

TAMPEREEN YLIOPISTO

Jouni Huhtanen

Libertatem animi esse fundamentum humanae naturae

Kirjallisuushistoriallisen metodin rakentuminen ja 'kansallisen'
kirjoittaminen Alexander Blomqvistin disputaatioissa Principio
methodi ethnographicae in historia litteraria universali
adhibendae schediasma (1838)

Aate- ja oppihistoriallinen tutkimus

Suomen kirjallisuuden pro gradu -tutkielma

Tampere 2007

Tampereen yliopisto

Taideaineiden laitos

HUHTANEN JOUNI: Libertatem animi esse fundamentum humanae naturae. Kirjallisuushistoriallisen metodin rakentuminen ja 'kansallisen' kirjoittaminen Alexander Blomqvistin disputaatiossa *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universalis adhibendae schediasma* (1838). Aate- ja oppihistoriallinen tutkimus

Pro gradu -tutkielma, 143 s.

Suomen kirjallisuus

Toukokuu 2007

Tämän tutkimuksen lähtökohdan muodostaa tieteen perusteisiin menevä tieteenfilosofinen kritiikki, jonka perimmäisenä tavoitteena on tieteellisen toiminnan itseymmärryksen kohottaminen. Tieteenfilosofia on kiinnostunut sekä tieteiden keskinäisistä suhteista että itse tieteiden määrittelystä. Tällöin sen luonne ilmenee usein maailmankatsomuksellisenä näkemyksenä, joka ei pitäydy minkään erityistieteen tieteellisyysidealeihin. Tieteenfilosofialta odotetaan vastauksia ennen kaikkea konkreettisiin tutkimuksellisiin ongelmiin ja tieteen teoreettisiin hahmotuksiin, jotka koskevat käsitteellisiä, todistusteoreettisia ja metodisia menettelytapoja. Tässä tutkimuksessa tarkastellaan Keisarillisen Aleksanterin yliopiston aatehistorian professorin Alexander Blomqvistin (1796 – 1848) väitöskirjaa *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universalis adhibendae schediasma* (1838). Päähuomio kiinnittyy teoksessa tavattavaan käsitteenmuodostukseen eli siihen, miten ja minkälaisista elementeistä Blomqvistin esittämät kategoriat 'uskonnollis-runollinen' ja 'filosofis-proosallinen' kirjallisuus rakentuvat ja miten mainittu käsitteellinen kahtiajako väitöskirjassa selitetään, mihin liittyy olennaisesti kysymys siitä, miten kyseinen tutkimuskohteeksi valittu disputaatio itse luo tieteellistä ja ei-tieteellistä puhetapaa. Tutkimuksen tavoitteena on yhtäältä oppia ymmärtämään tieteellisen toiminnan luonnetta ja päämääriä ja toisaalta asettaa yksittäinen tieteellinen tutkimus – eli tässä tapauksessa Blomqvistin väitöskirja – tieteellisen toiminnan ja tieteellisen ajattelun yleisiin kehityslinjoihin, käännekohtiin ja kulttuuris-yhteiskunnallisiin yhteyksiin, minkä myötä on mahdollista muodostaa kokonaiskuva tutkittavana olevan tiedekäsityksen toimivuudesta ja tieteenhistoriallisesta arvosta kansallisessa tiedekentässä.

Edellä kuvatun kaksivaiheisen kielellis-kulttuurisen kehityskulun lisäksi tutkimuksessa tarkastellaan Blomqvistin väitöskirjaa osana tieteenfilosofista paradigma-keskustelua. Tietyn tieteenalan noudattama 'paradigma' antaa tutkijoille ensinnäkin kriteerit arvioida sitä, mitkä tutkimusongelmat tieteenalalla ovat tärkeitä ja olennaisia, toisaalta se luo välineet tutkimusongelmien ratkaisemiseen, kolmanneksi tarjoaa vertailuperusteet arvioida esitettyjen ratkaisuehdotusten oikeellisuutta ja neljänneksi tuottaa konventiot ja foorumit tutkimustulosten esittämistä ja kommunikaatiota varten. Ilman jaettua paradigmaa olevia tutkimusaloja on tieteenhistoriassa pidetty esiparadigmaattisina. Tämän vaiheen tunnusmerkkejä ovat edellä esitettyjen seikkojen puuttuminen, mistä syystä tutkijoilla ei ole jaettua arvomaailmaa tai avoimia kriteerejä tutkimusongelmien perustaksi. Näiden kuhnilaisten tieteenkriittisten lähtökohtien avulla tutkimuksessa pyritään selvittämään sitä, millaista metodista kehitysvaihetta Blomqvistin menetelmä edustaa, millainen on sen ensisijainen tieteellinen pätevyysalue ja liittyykö siihen muunlaisia kuin esteettisiä ja subjektiivisia arvoperusteita.

Tutkimuksen toinen osa perustuu komparatiiviseen tutkimusotteeseen, jonka tavoitteena on paljastaa Blomqvistin ajattelun rakenteelliset-temaattiset erot suhteessa J. V. Snellmanin ajatteluun ja maailmankuvaan eli se, miten Blomqvistin ja Snellmanin 'kansallisen' käsitteet ja kansalliskirjallisuuden rakentumiseen liittyvät linjaukset poikkeavat toisistaan. Keskeisenä ongelmana tällöin on ensinnäkin se, millainen oli Blomqvistin disputaation saama vastaanotto

vuoden 1840 Suomessa; toiseksi se, millaisia sävyeroja Blomqvistin ja Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsityksiin erityisesti uskonnon ja kielen tasolla sisältyy ja kolmanneksi se, millaisia kirjallisia lajeja ja tyylejä kansalliskirjallisuuden tulee Blomqvistin ja Snellmanin mukaan sisältää. Osion lopuksi luodaan lyhyt katsaus Blomqvistin estetiikanluntoihin ja tarkastellaan lähemmin aatehistorioitsijan käsitystä estetiikan teorian sisällöstä ja merkityksestä osana kirjallisuushistorian muodostumista. Snellmanin kirjallisuuskäsitystä arvioitaessa kiinnitetään ensisijaisesti huomiota siihen, mitä kansallisfilosofilla oli sanottavanaan kansalliskirjallisuuden luonteesta ja rakentumisesta. Tästä syystä tutkimukseen on valittu vain ne keskeisimmät Snellmanin *Spanska Fluganissa*, *Saimassa* ja *Kallavedessä* julkaisemat tekstit ja lehtiartikkelit, joilla on todellista sisällöllistä merkitystä Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsitteen kannalta.

Tutkimuksessa osoitetaan, että sidoksisuus 1800-luvun alun maailmankuvaan ja sen ideologisiin perusteisiin rajoitti Blomqvistin muotoileman metodin kykyä tuottaa maailmasta nykikäsitksenmukaista ”objektiivista” tietoa. Blomqvist pyrki väitöskirjassaan yhdistämään valistuksen luomat kumoukselliset periaatteet ja Hegeliltä oppimansa idealistis-dialektisen maailmankuvan antiikista periytyvään teleologiaan ja ideaoppiin. Teoksen alun uskonnollista kehitysvaihetta leimaa aristoteelinen luonnonjärjestys, joka filosofiseen kehitysvaiheeseen siirryttäessä muuttuu yksilölliseksi hengen vapaudeksi. Näiden ideoiden yhdistäminen oli Blomqvistin vaikein tehtävä eikä *Principio methodi ethnographicae* tässä suhteessa aivan täysin ristiriidatonta teoriaa kyennyt luomaan. Toisaalta Blomqvistin väitöskirja edustaa kantaa, jossa korostuu pikemminkin pluralismiin kuin monismiin sitoutunut metodinen näkökulma: tekijä tuntui ajattelevan varsin nykyaikaisesti, että päästäkseen tieteellisessä tarkastelussa lähemmäksi yleistä kirjallisuushistoriallista esitystapaa ja saavuttaakseen kirjallisuushistorian syvimmän tason historioitsijan tuli käyttää työskentelyssään ainakin kahta toisistaan poikkeavaa tieteellistä metodia.

Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsitelmää on pidetty joka suhteessa parempana kuin Blomqvistin muotoilua. Tutkimuksen komparatiivisen osion lähtökohtana toimii Snellmanin *Spanska Fluganiin* kirjoittama arvostelu Blomqvistin väitöskirjasta. Kansallisfilosofin mukaan Blomqvistin väitöskirjan perusteella ei ollut mahdollista ratkaista kaunokirjallisuuden ja tiedekirjallisuuden välillä vallitsevaa laadullista eroa. Ongelma koski ennen kaikkea kansalliskirjallisuuteen sisällytettäviä lajeja. Tutkimuksessa osoitetaan tämän mielipiteen virheellisyys. Blomqvist toi väitöskirjassaan varsin perustellusti ja selväpiirteisesti esiin sen, mitkä lajit kansalliskirjallisuuteen tuli sisällyttää ja mitkä jättää sen ulkopuolelle.

Tieteenhistoriallisesti ajatellen Blomqvistin arvo on siinä, että hänen onnistui ensimmäisenä Suomessa siirtää Hegelin historianfilosofinen konseptio osaksi Suomen tieteen kansallisia tarpeita. Teoksessaan Blomqvist analysoi erityisen seikkaperäisesti sen, millaista kirjallisuushistorian tuli olla: se ei tieteellisessä, laajasti oppineessa ja eksaktissa esityksessään saanut unohtaa yksilölliseen, kansalliseen perinteeseen liittyviä piirteitä kuten politiikkaa, filosofiaa ja uskontoa. Teos onnistuu soveltamaan teorianmuodostuksessaan varsin hyvin sitä samaa ajatusta esityksen laajuudesta, jota se vaatii itse kirjallisuushistorian perustaksi. Sen vahvuuksiin voidaan ehdottomasti lukea myös selvä käsitys kansalliskirjallisuuden luonteesta, ilmenemisestä ja syntymahdollisuuksista. Blomqvistin historiallinen merkitys on ennen kaikkea siinä, että hän kirjoitti ja luennoi Suomessa ensimmäisten joukossa estetiikasta ja loi siten sekä laajamittaisilla luennoillaan että varsin moderninoloisella väitöskirjallaan pohjaa ajatukselle taidekirjallisuuden esteettisestä arvioimisesta.

Asiasanat: Alexander Blomqvist, J. V. Snellman, kansalliskirjallisuus, tieteenfilosofia, tieteenhistoria, aate- ja oppihistoria, hengenhistoria, tieteen kehitys, 1800-luku.

Sisältö:

1. JOHDANTO: TUTKIMUKSEN TEOREETTISET LÄHTÖKOHDAT	5
1.1. MUUTAMA YLEISLUONTOINEN HUOMAUTUS TUTKIMUKSEN PERUSTEISTA	5
1.1.1. <i>Alexander Blomqvist aatehistorioitsijana</i>	5
1.1.2. <i>Tutkimuksen aate- ja oppihistoriallinen viitekehys</i>	7
1.2. TIETEENFILOSOFIAN, PARADIGMA-KONSEPTION JA 'KANSALLISEN' KÄSITTEEN SOVELTAMINEN TÄSSÄ TUTKIMUKSESSA	9
1.2.1. <i>Joitain tieteenfilosofian peruskysymyksiä: käsitteenmäärittelyn ja paradigman ongelma</i>	9
1.2.2. <i>Järjellinen itsetietoisuus ja 'kansallisen' kirjoittaminen</i>	14
1.3. TUTKIMUKSEN TAVOITTEET, ONGELMANASETELU JA RAKENNE	17
1.4. KATSAUS AIKAISEMPAAN TUTKIMUKSEEN SEKÄ TUTKIMUKSESSA KÄYTETTÄVÄÄN AINEISTOON	18
1.4.1. <i>Alexander Blomqvistin tuotantoa koskeva aikaisempi aate-, kirjallisuus- ja kulttuurihistoriallinen tutkimus</i>	18
1.4.2. <i>Pari sanaa tutkimuksen lähteistä ja muusta aineistosta</i>	20
2. PRINCIPIO METHODI ETHNOGRAPHICAE TIETEENFILOSOFISESSA KENTÄSSÄ.....	22
2.1. ETNOGRAFISEN METODIN RAKENTEELLISET LÄHTÖKOHDAT.....	22
2.1.1. <i>Kirjallisuushistoriallisen maailmankuvan tuottaminen</i>	22
2.1.2. <i>Blomqvistin käsitys kielestä ja sen kehityksestä</i>	28
2.2. ETNOGRAFISEN MENETELMÄN YDIN: KANSALLISEN KIRJALLISUUDEN KAKSI KEHITYSKAUTTA	34
2.2.1. <i>Uskonnollis-runollisen vaiheen ilmeneminen kansalliskirjallisuudessa</i>	35
2.2.2. <i>'Kansallisen' yhteiskunnallinen murros ja siirtyminen filosofis-proosalliseen kehitysvaiheeseen</i>	44
2.3. PRINCIPIO METHODI ETHNOGRAPHICAE OSANA TIETEENFILOSOFISTA PARADIGMAKESKUSTELUA	53
2.3.1. <i>Disputaation paradigmaattiset ja esiparadigmaattiset suhteet</i>	55
2.3.1.1. <i>Sitoutuminen Hegelin idealistis-dialektiseen metafysiikkaan</i>	55
2.3.1.2. <i>Suomen kirjallisuus ja yleisen kirjallisuushistorian paradigma</i>	63
2.3.2. <i>Metodi, maailmankuva, tiedepolitiikka</i>	65
3. VERTAILEVA NÄKÖKULMA ALEXANDER BLOMQVISTIN JA J. V. SNELLMANIN KANSALLISKIRJALLISUUSKÄSITYKSIIN	69
3.1. TUTKIMUKSEN KOMPARATIIVISEN OSION PERUSTEITA JA LÄHTÖKOHTIA.....	69
3.1.1. <i>Lyhyt johdatus teosten vastaanoton ja vertailevan tutkimuksen historiaan</i>	70
3.1.2. <i>Principio methodi ethnographicaen vastaanotto vuonna 1840</i>	72
3.2. BLOMQVIST, SNELLMAN JA KIISTA KANSALLISKIRJALLISUUSKÄSITTEEN TULKINNASTA	78
3.2.1. <i>Kirkon ja uskonnon asema kansalliskirjallisuuden rakentumisessa Blomqvistilla ja Snellmanilla</i>	78
3.2.2. <i>Katsaus 'kansan' ja 'kansallishengen' käsittehistoriaan sekä kansalliskielen perusteisiin</i>	88
3.2.2.1. <i>Kuinka nationalitas ja popularitas rakentuvat?</i>	88
3.2.2.2. <i>Kansallinen kieli itsenäisen yhteiskuntaelämän perustana</i>	95
3.2.3. <i>Kansalliskirjallisuuden laji- ja tyylipiirteet</i>	101
3.2.3.1. <i>Kansalliskirjallisuuden lajit Blomqvistilla ja Snellmanilla</i>	101
3.2.3.2. <i>Blomqvistin estetiikkäkäsitys ja antiikin 'mimesis'</i>	109
4. PRINCIPIO METHODI ETHNOGRAPHICAE JA KANSALLISEN KIRJALLISUUSTIETEEN MURROS	118
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	130

1. Johdanto: tutkimuksen teoreettiset lähtökohdat

1.1. Muutama yleisluontoinen huomautus tutkimuksen perusteista

1.1.1. Alexander Blomqvist aatehistorioitsijana

Vaikka Suomessa kansallisen kirjallisuudentutkimuksen alkuna on pidetty 1640-lukua, jolloin sekä Turun vastaviihityssä akatemiassa että muualla Suomen kirjallisissa piireissä opiskeltiin Aristoteleen *Περὶ Ποιητικῆς* -teosta, Ciceron *De Oratore*, Quintilianuksen *Institutio Oratoria* sekä antiikin muita klassisia runousoppeja¹, voidaan nykyaikaisen kirjallisuustieteen perusta ajoittaa varsinaisesti autonomianajan ensimmäisiin vuosikymmeniin, jolloin Johan Ludvig Runebergin *Observationes quasdam circa chorum tragicum continens* (1833), Alexander Blomqvistin *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universali adhibendae schediasma* (1838), Carl Vilhelm Törnegrénin *Primordia artis scenicae hispanorum adumbrans* (1843), Fredrik Berndtsonin *De vi et essentia ingenii in arte se manifestantis* (1847) ja Theodor Clasenin *De Galfredo Chaucero poeta statuque ante eum poesis Anglicae* (1851) sekä eräät muut latinankieliset väitöskirjat aloittivat kehityskulun kohti nykyaikaista kirjallisuustiedettä.² Tämä alkuvaiheen kirjallisuustieteellinen tutkimus perustui lähinnä oppihistorian ja klassisen filologian teoreettis-metodologisiin perusteisiin, mutta sisälsi jo varsin omaperäistä kaunokirjallisten teosten esteettisten ominaisuuksien tarkastelua.

Aate- ja oppihistorian kansallisen kehityksen kannalta tieteellisesti merkittävänä teoksena edellä mainituista väitöskirjoista on pidetty maan virallisen lehden *Finlands Allmänna Tidningin* pitkäaikaisena toimittajana ja Keisarillisen Aleksanterin yliopiston varakirjastonhoitajana toimineen Alexander Blomqvistin (1796 – 1848) vuonna 1838 julkaisemaa oppihistoriallista väitöskirjaa *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universali adhibendae schediasma* (PME), jonka Blomqvist laati Helsingin yliopiston aatehistorian professuuria varten. Väiteltyään samana vuonna kyseisellä 78-sivuisella julkaisulla “luonteeltaan varovainen ja ihmisenä tasapuolisuuteen pyrkinyt” Blomqvist nimettiin aatehistorian professoriksi viran aikaisemman haltijan Fredrik Wilhelm Pippingin

¹ Aalto 1980, 15 – 16.

² Varhaisten kirjallisuustieteellisten väitöskirjojen vaikutuksista, modernin kirjallisuustieteen synnystä ja estetiikan oppituolin perustamisesta ks. tarkemmin Aalto 1987, 16 – 22.

(1783 – 1868) luovuttua professuurista.³ Oppihistorioitsijana Blomqvistia voi luonnehtia ennen kaikkea kirjallisuushistorioitsijaksi. Jo ennen *Principio methodi ethnographicae* -teosta hän oli julkaissut 27-sivuisen väitöskirjan *Quae ab Aeschulo accesserunt momenta tragoediae Graecae, secundum Aristotelem in libris poetices c. IV* (1823), joka käsitteli kreikkalaisen tragedian lajihistoriallista kehitystä. Teoksen hyväksymisen myötä Kreikan kirjallisuuden dosentiksi nimetyn Blomqvistin varsinaisena tavoitteena oli kuitenkin pätevyitä oppihistoriaan, jonka hän ymmärsi ensisijaisesti kirjallisuuden ja estetiikan historiaksi. Suomen kielen ja kansantieteen tutkija A. J. Sjögrenille (1794 – 1855) talvella 1824 kirjoittamassaan kirjeessä Blomqvist toteaa, että kirjallisuushistoria – erityisesti sanan syvemmissä merkityksessä, ”ei sen bibliografinen vaan varsinainen maailmanhistoriallinen osa, eli se mitä laajassa mielessä haluaisin nimittää estetiikaksi” – kiinnosti häntä eniten. Samassa kirjeessä hän painottaa, että mikäli yliopisto-opinnot ja tieteellinen tutkimus eivät perustu filosofisiin, teologisiin ja esteettisiin periaatteisiin, jäävät ne yksipuolisiksi harjoitteiksi, joilta tulee aina puuttumaan tieteellisesti uskottava universaali perusta.⁴

Oppihistorian professuuria varten julkaisemassaan *Principio methodi ethnographicae* -väitöskirjassa Blomqvist pohtii oppihistorian ja kansalliskirjallisuuden käsitteitä ja esittää kirjallisuushistoriallisen tutkimuksen metodiset perusteet. Tutkimuksen keskeisimmät auktoriteetit ovat saksalainen filosofi ja hengenhistorioitsija G. W. F. Hegel (1770 – 1831), saksalainen kulttuurifilosofi, kriitikko ja kirjallisuushistorioitsija Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel (1772 – 1829) ja saksalainen teologi ja kirjallisuushistorioitsija Johann Friedrich Ludwig Wachler (1767 – 1838). Erityisen keskeisen aseman tutkimuksessa saa Hegel, jonka hengenhistoriallisista teorialuennoista toimitetut teokset *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833) ja *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837) olivat ilmestyneet juuri ennen Blomqvistin teoksen julkaisemista. Disputaatiossaan Blomqvist pohtii kulttuurin aikakausia ja kansalliskirjallisuuden kehitystä juuri Hegelin historiakonseption kautta. Väitöskirjasta varsin selvänä esiin piirtyvässä kehityskulussa kansakunta hengentuotteineen näyttäytyy elävän ihmisen kaltaisena organismina, jonka kulttuurin vaiheita tekijä tarkastelee lapsuuden, täysi-ikäisyyden ja vanhuuden näkökulmista käsin.

Blomqvistin kaudella Helsingin yliopistossa tapahtui selvä käänne oppihistorian opetuksen sisällöissä ja käytännöissä. Keväällä 1840 Sjögrenille osoittamassaan kirjeessä Blomqvist

³ Häkli 2003, 675 – 676. Ks. myös Klinge 1989, 696.

⁴ HYK, A. J. Sjögrenin arkisto, Coll. 209.3: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 21.1.1824. Filosofisen, teologisen ja esteettisen periaatteen sisällyttämistä yleiseen kirjallisuushistoriaan ja sen myötä syntyvää laajempaa näkökulmaa Blomqvist oli painottanut jo yleisen kirjallisuushistorian luentojen (1834) ja Kreikan kirjallisuushistorian luentojen (1835) yhteydessä, mutta vasta väitöskirjassaan hän onnistui muotoilemaan tämän hegeliläisen käsityksen itseään tyydyttävällä tavalla. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.7 ja Coll. 24.8.)

kertoi ”suuresta suunnitelmastaan” vaihtaa perinteiset oppihistorialliset aiheet estetiikan luentoihin.⁵ Helsingin yliopiston kirjaston arkistossa säilytettävistä Blomqvistin luentomuistiinpanoista voidaan hahmottaa suomalaisen kirjallisuushistorian eräs keskeinen käänne, jossa romantiikan taidekäsitysten omaksumisen myötä pääpaino sanataideteosten arvioimisessa siirtyi perinteisestä kirjallisuushistoriallisesta näkökulmasta kohti uudenaikaisempaa esteettistä perspektiiviä ja kaunokirjallisten teosten muotopiirteiden tulkintaa. Vuosien 1834 – 1848 välisenä aikana Blomqvist ehti luennoida johdatusta kirjallisuushistoriaan ja bibliografiaan (1834), oppihistoriaan rinnastettavaa kirjallisuushistoriaa (1835), Kreikan kirjallisuushistoriaa (1835), bibliografiaa (1836, 1837, 1838), johdatusta yleiseen kirjallisuushistoriaan (1837), yleistä kirjallisuushistoriaa (1834, 1837, 1838, 1839, 1840), keskiajan kirjallisuushistoriaa (1838), johdatusta kirjalliseen estetiikkaan (1841), kirjallista estetiikkaa (1840, 1841, 1842), uudemman kirjallisuuden historiaa (1840), draamakirjallisuuden historiaa (1843), uudemman runouden historiaa (1843), runouden historiaa (1844), estetiikkaa (1844, 1845, 1846) sekä johdatusta kirjallisuushistoriaan (1846, 1847, 1848).⁶ Aate- ja oppihistoriallisesti huomionarvoisena Blomqvistin luennoissa voidaan pitää sitä, että niiden myötä Hegelin taiteenfilosofia ja siihen liittyvä hengenhistoriallinen käsitys tulivat ensimmäistä kertaa käytännössä osaksi suomalaisen kirjallisuudentutkimuksen ja estetiikan välineistöä.

1.1.2. Tutkimuksen aate- ja oppihistoriallinen viitekehys

Aate- ja oppihistorioitsija Juha Manninen on korostanut tarvetta kytkeä tieteellisen ajattelun historia osaksi aatehistorian, mentaliteettien historian, ihmisten intellektuaalisten ja moraalisten sitoumusten, odotusten, motivaation sekä saavutusten tarkastelua monentyppisissä yhteiskunnissa.⁷ Kirjallisten tekstien, traditioiden ja paradigmojen ajattelemisen tällä tavoin historiallisina merkitsee niiden kytkemistä syntyajankohtansa kontekstiin.⁸ Tieteenfilosofiaa ja tieteen kehityksen historiallisia edellytyksiä tutkineet filosofit Lauri Mehtonen ja Matti Pönkänen puolestaan katsovat, että klassinen tieteenteoria ja vanhempi tieteenhistoriallinen

⁵ HYK, A. J. Sjögrenin arkisto, Coll. 209.4: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 24.5.1840.

⁶ Ks. tarkemmin HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.7 – 24.11.

⁷ Manninen 1989, 7. Tieteenfilosofian ja mentaliteettihistorian suhteesta ks. myös Crombie 1986, 21.

⁸ Lyytikäinen 1998, 84.

tarkastelu sekä oikeuttavat toisensa että täydentävät toisiaan.⁹ Vaikka tietyt tieteensisäiset selitysmallit ja kausaalilait voidaan nähdä ylihistoriallisena faktamateriaalina, jonka varaan tutkija rakentaa tieteenfilosofisen kuvauksen kohteestaan, historiallisen objektin kuten kaunokirjallisuuden jäsentäminen tällaisten ylihistoriallisten periaatteiden kautta ei sittenkään ole välttämätöntä. Pikemminkin tulisi ajatella, että kirjallisuuden peruskäsitteet voivat olla samanaikaisesti sekä voimakkaan teoreettisia että täysin historiallisia, mistä esimerkkinä mainittakoon mm. saksalaisen kansallisfilosofin J. G. von Herderin (1744 – 1803) ja hänen maanmiehensä historioitsija G. G. Gervinuksen (1805 – 1871) edustama hengenhistoriallinen perinne (*Geistesgeschichte*).¹⁰ Mikäli tutkimuksen teoreettisen viitekehyksen halutaan muodostuvan aate- ja oppihistoriallisesta näkökulmasta, tulee sen ensisijaiseksi lähtökohdaksi ottaa asioiden ymmärtämisen ymmärtäminen. Historiantutkija Markku Hyrkkäsen mukaan teoreettinen lähtökohta perustuu tällöin oletukseen ajattelun ja toiminnan yhteydestä eli siitä, että toiminnan ymmärtäminen edellyttää toiminnan sisältämän ajattelun ymmärtämistä, jota puolestaan toiminnan ymmärtäminen itsessään lisää. Ajattelun ja toiminnan yhteenkytkemisen edellytykseksi tulee puolestaan ajattelun ja toiminnan suhteen ymmärtäminen käsitteellisenä yhteytenä. Toisaalta aate- ja oppihistoriallisen tutkimuksen tehtävänmäärittely vaatii huomion kiinnittämistä siihen, millä tavalla ajattelu ja toiminta rakentavat yhteyden olosuhteisiin ja tilanteisiin, joissa ihmiset elävät ja toimivat. Aatehistorian praktisesta näkökulmasta tarkasteltuna ajattelun, toiminnan ja olosuhteiden yhteys on näin ajatellen nähtävissä ennen kaikkea sisäisenä eli käsitteellisenä suhtena.¹¹

Tieteenhistorian asemaa, tarkoitusta ja merkitystä arvioitaessa on syytä kiinnittää huomiota eräisiin tieteenhistoriallisen tutkimuksen motivaatiota ja arvoperusteita koskeviin kriteereihin. Ensinnäkin, tieteen kehityksen tutkiminen [1] opettaa ymmärtämään paremmin tieteellisen toiminnan luonnetta ja päämääriä. Toisaalta vertailevan ja monitieteellisen tieteenhistorian avulla on katsottu voitavan [2] sijoittaa yksittäinen tiede tieteellisen toiminnan ja tieteellisen ajattelun yleisiin kehityssuuntiin, käännekohtiin ja kulttuuris-yhteiskunnallisiin yhteyksiin. Edelleen, tieteenhistoriallista tutkimusta on käytetty myös [3] tieteellisen pedagogiikan tukemiseen, mikä käytännössä on näkynyt mm. tieteenpsykologisena tutkimuksena, jonka perustana on pyrkimys tarkastella tutkijan tieteellistä luovuutta ja ammattikuvaa. Tämän lisäksi tieteenhistorian perustehtäviin voi sisältyä [4] pyrkimys osoittaa jo hylätyt tieteelliset teoriat myyteiksi, mihin usein liittyy halu [5] etsiä nykyisin vallitsevien tieteellisten käsitysten

⁹ Mehtonen & Pönkänen 1988, 19.

¹⁰ Saariluoma 1989, 61 – 62. Romantiikanajan kirjallisuuskäsityksestä ks. esim. Behler 1993 ja Lämmert 1971.

¹¹ Hyrkkänen 2002, 24. Ajattelun ja toiminnan suhteesta ks. myös Korhonen 2001, 42 – 43.

keksijöitä ja [6] kehittää tieteenfilosofiaa kyseenalaistamalla vanhoja stereotypioita. Toisaalta tieteen kehityksen tuntemusta ja tutkimusta tarvitaan [7] osoittamaan jatkuvuus tieteen kehityksessä, mihin sisältyy usein kiinnostus tieteellisiä perinteitä ja nykykäsitysten 'juuria' kohtaan. Lisäksi [8] tieteenhistoria voi tarjota aineksia ajankohtaiseen argumentoivaan keskusteluun kilpailevista koulukunnista, minkä myötä sillä on katsottu voitavan [9] vaikuttaa tieteen tekemisen ehtoihin tutkimalla tieteen yhteiskunnallista vuorovaikutusta, minkä mm. tieteenfilosofi Thomas Kuhn (1922 – 1996) katsoo liittyvän läheisesti tieteen tarpeeseen saada resursseja yksityisiltä ja julkisilta rahoittajilta. Tietyissä yhteyksissä on korostettu [10] myös tieteenkriittisen tutkimuksen ja ideologiakriittisen tiedon tarvetta. Tällaista tieteenhistoriallista tutkimustapaa ohjaa emansipatorinen tiedonintressi, joka pyrkii aikaisempaa suurempaan itseymmärrykseen sekä tieteen lähtökohtiin menevään kritiikkiin. Lisäksi yhtenä osatekijänä on syytä huomata [11] sekä tieteenhistorian että yleisemminkin tieteentutkimuksen mahdollisuudet perehtyä tieteen eettisiin kysymyksiin. Viimeisenä arvoperusteena on esitetty, että [12] tieteenhistorialla voitaisiin selvittää jonkin yliopiston, laitoksen tai alueen – esimerkiksi jonkin tietyn valtion – tieteellisen kehityksen tai tradition erityispiirteitä.¹² Tässä tutkimuksessa päähuomio kiinnittyy pyrkimykseen oppia ymmärtämään tieteellisen toiminnan luonnetta ja päämääriä. Toisaalta tavoitteena on asettaa yksittäinen tieteellinen tutkimus – eli tässä tapauksessa Blomqvistin väitöskirja – tieteellisen toiminnan ja tieteellisen ajattelun yleisiin kehityslinjoihin, käännekohtiin ja kulttuuris-yhteiskunnallisiin yhteyksiin, minkä myötä voidaan muodostaa kokonaiskuva tutkittavana olevan tiedekäsityksen toimivuudesta ja tieteenhistoriallisesta arvosta kansallisessa tiedekentässä.

1.2. Tieteenfilosofian, paradigma-konseption ja 'kansallisen' käsitteen soveltaminen tässä tutkimuksessa

1.2.1. Joitain tieteenfilosofian peruskysymyksiä: käsitteenmäärittelyn ja paradigman ongelma

Tieteenfilosofia on kiinnostunut sekä tieteiden keskinäisistä suhteista että itse tieteiden määrittelystä. Tällöin sen luonne ilmenee usein maailmankatsomuksellisenä näkemyksenä,

¹² Lehikoinen 1998, 4 – 8. Tieteenfilosofian arvoista, merkityksestä ja tarkoituksesta ks. myös Feyerabend 1988; Hempel 1970; Kiiikeri & Ylikoski 2004, 20 – 21; Kuhn 1970; Lakatos 1978; Mehtonen & Pönkänen 1988; Niiniluoto 1983; Niiniluoto 1984; Niiniluoto 1993 ja Niiniluoto 1997.

joka ei pitäydy minkään erityistieteen tieteellisyydealeihin. Tieteenfilosofialta odotetaan vastauksia ennen kaikkea konkreettisiin tutkimuksellisiin ongelmiin ja tieteen teoreettisiin hahmotuksiin, jotka koskevat käsitteellisiä, todistusteoreettisia ja metodisia menettelytapoja.¹³ Mehtosen ja Pönkäsen mukaan tieteenfilosofian keskeisenä tutkimuskohteena on selvittää se, ”millaista merkitystä tieteen kehityksen ymmärtämisellä – joka kiteytyy teorioissa tieteen historiasta – on teoreettisen itseymmärryksen lisääjänä ja tieteen kritiikin välineenä”.¹⁴ Tällöin tieteenfilosofia tulee ymmärtää tutkimusalueena, jolla on oma historiansa ja joka keskeisesti pyrkii vastaamaan mm. siihen, mitä on tiede, minkälaisia ovat tieteelliset menetelmät, mitä on tieteellinen tieto ja minkälaisia peruskäsitteitä ja -käsitteitä tieteessä esiintyy:

Tieteenfilosofiaa voidaan luonnehtia tieteen, sen menetelmien, sen sisältämän tai tuottaman tiedon, sen mahdollisuuden ehtojen, sen tehtävän ja tarkoituksen sekä – varsinkin nykyisin – sen kehityksen filosofiseksi tutkimiseksi. Tällaisena se erottuu tieteen tutkimuksen muista aloista (tieteen empiirisen tutkimuksen aloista), esim. tieteen sosiologiasta, tieteen psykologiasta ja tiedepolitiikan tutkimisesta. Tieteenfilosofiassa pyritään filosofisesti, kriittisesti argumentoiden tarkastelemaan ja tekemään tietoisiksi mm. tieteen lähtökohtia, viitekehyksiä, perusoletuksia sekä sitoumuksia, jotka vaikuttavat tieteenteossa, mutta jotka usein erityistieteellisessä tutkimuksessa jäävät taustalle tiedostamattomina.¹⁵

Tämän tutkimuksen peruslähtökohdan muodostaa edellä kuvattu tieteen perusteisiin menevä kritiikki, jonka perimmäisenä pyrkimyksenä on tieteen itseymmärryksen kohottaminen. Tällöin ei ole merkittävää tehdä käsitteellistä eroa 'aate- ja oppihistorian', 'tieteen historian' tai 'tieteenfilosofian' välille, vaan pikemminkin tarkastelussa tulee painottaa laajempaa tieteenfilosofista lähtökohtaa, joka suuntaa huomionsa tieteen tekemisen yleisiin käsitteellisiin ja rakenteellisiin ehtoihin. Blomqvistin väitöskirjan metodologisia perusteita tarkasteltaessa tämä tarkoittaa sitä, että tutkimuksen mielenkiinto kohdistuu *Principio methodi ethnographicae* -teoksessa tavattavaan käsitteenmuodostukseen eli siihen, miten ja minkälaisista elementeistä Blomqvistin esittämät kategoriat 'uskonnollis-runollinen' ja 'filosofis-proosallinen' kirjallisuus rakentuvat ja miten mainittu käsitteellinen kahtiajako väitöskirjassa selitetään, mihin liittyy olennaisesti kysymys siitä, miten kyseinen tutkimuskohteeksi valittu disputaatio itse luo tieteellistä ja ei-tieteellistä puhetapaa. Filosofi

¹³ Salonen 2001, 103 – 107.

¹⁴ Mehtonen & Pönkänen 1988, 16.

¹⁵ Mehtonen & Pönkänen 1988, 16.

Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002) pohtii tieteenfilosofisessa artikkelissaan *Sprache und Verstehen* (1970) tieteellisen kielen mahdollisuutta ja kiinnittää huomiota erityisesti siihen, että

Gibt es überhaupt eine eigene Sprache der Wissenschaft, auf die man hören sollte? Der Ausdruck ist offenkundig zweideutig: Einerseits entwickelt sie eigene sprachliche Mittel zur Fixierung und kommunikativen Verständigung im Prozeß der Forschung selbst. Andererseits, und das ist eine andere Bedeutung, führt sie eine Sprache, die das öffentliche Bewußtsein erreichen und die legendäre Unverständlichkeit der Wissenschaft überwinden möchte. Ob aber die kommunikativen Systeme, die innerhalb der wissenschaftlichen Forschung entwickelt werden, überhaupt den Charakter einer eigenen Sprache haben? Wenn man in diesem Sinne von der Sprache der Wissenschaft redet, meint man offenbar solche Kommunikationssysteme, die nicht aus der alltäglichen Sprache erwachsen.¹⁶

Gadamer painottaa, että tieteellinen diskurssi tarkoittaa aina ammattijargonin, ammattisanaston ja siihen liittyvän opitun terminologian välittämistä elävän, kasvavan ja muuttuvan kielen varassa. Tällöin tietoteoreettinen kritiikki kohdistuu siihen, miten tieteellinen ajattelu ja puhetapa suhteutuvat ei-tieteelliseen ajattelutapaan ja puhuntaan. Vaikka voimme ajatella, että jokapäiväinen, vapaasti taipuva puhetyylimme ei merkitsisi tieteellisen kielen minkäänlaista esiastetta, kehityksen suunta kulkee Gadamerin mukaan kuitenkin siten, että arkikielen käsitteet korvautuvat vähitellen tieteellisellä terminologialla kunnes lopulta emme tarvitse muuta kuin tieteen abstraktin käsitekielen. Tämä tieteenfilosofiassa varsin yleinen käsitys oli kuitenkin jo Blomqvistin aikana varsin kiistanalainen: esimerkiksi Vico ja Herder pitivät runouden kieltä pikemminkin ihmissuvun alkukielenä ja nykykielen intellektualisaatiota runouden kielen rappiona kuin kielen idean toteutumisenä.¹⁷ Herderin mukaan kieli tuli nähdä universaalina tieteen työkaluna, mutta sen yksilöllisyys korostui erityisesti kansallista kirjallisuutta tuotettaessa. Mikäli kansalla ei ollut omaa erityistä kansalliskieltä, oli sen lähes mahdoton luoda minkäänlaista kansalliskirjallisuutta.¹⁸

Blomqvist näyttäisi liittävän kansankielisyyteen ja erityisesti uskonnolliseen kieleen ajatuksen metaforisuudesta ja kielen kuvallisuuteen perustuvasta symbolitasosta, jolla ei ole suoraa suhdetta ulkoisen maailman konkreettisiin olioihin. Kieltä koskevassa filosofisessa

¹⁶ Gadamer 1986b, 191.

¹⁷ Gadamer 1986b, 191 – 192.

¹⁸ Herderin käsityksen mukaan ”[e]in Volk, das ohne poetische Sprache große Dichter, ohne eine biegsame Sprache gute Prosaisten, ohne eine genaue Sprache große Weise gehabt hätte, ist ein Unding. Wenigstens müßten bei einer unausgebildeten Sprache die Geister, die geboren sind, Hindernisse zu überwinden, selbst erfinden, sie müßten verwüsten und schaffen”. (Herder 1985, 22.)

keskustelussa keskeiseksi ominaisuudeksi on nostettu kielen kyky esittää symbolisesti kielen ulkopuolista maailmaa, mikä johtaa ajatukset uskonnollisen kielen mahdollisuuksiin tuottaa aitoja, tosiasioihin viittaavia väitelauseita. Mikäli hyväksytään teesi, jonka mukaan uskonnollinen kieli heijastelee todellisuutta, päädytään realismiin eli käsitykseen siitä, että eri uskonnoissa tarkasteltaisiin niistä itsestään riippumatonta ulkopuolista, mutta erikoislaatuista todellisuutta. Mikäli väite taas hylätään, synnyttää se puolestaan käsityksen uskonnollisesta kielestä, jolla on jokin aivan muu tehtävä kuin esittää tosiasiaväitteitä olemassa olevasta maailmasta.¹⁹ Tämän teoreettis-hypoteettisen mallin avulla tutkimuksessa tarkastellaan sitä, millaisia tarkoituksia Blomqvistin symbolismiin ja metaforisuuteen perustuva kielikäsitelmä viimekädessä palvelee.

Toinen tämän tutkimuksen kannalta keskeinen tieteenfilosofinen ongelma on Blomqvistin teoksessaan esittämä kahden kansallisen kehitysvaiheen välillä vallitseva murros, jota tässä tarkastellaan sosio-kulttuurisen kehityksen ilmentymänä: tällöin tutkimuksen keskiöön nousee ajatus kehitysprosessista, jossa vanha uskonnollis-runollinen yhteisöllisyys hajoaa ja valtiollinen hajaannus johtaa yhteiskunnan eriytyessä erilaisten säätyjen muodostumiseen ja lopulta eri kansankerrosten väliseen ristiriitaan. Blomqvistin mukaan tämänlaatuisen eriytymisen pohjalta on helpoiten selitettävissä myös filosofian synty. Hegelin teokseen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833) viitaten Blomqvist tähdentää, että filosofia ja filosofoimisen taito alkavat siellä, missä kansa irrottautuu kokonaan konkreettisesta elämästään, jolloin väistämättä tapahtuva säätyjen ja yhteiskuntaluokkien eriytyminen johtaa lopulta kansan perikatoon. Koska sisäisten pyrkimysten ja ulkoisen todellisuuden välille on syntynyt murtuma, päättymätön ristiriita joka pakottaa siihenastisen uskonnon luopumaan perimmäisistä tavoitteistaan, alkaa 'henki' (*Geist*) osoittaa välinpitämättömyytään elävän olemassaolonsa suhteen, mikä Hegelin mukaan johtaa yhteiskunnallisen kehityksen lopulta siihen, että siveellinen elämä lakkaa ja "[d]er Geist flüchtet in die Räume des Gedankens, und gegen die wirkliche Welt bildet er sich ein Reich des Gedankens".²⁰

Edellä kuvatun kaksivaiheisen kielellis-kulttuurisen kehityskulun lisäksi tutkimuksessa tarkastellaan Blomqvistin väitöskirjaa osana tieteenfilosofista paradigma-keskustelua. Tieteenfilosofi Thomas Kuhnin mukaan tietyn tieteenalan itseymmärrys ja identiteetti voidaan määrittellä kyseisen tieteenalan tutkimuskohteista, näiden kohteiden keskinäisistä

¹⁹ Kirjavainen 2003, 208 – 209. Uskonnollisen kielen, realismin ja empiirisen maailmankuvan suhteesta ks. myös Helenius 2003 ja Pihlström 2001, 75 – 82.

²⁰ PME, 59 – 60. Uskonnon ja politiikan eriytyemisestä yhteiskunnassa ks. Hegel 1837; Hegel 1940 ja Manninen 1986, 134 – 135.

perussuhteista ja niihin liittyvistä laajemmista yhteyksistä käsin.²¹ Tällöin tietyn tieteenalan noudattama 'paradigma' antaa tutkijoille ensinnäkin kriteerit arvioida sitä, mitkä tutkimusongelmat tieteenalalla ovat tärkeitä ja olennaisia, toisaalta se luo välineet edellä kuvattujen tutkimusongelmien ratkaisemiseen, kolmanneksi tarjoaa vertailuperusteet arvioida esitettyjen ratkaisuehdotusten oikeellisuutta ja neljänneksi tuottaa konventiot ja foorumit tutkimustulosten esittämistä ja kommunikaatiota varten. Ilman jaettua paradigmaa olevia tutkimusaloja Kuhn kuvaa esiparadigmaattisiksi. Tällaisina voidaan pitää mm. yhteiskuntatieteitä ja humanistisia tieteitä. Esiparadigmaattisen vaiheen tunnusmerkkejä ovat edellä esitettyjen seikkojen puuttuminen, mistä syystä tutkijoilla ei ole jaettua arvomaailmaa tai avoimia kriteerejä tutkimusongelmien perustaksi, ei yhteisiä standardeja ratkaisuehdotusten oikeellisuuden arvioimiseksi eikä selkeitä käytänteitä tulosten kommunikoinnille.²² Tällöin voidaan ajatella, että esiparadigmaattista vaihetta ohjaa 'esteettinen valinta', jolloin "objektiiviset kriteerit menetetään kokonaan ja tieteen kulkusuunta määräytyy subjektiivisista ja yhteismitattomista näkökulmista käsin erilaisten psykologisten ja sosiologisten tekijöiden päästessä näin vaikuttamaan tieteen kehitykseen".²³ Mikäli tällainen kärjistetty paradigma-käsitys pitää paikkansa eli mikäli voidaan ajatella, että tieteen kehityksen murroskohtiin ajoittuvalla paradigmojen välisellä valinnalla ei paradigma-konseptiossa ole muita kuin esteettisiä ja subjektiivisia perusteita, johtaa se välttämättä oletukseen tieteen kehityksen murroskohdista, jotka olisivat rationaalisen sääntelyn ulkopuolella. Käytännössä metodin esteettisinä arvoina tulisi tällöin pitää [1] teorian yksinkertaisuutta, [2] teorian sovellutusaluetta eli sitä, kuinka hyvin ja laajasti teoria selittää muuta kuin vain ne ilmiöt, joiden yhteydessä se introdusoitiin, [3] teorian täsmällisyyttä, jolloin teorian seurausten tulisi olla hyvässä ja ajan mukana paranevassa sopusoinnussa havaintojen kanssa, [4] teorian hedelmällisyyttä, mikä tarkoittaa teorian tuottamien yllätysten ja uudenlaisten ratkaisumallien huomioimista ja [5] lopuksi teorian konsistenssia eli sitä, kuinka hyvin teoria on sopusoinnussa muun tietämyksen kanssa ja sisäisesti ristiriidaton.²⁴ Näiden tieteenkriittisten lähtökohtien avulla pyrin selvittämään tutkimuksessa sitä, millaista metodista kehitysvaihetta Blomqvistin menetelmä edustaa, millainen on sen ensisijainen tieteellinen pätevyysalue ja liittyykö siihen muunlaisia kuin esteettisiä ja subjektiivisia arvoperusteita.

²¹ Kuhn 1970, 10 – 11. Tieteenalan mahdollisuuksista löytää ratkaisu tiettyyn adekvaattiin ongelmaan ks. myös Kiikeri & Ylikoski 2004 ja Manninen 1989, 12.

²² Kuhn 1970, 201 – 204. Esiparadigmaattisen vaiheen tunnusmerkeistä ks. myös Kiikeri & Ylikoski 2004, 57.

²³ Verronen 1985, 194.

²⁴ Verronen 1985, 194 – 196.

1.2.2. Järjellinen itsetietoisuus ja 'kansallisen' kirjoittaminen

Kirjallisuuden kansallistumista on vaikea ymmärtää asettamatta sitä 1700- ja 1800- lukujen nationalismiin kehitykseen ja laaja-alaisiin valtiollisiin, yhteiskuntarakenteellisiin ja kulttuurisiin muutoksiin. [– –] Kansalliskirjallisuudet syntyivät 1700- ja 1800-luvun Euroopassa tapahtuneiden suurten historiallisten muutosten myötä. Yhtäältä nationalismiin poliittiset tehtävät ohjasivat kirjallisuutta läpi sellaisten romantiikan käsitteiden kuin 'kansa', 'kansanluonne' ja 'kansankieli'; toisaalta kirjallisuus tuotti ainesta, jonka avulla kansallisia hankkeita saatettiin tehokkaasti edistää.²⁵

'Kansallisuus' ei ole yksilön ikuinen, muuttumaton ominaisuus, vaan ihmisten yhdessä osin tiedostamattaan ja osin tietoisesti synnyttämä mentaliteettihistoriallinen luomus. Ranskalaisen uskontotieteilijän ja orientalistin Ernest Renanin (1823 – 1892) arvion mukaan se on mitä suurimmassa määrin henkinen konstruktio (*ein geistiges Prinzip*), jolla ei ole mitään todellista kosketuspintaa rotuun, kieleen, uskontoon tai geografiaan.²⁶ Suomessa kansallisideologisille pohdintoille perustan tarjosi Hegel, hengenhistoriallisen taiteen- ja tieteenfilosofian kehittelijöistä kuuluisin, jonka vaikutus suomalaisessa keskustelussa ulottui kaikille tieteen, taiteen ja kulttuurin osa-alueille. Valistusfilosofi H. G. Porthanin (1739 – 1804) aloittaman kansanrunoustutkimuksen myötä syntynyt kansallisen kulttuurin ja sivistysajattelun esiinnoisuus sai 1800-luvun alussa rinnalleen modernin kansalliskirjallisuuskäsityksen ja nationalismiin pohjautuneen kulttuuripainotuksen. Saksassa Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832) ja Friedrich Schiller (1759 – 1805) olivat hylänneet *Sturm und Drang* -liikkeenä tunnetun kapinallisen varhaisromantiikan ja palanneet antiikin esikuviin, mistä alkunsa saanut uusklassinen ideologia pyrki yhdistämään toisiinsa antiikin kirjalliset lajit ja romantiikan ajatukset luovasta neroudesta ja taideteoksesta orgaanisena kokonaisuutena. Tämän ideologisen kehityspyrkimyksen puolestapuhujaksi ryhtyi Saksassa Hegel ja Suomessa kansallisfilosofi J. V. Snellman (1806 – 1881).²⁷ Kirjallisuuden sisällöstä muodostui pian kansallisen kulttuurin kiistakapula ja voimakkaan kritiikin kohde. Snellman arvosteli ensimmäisessä kulttuuri- ja kirjallisuuslehdessään *Spanska Fluganissa* jyrkästi Blomqvistin väitöskirjaa, joka hänen

²⁵ Nummi 1997, 12 – 13.

²⁶ Aiheesta tarkemmin ks. Langewiesche 2003, 597 – 604.

²⁷ Lyytikäinen 2005, 25. Snellmanin kiinnostuksesta Hegeliä ja saksalaista filosofiaa kohtaan kertoo mm. Snellmanin vuosien 1840 – 1841 aikana Saksaan tekemä opinto- ja tutkimusmatka, jonka aikana hän kirjoitti Tübingenissä ehkä merkittävimmän filosofisen teoksensa *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit* (1841). Teoksen sisältämien uskonnonfilosofisten näkemysten myötä Snellman huomattiin pian myös Saksan hegeliläisten keskuudessa. Osittain Saksasta hankitun maineen siivittämänä "[e]r war der wichtigste gesellschaftliche Meinungsführer seiner Zeit in Finnland". (Lassila 1996, 62.)

mukaansa oli puutteellinen sekä muotonsa että sisältönsä suhteen.²⁸ Kyseistä vuonna 1840 julkaistua Blomqvist-arvostelua on pidetty malliesimerkkinä ”tieteellisestä arvostelusta häijyimmillään”.²⁹ Blomqvistin väitöstilaisuuden aikoihin dosentti Snellman toimi filosofisen tiedekunnan notaarina ja oli siten jo vuonna 1838 selvillä opinnäytteen perusheikkouksista, joihin vastaväittäjä professori J. G. Linsén (1785 – 1848) tulisi väitöstilaisuudessa puuttumaan.³⁰ Ei liene yllättävää, että Snellman piti Blomqvistin väitöskirjan keskeisenä heikkoutena ennen kaikkea Hegelin teosten naivin kaunistelevaa tulkintatapaa, joka erosi suhteellisen paljon arvostelijan itsensä edustamasta linjasta.³¹ Suurimmat erot koskivat patrioottisuuteen ja siveellisyyteen liittyviä kysymyksiä.³²

Snellman ei missään esitä yhtenäistä kirjallisuuspoliittista ohjelmaa tai täsmällistä määritelmää kansalliskirjallisuudesta, vaan hänen käsityksensä on abstrahoitavissa ainoastaan hänen lukuisten aihetta koskevien lehtiartikkeleidensa pohjalta. Kirjallisuushistorioitsija Kai Laitisen mukaan Snellmanin kansalliskirjallisuuden määritelmällisenä lähtökohtana voidaan pitää seuraavia väittämiä: ensimmäinen, tunnetuin ja selvin teeseistä on se, että kansalliskirjallisuus kiinnittyy kansan omaan kieleen. Snellman korosti useassa kirjoituksessaan, että kansalliskirjallisuus voi syntyä vain kansan oman kielen varaan. Toiseksi, Snellman luki kansalliskirjallisuuteen kuuluvaksi kaiken sen kirjallisen tuotannon, joka kykenee ilmentämään kansakunnalle ominaista henkistä kehitystä. Selvästi kiistanalaisempi ja tekijän tuotannosta vaikeammin tavoitettavissa oleva on määritelmä kolme, jonka mukaan kansakunta oppii oman kirjallisuutensa kautta tuntemaan omat ajatuksensa ja siten edistämään omaa tietoisuuttaan maailmasta. Tämä ’järjelliseen itsetietoisuuteen’ perustuva teesi edustaa varsin nykyaikaista kantaa, jonka mukaan kirjallisuus auttaa kansakuntaa muotoilemaan ja tiedostamaan oman identiteettinsä perustan. Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsityksen neljäntenä kriteerinä Laitinen erottaa ’snellmanilaisen heijastusteorian’, joka perustuu väitteeseen kirjallisuuden kyvystä heijastella tai kuvastaa ”totta, jaloa ja suurta” kansakunnan piirissä. Laitisen – jos kohta myös Snellmanin – ongelmaksi tosin muodostuu se, että käsitys liittyy niin tiiviisti kolmeen aikaisempaan oletukseen, että eronteko näiden välillä on käytännössä mahdotonta. Yhtä lailla kiistanalainen ja vain näennäisesti muista kriteereistä poikkeava on Laitisen esittämä viides vertailuperuste, jossa kansalliskirjallisuus tulee ”monin

²⁸ Snellmanin kriittistä ajattelutapaa on luonnehdittu sekä spekulatioon perustuvaksi järkeileväksi estetiikaksi (Tarkiainen 1906, 326) että taistelevaksi kritiikiksi, jonka perimmäisenä tarkoituksena oli kamppailla ”tuudittavaa valhetta vastaan” (Karhu 1979, 334 – 335).

²⁹ Sihvo 1971, 189.

³⁰ Sihvo 1971, 184 – 189.

³¹ Halttunen-Salosaari 1980, 112.

³² Karkama 1989, 81.

tavoin” sidotuksi kansallishengen käsitteeseen. Siinä missä Snellman ymmärsi kansan ja kansallishengen lähes yhtenäiseksi monoliittiseksi rakenteeksi, piti hän puolestaan kansallishengen ja kirjallisuuden suhdetta dialektisena. Puhuessaan ylioppilaan velvollisuuksista vuonna 1875 Snellman tähdensi, että kansalliskirjallisuus on sekä kansallishengen toiminnan korkein tuote että itse kansallishengen voimakkain ylläpitäjä. Jokaisella kansalla tuli olla sille itselleen ominainen, yksi ja jakamaton kansallishenki, mikäli se halusi muodostaa yhtenäisen valtiollisen kokonaisuuden.³³ Tämä Snellmanin kansalliskirjallisuuden kriteereihin perustuva teoreettis-hypoteettinen malli muodostaa perustan tutkimuksen komparatiiviselle osiolla, jossa vertailen Blomqvistin ja Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsityksiä toisiinsa.

Kirjallisuudenhistoriaa ja sen tutkimuksessa käytettävää ’etnografista’³⁴ menetelmää tarkastellessaan Blomqvist hyödyntää ensisijaisesti Hegelin historianfilosofiaa, mutta näistä hegeliläisistä lähtökohdista huolimatta Snellman piti Blomqvistin teosta varsin eklektisenä ja hajanaisena. On väitetty, että Blomqvist olisi pyrkinyt disputaatioissaan sovittamaan saman teorian kehyksiin useita epistemologisilta perusteiltaan erilaisia käsityksiä kansasta, kansakunnasta, historiasta ja kielestä, mihin myös Snellman kiinnitti arvostelussaan erityistä huomiota: Blomqvistin väitöskirja oli yritys ikään kuin yhdellä kertaa siirtää koko saksalainen hengenhistoriallinen tutkimustraditio Suomeen.³⁵ Lienee suhteellisen selvää, että Blomqvistin ajatteluun eivät vaikuttaneet yksistään Hegelin nationalistis-dialektiset käsitykset ’kansallisen’ luonteesta. *Principio methodi ethnographicaesta* välittyä varsin voimakas saksalaisen hengenhistoriallisen perinteen vaikutus, jonka keskeisimpiä edustajia 1700 – 1800 -luvulla olivat mm. J. G. Eichhorn, J. G. Hamann ja J. C. A. Heinroth.³⁶ Toisaalta teoksessa on selviä aristotelismiin ja antiikin tieto-oppiin viittaavia teoreettisia linjoja. Hypoteesini on se, että kyseinen kaksijakoisuus selittänee ainakin osittain Blomqvistin ajatteluun mahdollisesti sisältyviä ristiriitaisuuksia.

³³ Laitinen 1984, 56 – 62. Vrt. Nummi 1997, 14.

³⁴ Blomqvistin väitöskirja etnografisen metodin soveltamisesta yleiseen kirjallisuushistoriaan edustaa lähinnä romantiikanajan vertailevaa kirjallisuushistoriallista tutkimusta, joissa tarkasteltiin mm. kielen ja runouden suhdetta sekä kirjallisuushistorian muita yleisiä piirteitä. Blomqvistin ensisijaisena pyrkimyksenä oli selittää se, miten kirjallisuus tietyn kansakunnan eri kehitysasteilla ilmenee. (Sihvo 1971, 187.) Näin ajatellen Blomqvistin ’etnografinen’ ei viittaa nykyaikaisessa mielessä kansantieteelliseen, vaan pikemminkin historiatieteelliseen teoriaan, jonka kautta pyritään osoittamaan kansallisen sivistyksen ajallinen kehitys.

³⁵ Karkama 1989, 22.

³⁶ Lisäksi Blomqvist viittaa teoksessaan varsin usein mm. Johann Gottfried von Herderin, F. W. J. Schellingin, Karl Wilhelm Friedrich von Schlegelin ja Friedrich Ludwig Wachlerin tuotantoon, mikä on omiaan sekoittamaan teoksen tietoteoreettista yhtenäisyyttä.

1.3. Tutkimuksen tavoitteet, ongelmanasettelu ja rakenne

Edellä olen pyrkinyt pääpiirteissään hahmottelemaan eräitä tämän tutkimuksen kannalta keskeisiä teoreettisia käsitteitä ja metodisia lähtökohtia. Tarkastelen tutkimuksessa Alexander Blomqvistin oppihistoriallista ajattelua sellaisena kuin se ilmenee Blomqvistin Keisarillisen Aleksanterin yliopiston oppihistorian professuuria varten laatimassa väitöskirjassa. Käsillä oleva aate- ja oppihistoriallinen tutkimus perustuu tieteenfilosofiseen – tai tieteenhistorialliseen – tutkimusasetelmaan, jonka kautta selvitän Blomqvistin disputaation asemaa suomalaisen tieteen kentällä. Tutkimuksen ensimmäisessä analyysiosassa (luku 2) käsittelen Blomqvistin väitöskirjan kieltä ja käsitteellistä tasoa sekä käsitteenmäärittelyn muoto- ja sisältöseikkoja. Toisaalta kiinnitän huomiota Blomqvistin väitöskirjan paradigmaattiseen asemaan ja arvoon. Ensimmäisen osan keskeisenä ongelmana on ensinnäkin se, kuinka kirjallisuushistoriallinen maailmankuva ja Blomqvistin kielikäsitteet rakentuvat; toiseksi se, millainen rakenteellinen ja temaattinen ero vallitsee kirjallisuushistoriallisten kategorioiden ’uskonnollis-runollinen’ ja ’filosofis-proosallinen’ välillä ja kolmanneksi se, millainen on tutkimuskohteeksi valitun teoksen paradigmaattinen ja tiedepoliittinen asema suhteessa aikakauden hengenhistorialliseen traditioon.

Tutkimuksen toinen osa (luku 3) perustuu komparatiiviseen tutkimusotteeseen, jonka tavoitteena on paljastaa Blomqvistin ajattelun rakenteelliset erot suhteessa J. V. Snellmanin ajatteluun ja maailmankuvaan eli se, miten Blomqvistin ja Snellmanin ’kansallisen’ käsitteet ja kansalliskirjallisuuden rakentumiseen liittyvät linjaukset poikkeavat toisistaan. Keskeisenä ongelmana tällöin on ensinnäkin se, millainen oli Blomqvistin disputaation saama vastaanotto vuoden 1840 Suomessa; toiseksi se, millaisia sävyeroja Blomqvistin ja Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsityksiin erityisesti uskonnon ja kielen tasolla sisältyy ja kolmanneksi se, millaisia kirjallisia lajeja ja tyylejä kansalliskirjallisuuden tulee Blomqvistin ja Snellmanin mukaan sisältää. Luvun lopuksi luon lyhyen katsauksen Blomqvistin estetiikanluentoihin ja tarkastelen lähemmin aatehistorioitsijan käsitystä estetiikan teorian sisällöstä ja merkityksestä osana kirjallisuushistorian muodostumista.

Edellä kuvattu tutkimuksen kaksijakoinen rakenne tarjoonee kattavan käsityksen yhtäältä Blomqvistin maailmankuvasta ja toisaalta *Principio methodi ethnographicaen* vaikutuksista kansallisen tieteen kentällä. Aate- ja oppihistorioitsija Juha Mannisen mukaan erilaisten maailmankuvien tehtävänä on ylläpitää yhteiskuntien ja kulttuurien rakenteita. Tässä prosessissa ne tuottavat ja uudistavat itsensä yhä uudestaan. Vaikka myyttiseen ja metaforiseen ilmaisutapaan perustuvaa maailmankuvaa leimaa usein tietty kulttuurinen konteksti, jossa se on

syntynyt ja kehittynyt, perimmäisessä mielessä maailmankuvat pyrkivät aina heijastelemaan sekä erilaisten todellisuuskäsitystensä että uskomusjärjestelmiensä kautta kulttuurin kokonaisuutta ja edesauttamaan siten todellisuuden olennaisten piirteiden hahmottamista.³⁷ Tämän tutkimuksen perimmäisenä tavoitteena on Blomqvistin maailmankuvan ymmärtäminen edellä kuvatulla tavalla sen omassa historiallisessa kontekstissään – tai tarkemmin ilmaisten: pyrkimyksenä on Blomqvistin maailmankuvan oikeanlaisen kontekstin löytäminen.

1.4. Katsaus aikaisempaan tutkimukseen sekä tutkimuksessa käytettävään aineistoon

1.4.1. Alexander Blomqvistin tuotantoa koskeva aikaisempi aate-, kirjallisuus- ja kulttuurihistoriallinen tutkimus

Blomqvistin ajattelusta ja tieteellisestä toiminnasta on olemassa kohtalaisen vähän aikaisempaa tutkimusta. Yliopistomaailmassa tehtyjä suppeita monografiatutkimuksia ovat Hannes Sihvon vuoden 1971 *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirjassa* julkaisema artikkeli Alexander Blomqvist ja kansalliskirjallisuus, jossa Sihvo kuvailee Blomqvistin toimintaa oppihistorioitsijana, esittää lyhyen kuvauksen Blomqvistin väitöskirjan rakenteesta ja sen keskeisistä teeseistä sekä tekee joitain huomioita Snellmanin *Principio methodi ethnographicaeta* koskevaan kritiikkiin.³⁸ Vuoden 1980 *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirjasta* puolestaan löytyy Elina Halttunen-Salosaaren artikkeli J. V. Snellmanin näkemykset kirjallisuushistoriasta *Spanska Flugan* -aikakauskirjassa, jossa tekijä kuvailee Snellmanin kirjallisuuskäsitystä ja käsittelee Snellmanin kovasanaista Blomqvist-arvostelua. Artikkelissä sisältyy systemaattisen taulukon Blomqvistin esittämistä kirjallisen kehityksen aikakausista (uskonnollinen, filosofinen, opillinen) ja niihin vaikutussuhteessa olevista kulttuurielämän ilmenemismuodoista (kansallisuus, kansallinen tieto, kirjallisuuden muoto, runouden muoto, hallitseva laji).³⁹ Kirjoitus ei kuitenkaan tarjoa Blomqvistin väitöskirjan temaattisten piirteiden tutkimuksen kannalta mitään uutta, Sihvon tutkimuksesta poikkeavaa näkökulmaa. Vuoden 1989 *Aate- ja oppihistorian vuosikirja Minerva* sisältää Pekka Saarelan

³⁷ Manninen 1989, 104. Erilaisten maailmankuvien merkityksestä todellisuuden hahmottamisessa ks. myös Heidegger 2000b; Herder 1964b, 93 – 101; Karkama 1974 ja Niiniluoto 1984, 72 – 94.

³⁸ Sihvo 1971.

³⁹ Halttunen-Salosaari 1980.

artikkelin Taide ja ihanne, jossa Saarela tarkastelee Blomqvistin estetiikanluentoja erityisesti kuvataiteiden osalta. Ensimmäisenä Suomessa estetiikasta luennoinut Blomqvist perusti kyseiset luentonsa pääosaltaan Hegelin filosofian varaan ja tarkasteli esityksissään laajasti kuvataiteiden historiallista kehitystä, eri taiteenlajien luonnetta ja eroja sekä taiteen yleistä kulttuurihistoriallista merkitystä.⁴⁰ Varsin yleisluontoisessa artikkelissaan Suomalaisen kirjallisuustieteen esihistoriaa Yrjö Varpio puolestaan tyytyy referoimaan Blomqvistin väitöskirjan sisältöä pääosiltaan.⁴¹ Varpion varsinaisena tutkimuskohteena ei ole yksistään Blomqvist, vaan pikemminkin tekijän pyrkimyksenä on tarjota lukijalle johdannomainen yleissilmäys 1800-luvun alun ja puolenvälin suomalaiseen kirjallisuudentutkimukseen, mistä syystä esitys liikkuu varsin yleisellä tasolla. Samansuuntaisesti Blomqvistin asemaa aatehistorioitsijana Varpio on tarkastellut myös teoksessaan *The History of Finnish Literary Criticism 1828 – 1918*.⁴²

Edellä kuvattujen lyhyiden lähinnä artikkelimuotoisten esitysten lisäksi Blomqvistin kansalliskirjallisuuskäsitystä ja erityisesti *Principio methodi ethnographicae* -teoksen saamaa vastaanottoa on sivunnut Pertti Karkama teoksessaan *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka* (1989). Teoksensa alkupuolella Karkama tulkitsee Snellmanin *Spanska Fluganiin* kirjoittamaa Blomqvist-arvostelua, minkä lisäksi hän kiinnittää huomiota Blomqvistin ja Snellmanin 'kansallisuuden', 'kansan' ja 'kansanomaisuuden' käsitteellisiin eroihin. Karkaman ensisijaisena tutkimuskohteena on kuitenkin Snellmanin kirjallisuuspolitiikka eivätkä hänen vähäiset huomautuksensa *Principio methodi ethnographicaesta* edusta niinkään Blomqvist-tutkimusta, vaan liittyvät pikemminkin Snellmanin arvostelijakuvan rakentumiseen.⁴³ Perinteisemmän biografisen tutkimuksen keinoin Blomqvistin toimintaa lehtimiehenä ja Suomen virallisen lehden pitkäaikaisena toimittajana on puolestaan tarkastellut Hugo E. Pipping teoksessaan *Alexander Blomqvist och Finlands allmänna tidning* (1971). Pippingin tutkimus on tässä esitetyistä sivumäärältään laajin. Blomqvistin henkilöhahmoa lapsuuden, nuoruuden ja opiskeluvuosien kautta varsin laajasti taustoittavassa tutkimuksessaan tekijä sivuaa kohdehenkilönsä toimintaa kirjastonhoitajana Helsingin yliopistossa ja esittää muutamia yksityiskohtaisia huomioita mm. Blomqvistin dosentinväitöskirjasta päähuomion pysytellessä kuitenkin aatehistorioitsijan lehtimiestoiminnassa.⁴⁴

⁴⁰ Saarela 1989.

⁴¹ Varpio 1996.

⁴² Varpio 1990, 21 – 22, 24.

⁴³ Karkama 1989, 22 – 24, 28, 42, 109.

⁴⁴ Pipping 1971.

Nyt tehtävällä tutkimuksella voi olla uutuusarvoa ainakin siinä mielessä, että Alexander Blomqvistin tuotantoa, ajattelua ja erityisesti tutkimuskohteeksi valitsemaani teosta *Principio methodi ethnographicae* ei ole tarkasteltu suomalaisessa kirjallisuudentutkimuksessa tai aate- ja oppihistoriassa vertailevasta näkökulmasta käsin. Toisaalta Blomqvistin väitöskirjaa ja siihen sisältyvää metodiesitystä ei ole tutkittu osana laajempaa tieteenfilosofista paradigma-keskustelua. Käsillä oleva tutkimus tarjonnee ainakin siinä mielessä uudenlaisen tulkinnan Blomqvistin väitöskirjan asemasta tieteen kentällä, että aikaisempi tutkimus ei ole huomionnut Blomqvistin ajattelua laajemmassa kontekstissa eikä sijoittanut sitä osaksi kansainvälistä tieteenhistoriallista kehitystä. Aikaisemmasta tutkimuksesta poiketen tässä tutkielmassa huomiota kiinnitetään sekä Blomqvistin ja Snellmanin väliseen suhteeseen että Blomqvistin, Herderin ja Hegelin uskonnollis-filosofisiin käsityksiin, joiden yhteinen pohja on löydettävissä saksalaisen filosofian ja hengenhistorian perinteestä. Tämän näkökulman huomioiminen tutkimuksessa on perusteltua ainakin siinä suhteessa, että Snellman ei ollut ainoa, joka pyrki soveltamaan ja siirtämään Hegelin oppijärjestelmän osia Suomen oloihin. Päinvastoin, Karkama on esittänyt, että ”Hegelin estetiikan toi Suomeen pääasiassa Alexander Blomqvist, jonka luentoja Snellman ei kuitenkaan ollut kuunnellut”.⁴⁵

1.4.2. Pari sanaa tutkimuksen lähteistä ja muusta aineistosta

Tutkimuksen aineistona käytän Alexander Blomqvistin väitöskirjaa *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universalis adhibendae schediasma* (1838)⁴⁶, joka tarjoaa perustavanlaatuisen lähtökohdan Blomqvistin ajattelun aate- ja oppihistorialliselle tarkastelulle. Muina lähteinä hyödynnän Blomqvistin luentomuistiinpanoja sekä A. J. Sjögrenin kanssa käymää kirjeenvaihtoa, minkä lisäksi J. V. Snellmanin ’kansallisen’ luonteesta ja kansalliskirjallisuuden käsitteestä kirjoittamat sanoma- ja aikakauslehtiartikkelit tarjoavat vertailukohdan Blomqvistin ajatuksille. Tutkimukseen valitsemillani lähteillä on hieman toisistaan poikkeavat asemat. Ongelmanasettelun kannalta ensisijaisen tutkimuskohteen muodostaa Blomqvistin väitöskirja *Principio methodi ethnographicae*, joka sisältää varsin yksityiskohtaisen teoreettisen selvityksen etnografisen metodin rakenteesta ja soveltamisesta

⁴⁵ Karkama 1989, 42.

⁴⁶ Tutkimus perustuu disputaation alkuperäiseen latinankieliseen versioon. Väitöskirjan suomennos löytyy teoksesta *Yksi puu, kaksi taivasta. Suomalaisia kirjallisuusväitöskirjoja 1833 – 1847*. Toimittanut Yrjö Varpio. Suomentaneet Teivas Oksala & Reijo Pitkäranta. Helsinki: SKS 1996.

yleisessä kirjallisuushistoriassa. Toisaalta Blomqvistin säilyneistä kirjoituksista ei löydy haastatteluja, luonnosvihkoja tai muita vastaavia asiakirjalähteitä, joista voitaisiin nostaa esiin hänen työskentely- tai ajattelutapojensa kehityskulku. Tästä syystä pyrin hyödyntämään soveltuvien osien sekä Blomqvistin ja A. J. Sjögrenin koko elinajan kestänyttä kirjeenvaihtoa että Blomqvistin luentomuistiinpanoja tarkastellessani *Principio methodi ethnographicae* -teoksen kansalliskirjallisuuskäsitystä. Kysymyksenasetteluni kannalta merkittävimmät Blomqvistin luennoista ovat estetiikanluennot, jotka ovat painotukseltaan jonkin verran teoreettisempia kuin aatehistorioitsijan muut luennot.

Tutkittaessa Blomqvistin ajattelua laajemmassa tieteenhistoriallisessa ja kansallisfilosofisessa kehyksessä tutkimusaineistoon tulee sisällyttää joukko Herderin, Hegelin ja Snellmanin kirjoituksia. Sekä suomalais-kansallisen näkökulman että Blomqvistin teoksen vastaanoton kannalta tärkein näistä kolmesta on luonnollisesti J. V. Snellman. Kansallisfilosofin *Spanska Flugan* -aikakauskirjassa esittämä arvio Blomqvistin väitöskirjasta on ainoa merkittävä aikalaiskritiikki, jonka kautta on mahdollista tutkia Blomqvistin väitöskirjan vastaanottoa ja sijoittumista tieteen kentälle 1840-luvun Suomessa. Snellmanin kirjallisuuskäsitystä tarkastellessani kiinnitän sitä vastoin ensisijaisesti huomiota siihen, mitä kansallisfilosofilla oli sanottavanaan kansalliskirjallisuuden luonteesta ja rakentumisesta. Näiden syiden vuoksi olen valinnut tutkimukseen vain ne keskeisimmät Snellmanin *Spanska Fluganissa*, *Saimassa* ja *Kallavesi*-kirjallisuusliitteessä julkaisemat kritiikit ja kirjallisuusartikkelit, joilla on todellista sisällöllistä merkitystä joko Blomqvistin väitöskirjan vastaanoton tai Snellmanin oman kansalliskirjallisuuskäsitteen kannalta. Tällaisia ovat Alexander Blomqvist: *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universali adhibendae schediasma* (*Spanska Flugan*, sectio penultima 1840); *Suomi och fosterländska litteraturen* (*Saima* 1/1844); *Hämmas en nations bildning af en nationallitteratur?* (*Saima* 2/1844); *Bildningens ståndpunkt i Finland* (*Saima* 23/1844); *Det enda nödvändiga icke blott för den inhemska litteraturen* (*Saima* 24/1844); *Finnar och irokeser* (*Saima* 1/1845); *Hvad nationel bildning är* (*Saima* 2/1845); *Om finska språket såsom skriftspråk* (*Saima* 5/1845); *Kan ett folks bildning nedsättas derigenom, att dess språk göres till bildningens?* (*Saima* 6/1845); *Angående svenska nationallitteraturen* (*Saima* 21 – 23/1845) ja *Inhemska litteratur* (*Kallavesi* 1 – 5/1845).

2. *Principio methodi ethnographicae* tieteenfilosofisessa kentässä

Alexander Blomqvistin väitöskirja *Principio methodi ethnographicae* tarjoaa mahdollisuuden tarkastella suomalaisen kirjallisuustieteen metodologista kehitystä 1800-luvun alkuvuosikymmeninä. Teos sisältää sekä muotonsa että sisältönsä puolesta varsin selvän käsityksen siitä, miten Hegelin historianfilosofiset ideat ja saksalainen hengenhistoriallinen eetos siirtyivät Suomen tieteen kansallisiin tarpeisiin. Tieteenfilosofia ja sen alakäsitteeksi luettava tieteenhistoria nähdään yleensä universaaleina tutkimustraditioina, jotka selvittävät tieteen yleisiä kehitysnäkymiä. Seuraavassa tarkastelussa noudatan tätä universaaliuden ajatusta ja otan lähtökohdaksi sen, että Blomqvistin disputaatio on ennen kaikkea tieteen kansainväliseen perinteeseen sisältyvä esitys, jonka tarkoitus on kuvata kirjallisuushistoriallisen metodin kehitystä yleisellä tasolla. Toisaalta Blomqvist tulkitsi Schlegelin, Hegelin ja Herderin oppeja suomalais-kansallisesta näkökulmasta käsin, mikä jätti teokseen paikoin joitain omaperäisiä piirteitä.

2.1. *Etnografisen metodin rakenteelliset lähtökohdat*

Lähtiessäni tarkastelemaan Blomqvistin esittämän etnografisen metodin perusteita suuntaan huomion aluksi sekä kirjallisuushistoriallisen maailmankuvan historiografisiin lähtökohtiin että käsitykseen tieteen kielestä ja sen diakronisesta kehityksestä. Yhtäläisen luonteensa vuoksi näitä kahta ei ole mielekästä käsitellä erillisinä osina, vaan pikemminkin ne muodostavat yhdenmukaisen perustuksen Blomqvistin kirjallisuushistorialliselle ajattelulle. Seuraavassa teen aluksi joitain huomautuksia kirjallisuushistoriallisen maailmankuvan tematiikasta ja rakenteellisista ehdoista, minkä jälkeen siirryn analysoimaan 1800-luvun käsittehistoriaa.

2.1.1. Kirjallisuushistoriallisen maailmankuvan tuottaminen

Laus Historiae Litterariae conditae summo, ut nobis quidem videtur, jure tribuenda est Aristoteli, qui non tantum inter Graecae gentis scriptores primarium obtinet locum, sed qui posterioris aetatis neminem fere sibi habuit parem, nedum superiorem. Nam in operibus ejus, quae adhuc exstant,

multa obveniunt ad historiam litterarum vetustatis, et praesertim philosophiae pertinentia; indicant quoque tituli librorum plurium deperditorum, Aristotelem his rebus operam navasse peculiarem, quare neque possumus, quin iactura horum librorum magis etiam doleamus.⁴⁷

Kyseinen Alexander Blomqvistin disputaation *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universali adhibendae schediasma* (1838) aloittava huomautus sisältää käsityksen siitä, missä kulttuurihistoriallisessa kontekstissa tekijä oletti kirjallisuushistorian ideologisen perustan sijaitsevan. Schlegelin teokseen *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1816) nojautuen Blomqvist toteaa, että ”Aristoteles ist der Inbegriff des Griechischen Wissens. [– –] Geister, welche die ganze Erfahrung ihres Zeitalters so umfasst, und wissenschaftlich beherrscht hatten, bietet die Weltgeschichte nur noch wenige dar”.⁴⁸ Blomqvist pitää Aristotelesta sekä kirjallisuudentutkimuksen että kielitieteen (*τέχνη γραμματική*) perustajana, mikä avaa näkökulman kirjallisuushistoriallisen ja kielitieteellisen tutkimusperinteen diakronisiin yhtäläisyyksiin. Aleksandriassa harjoitettiin pitkään lähes yksistään varhaisempien kirjallisten teosten tutkimukselle ja selittämislle perustunutta filologiaa. Tämän yhteyden myötä Aristoteleella oli historiallisen tiedon jokaiseen osa-alueeseen ratkaiseva ja myönteinen vaikutus.⁴⁹ Aristoteleen merkitys erilaisten humanististen ja yhteiskuntatieteellisten tutkimusalojen kehityskulussa tulee ymmärrettäväksi, mikäli huomioidaan hänen osuutensa aksiomajärjestelmän luojana. Aksiomaattisessa mallissa teorian kaikki väitteet ja premissit ikään kuin tiivistetään joukoksi peruslauseita tai aksiomia, joista voidaan loogisesti johtaa kaikki muut kyseisen teorian väitteet eli teoreemat. Tällä tavoin syntyneet peruslauseet tulisi esittää käyttämällä yksinkertaisten loogisten lauseiden lisäksi vain kyseessä olevan järjestelmän määrittelemättömiä peruskäsitteitä.⁵⁰ Kyseinen malli oli ensimmäinen systemaattinen yritys saavuttaa tieteellisen päättelyn rakenne kokonaisuudessaan. Aristoteleen ’intuitiiviseksi induktioksi’ kutsutussa menetelmässä jää kuitenkin epäselväksi se, tulisiko tieteen peruslauseet ymmärtää käsitteellisiä totuuksia vai faktuaalista sisältöä omaavina väitteinä.⁵¹ Tieteenhistoriassa ensin mainittua näkökulmaa ovat edustaneet rationalistit ja jälkimmäistä näkemystä empiristit.⁵² Laadullisessa tutkimuksessa rajan vetäminen empirismin

⁴⁷ PME, 1 – 2.

⁴⁸ PME, 1.

⁴⁹ PME, 2 – 3.

⁵⁰ Niiniluoto 1997, 209 – 210.

⁵¹ Niiniluoto 1983, 118 – 119.

⁵² Tieteenfilosofi Karl R. Popperin (1902 – 1994) mukaan kartesiolainen käsitys perustui siihen, että voimme rakentaa selittäviä teorioita tieteessä ilman vetoamista kokemukseen, vain järkeämme käyttämällä, koska jokaisen rationaalisen lauseen – eli sen, joka näyttäisi parhaiten selittävän tarkasteltavana olevan ilmiön – täytyy olla paikkansapitävä kuvaus tosiasioista. Tämä on lyhyt hahmotelma siitä, mitä filosofian historia on nimittänyt

ja rationalismin välille on siinä mielessä ongelmallista, että laadullinen tutkimus ei useinkaan perustu selvästi vain joko empiirisen evidenssin esittämiseen tai tutkittavana olevan ilmiön käsitteellis-rationaaliseen määrittämiseen.

Blomqvistin mukaan kirjallisuushistoria oli vielä 1800-luvulla kohtuullisen uusi tieteenala, ja vaikka sitä menneinä vuosisatoina olivat ansiokkaasti käsitelleet tuotannoissaan mm. L. Wachler, J. G. Eichhorn ja C. A. Heumann, sen enempää sopivaa esikuvaa kuin tyydyttäviä metodisia apuneuvojakaan ei ollut helposti saatavilla.⁵³ Blomqvistin oli tarkoitus käsitellä väitöskirjassaan kirjallisuushistoriallisen maailmankuvan muodostumista erityisesti niin sanotun etnografisen metodin avulla, jota oli yleisesti sovellettu kirjallisuushistoriaan ja jota Wachler oli käyttänyt omissa kirjallisuushistoriallisissa tutkimuksissaan.⁵⁴ Varhaisen historiakäsityksen lähtökohtana oli kreikan kielen sana ἱστορ juuresta ἵσθημι (= εἶδω). Sekä Wachlerin että Blomqvistin käsitys historian luonteesta perustui tähän etymologiseen perustaan, jonka mukaan ”denotatque adeo scientiam quasi ante oculos positam”.⁵⁵ Näin muodostetun kontekstin, kirjallisuushistoriallisten sisältöjen ja maailmankuvan kannalta merkittäväksi muodostui käsitys siitä, että historia koski yksinomaan järjen ja vapaan tahdon omaavaa ihmistä. Ihmiselämän erityisyyteen ja ihmisen luomaan kulttuuriin sidottua vaatimusta Blomqvist tähdensi toteamalla, että

Argumentum sive elementum reale historiae constituunt *Facta*, quare etiam vulgo statuunt, historiam esse fidelem expositionem vel narrationem factorum. Factum vero nihil aliud est, nisi realis significatio vel manifestatio voluntatis rationalis, quae soli homini contigit; neque enim de *factis* naturae vel brutorum animalium quemquam locutum fuisse novimus. Hinc patet quoque soli

'rationalismiksi'. Vastoin tätä teoriaa empirismi taas väittää, että vain kokemukseen nojautumalla meidän on mahdollista ratkaista se, onko jokin tieteellinen teoria tosi vai epätosi. Empirismin mukaan yksin puhdas järkeily ei koskaan voi vahvistaa faktuaalista totuutta, vaan tähän tarkoitukseen on käytettävä havaintoja ja kokeita. (Popper 1963, 324.) Tieteellisen rationalismin ongelmista ja mahdollisuuksista ks. myös Carnap 1974, 259 – 261.

⁵³ Blomqvist mainitsee kirjallisuushistorian kehitykseen vaikuttaneina niminä 1700-luvulta Eichhornin ja Wachlerin lisäksi mm. M. Denisin ja D. G. Andrésin sekä 1500 – 1600 -lukujen historioitsijoista nimet J. Jonsius, P. Lambecius, D. G. Morhof, B. G. Struve, N. H. Gundling, C. A. Heumann, J. A. Fabricius ja G. C. Hamberger. Aatehistorioitsija näyttää olleen varsin hyvin perillä edustamansa tieteenalan historiallisesta kehityksestä ja sen keskeisimmistä tutkijoista, mutta ei juuri anna arvoa 1500 – 1600 -lukujen historioitsijoille. Blomqvistin mukaan heistä kukaan ei onnistunut työssään täydellisesti, mikäli arviointiperustaksi otetaan metodinen kompetenssi ja tieteellisen kriittisyyden vaatimus. Heillä oli varsin erilaiset käsitykset yhtäältä kirjallisuuden historian päämääristä ja sisällöistä ja toisaalta sen oikeasta esitystavasta ja hyödyllisyydestä, minkä lisäksi heidän keskuudessaan ei vallinnut kiistatonta yksimielisyyttä tieteenalan nimestä. Alkuvaiheessa kirjallisuushistoriasta käytettiin mm. nimityksiä *historia litteraria*, *historia litterarum*, *historia scientiarum et artium*, *historia eruditorum*, *historia eruditionis*, *historia litteraturae* ja *historia culturae litterariae*. Tämä kaikki riitti Blomqvistin mukaan osoittamaan sen, ettei kirjallisuuden historia vielä ollut niin loppuunkäsitelty tieteenala, että sen perimmäisestä luonteesta käytävä keskustelu olisi täytynyt leimata täysin turhaksi. (PME, 5 – 7.)

⁵⁴ PME, 7 – 8.

⁵⁵ PME, 10.

homini, ratione atque libera voluntate praedito, convenire historiam, quam igitur jam definire possumus *fidelem narrationem factorum humanorum*.⁵⁶

Yleisen määritelmän mukaan historia on luotettava kuvaus ihmisen luomista artefakteista. Siitä huolimatta, että historian sisällöllisinä peruselementteinä voidaan pitää aikaansaannoksia eli faktoja, pelkkä luettelo ihmisen luomuksista ei vielä ansaitse historian nimeä. Voimme luetella juurta jaksain jonkun ihmisen teot ja toiminnan kronologisesti oikeassa järjestyksessä, mutta tällaista luetteloä ei sittenkään tule nimittää historiaksi. Samalla tavalla kuin eivät kaikkien kansalaisten elämäkertatiedot yhdeksi teokseksi koottuna muodosta valtakunnallista historiaa, emme myöskään voi ajatella, että yksittäisten valtioiden erillisistä historioista koostuvaa kokoelmaa voitaisiin kutsua yleishistoriaksi. Blomqvistin mukaan erilliset faktat eivät näet muodosta historiaa sen enempää kuin yksittäiset atomit maailmaa. Tässä Blomqvist seurasi aatehistoriallisesti Hegeliä, joka vaati teoksessaan *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833) historiallisten tapahtumien liittämistä yhdeksi yhtenäiseksi kokonaisuudeksi ja painotti, että ”[s]ie [die Geschichte der Philosophie] fängt da an, wo der Gedanke rein hervortritt, wo er allgemein ist, und wo dieses Reine, dies Allgemeine das Wesentliche, Wahrhafte, Absolute ist, das Wesen von Allem”.⁵⁷ Blomqvistin mukaan ”intellektuaalisen elämän hedelmistä” koostuva kirjallisuushistoria – merkittävimpiä aineosinaan itse kirjalliset teokset – jäisi aineistoltaan kovin puutteelliseksi ja teknisesti epätäydelliseksi, mikäli se tyytyisi esittelemään kirjallisuudenhistoriaa vain sanan suppeassa merkityksessä. Kirjallisten tuotosten luetteloiminen ja ylöskirjaaminen sellaisenaan oli pikemminkin kirjallisuushistorian osa-alueena tai aputieteenä pidettävän bibliografian (*bibliographicae*) kuin varsinaisen kirjallisuushistorian tehtävä.⁵⁸

⁵⁶ PME, 11.

⁵⁷ Hegel 1940, 224. Saksassa oli virinnyt jo 1770-luvulla halu kirjoittaa sellainen kirjallisuushistoria (*eine Universal-Litterärhistorie*), joka voisi yhdistää laajaksi kokonaisuudeksi kaikki tieteet ja taiteet, oppineisuuden koko kirjon sekä ihmisjärjen historian sen laajimmassa, rikkaimmassa loistossaan siten, että kaikki kirjoitushetken mennessä syntyneet kirjalliset artefaktit ja muut kulttuurielämän tuotteet olisi mahdollista saattaa samanaikaisen vertailevan tarkastelun alaiseksi. (Fohrmann 1994, 578.) Tällaiseen kokonaisnäkemukseen pyrki myös Hegel omassa spekulatiivisessa historianfilosofiassaan.

⁵⁸ PME, 25 – 26. Ilmeisesti väitöskirjansa innoittamana Blomqvist esitteli bibliografisen kuvauksen ylittävää, monitahoisempaa kirjallisuushistoriallista käsitystään laajemmin mm. *Föreläsningar öfver Inledning till Litteraturhistoria* -luennoillaan vuonna 1846. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10.) Perusidean väitöskirjansa metodisesti laaja-alaiseen näkökulmaan hän oli löytänyt J. G. Eichhornin runoutta, kaunopuheisuutta ja yleisen kirjallisuushistorian kirjoittamista käsittelevästä teoksesta *Geschichte der schönen Redekünste in den neuern Landessprachen* (Göttingen 1807): ”Da nun kein Gelehrter, auch von noch so grossen Sprachtalenten, im Stande ist, sich eine solche Kenntniss von allen Europäischen Sprachen zu erwerben, so ist auch keiner im Stande, in einer allgemeinen Geschichte der Litteratur eine Geschichte der Poesie und Beredsamkeit aller gebildeten Europäischen Nationen *selbständig* zuentwerfen. Sie kann nur durch die Beyträge mehrerer Gelehrten erwachsen, die sich in die Arbeit theilen”. (PME, 25.)

Hegeliin nojautuen Blomqvist korosti historiallisen tiedon tuottamisessa sitä, että historioitsijan ei tullut ottaa huomioon vain niitä osatekijöitä ja ilmauksia, joita tiettyinä historiallisena hetkenä oli tehty tai sanottu, vaan myös ja ennen kaikkea se, millä tavoin jokin asia historiassa oli tuotu ilmi puhutun tai kirjoitetun kielen ilmaisuna. Blomqvistin väitöskirjassa korostuu näkökanta, jonka mukaan tapahtumia voidaan tarkastella erillisinä ja toisistaan irrallisina vain abstraktissa ajattelussa. Jotta historia saattoi olla Ciceron vaatima ”aikojen todistaja” ja ”elämän muisti”, sen oli ehdottomasti tarjottava eri aikakausista ja elämästä todellinen kuva ja oltava elämän itsensä ”peili” (*θεωρία*).⁵⁹ Kirjallisuushistoriallinen maailmankuva ei merkinnyt Blomqvistille vain historiallisen tiedon systemaattista ylöskirjaamista tai tiettyjen faktatietojen luettelointia, vaan samalla myös historiallisen tiedon esteettisen arvon tunnistamista ja esilletuomista. Tyylillisesti Blomqvistin väitöskirja itsessään noudattaa tieteellisen esityksen muotoa ja on siten samalla luomassa käsitystä siitä, millainen historiatieteellisen esityksen tuli 1830-luvulla olla. Pääpiirteissään tämä tarkoitti erilaisten yksittäisten elementtien yhdistämistä laajemmaksi kokonaisuudeksi. Näin syntyvässä ”induktiivisessa” kokonaisnäkemyksessä korostui historiallinen kuvaus, joka kirjallisuuden jonkin yksittäisen osa-alueen sijaan pyrki huomioimaan valtiollisen, poliittisen, teologisen ja muun kulttuurisen toiminnan osana kirjallisuushistorian muodostumista.⁶⁰

Principio methodi ethnographicae kytkeytyy laajaan historiateoreettiseen perspektiiviin, jossa ihmisen menneisyyden tekoja ja toimintaa tulee tulkita kokonaisuuden kautta. Tällöin kirjallisuus on historiallista ensinnäkin siksi, että sillä on oma erityinen Homeroksesta aina moderneihin klassikoihin ulottuva historiansa, jota säätelevät sen omat erityiset lainalaisuutensa (*sisäinen jatkuvuus*), ja toisaalta siksi, että se kytkeytyy omaan historialliseen kontekstiinsa, joka saa muotonsa ihmisten toiminnasta ja ajattelusta (*ulkoinen määräytyneisyys*).⁶¹ Blomqvistin konseptiossa korostuu saksalaisesta hengenhistoriasta ja

⁵⁹ PME, 12 – 13. Hegelin mukaan historian esitystä voidaan kutsua myös ’reflektoivaksi’, jolloin se ei ole suhteessa niinkään johonkin tiettyyn historialliseen aikaan, vaan ennen kaikkea nykyisyyteen (omasta historiallisuudestaan käsin). Historiankirjoitukselta vaadittavassa kokonaisnäkemyksessä tulisi tällöin esittää yksityiskohtia tietyn kansan menneisyydestä siten, että ’henki’ sitoo ne yhdeksi kokonaisuudeksi. Toisaalta Hegel vaatii historiankirjoitukselta kriittisyyttä: ”Die dritte Weise der reflektirten Geschichte ist die kritische: sie ist mehr Geschichte der Geschichte, Beurtheilung der Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit”. Tällöin kriittisyys on sen välimatkan osoittamista, miten asiat olivat ennen ja miten ne ovat nyt. (Hegel 1837, 6 – 10.) Hegelin spekulatiivista historianfilosofiaa on arvosteltu piittaamattomuudesta tosiasioita kohtaan, mutta toisaalta sen pyrkimyksenä ei ole ollut tosiasioiden kerääminen, vaan niiden filosofinen tulkinta, jolloin historialliset tosiasiat ovat ennen kaikkea päätelmiä. (Hyrkkänen 1993, 50.)

⁶⁰ Luennoidessaan vuonna 1843 draamakirjallisuuden historiaa Blomqvist oli jo täysin vakuuttunut siitä, että tietyn valtion sekä poliittisissa että uskonnollisissa organisaatioissa voitiin nähdä samansuuntainen ideologinen kehitys, määrätty ajatuksellinen yhteys ja mentaliteetti, joka oli ominaista sen kulttuurille laajasti ja takasi yhteiskunnallisten instituutioiden kytkeytymisen kokonaisuutena osaksi kansallista ajattelutapaa. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10: Den dramatiska litteraturens historia.)

⁶¹ Kirjallisuuden sisäisen jatkuvuuden ja ulkoisen määräytyneisyyden suhteesta ks. Lehtonen 1989, 143.

erityisesti Herderin ajattelusta periytyvä monistinen eetos, jossa ihminen luonnon osana eroaa eläimistä siinä, että kun eläimillä on ympäristö (*Umwelt*), johon ne kuuluvat ja jossa ne toimivat, rakentaa ihminen itselleen maailman (*Welt*), johon sisältyy huomattavan suuri merkitysavaruus ja erilaisten historiallisten kontekstien yhteys.⁶² Hegeliläisessä järjestelmässä tällaista ajatusta on pyritty ilmaisemaan käsitteellä 'maailmanhenki' (*Weltgeist*), jonka kautta tietty aikakausi ilmentää itseään ja joka määräytyy sen omista kulttuurisista lähtökohdista käsin.

Blomqvistin historia- ja kirjallisuustieteellisen maailmankuvan peruslähtökohtana voidaan pitää käsitystä, jonka mukaan historian tulee tarkastella elämää sellaisena kuin se ilmenee "todellisuudessa" eikä sellaisena kuin sen pitäisi ilmetä. Jotta tällainen – yhtäältä puhdasoppiseen rankelaisuuteen ja toisaalta Humen giljotiiniin viittaava – näkökulma voisi toteutua, tulisi Blomqvistin mukaan historiallisissa tutkimuksissa korostaa ihmiselämän jatkuvaa "sarjallisuutta" ja siihen liittyvää kuvausta itse ihmiselämän kehityksestä (*evolutionis ipsius vitae humanae expositio*), sillä historian nimen ansaitsee vain sellainen tapahtumakuvaus, joka osoittaa tapahtumien paikan niiden jatkuvassa kehityskulussa.⁶³ Toisaalta tällaisen historiatietoisuuden tulee ottaa huomioon myös historiallisen kehityskulun ajallinen ulottuvuus. Blomqvistin mukaan ihmiselämä on erilaisista yksittäisistä historiallisista tapahtumista koostuva kokonaisuus, jota ei voi kuvata paikalleen jähmettyneenä tilana, sillä historian tärkein tehtävä on "exponat ipsam vitae evolutionem per varia momenta temporis".⁶⁴ Tämän käsityksen mukaan elämä pysyy aina yhtenä ja samana, vaikka sen ilmenemismuodot vaihtelevat historiallisesti, mistä syystä jokaista yksittäistä tapahtumaa tulee kuvata 'elävänä tapahtumana' (*vivum factum*).⁶⁵

Blomqvist oli täysin tietoinen siitä, että historiankirjoitus ei voinut yhdellä yrittämällä ongelmattomasti saavuttaa lopullista kehitystasoaan, jonka myötä se olisi ollut täydellinen sekä muotonsa että sisältönsä suhteen, vaan kehityskulkunsa aikana se joutui läpikäymään useita erilaisia historiankirjoituksen asteita eli "lajeja" (*plura genera historiographiae*). Blomqvist tähdentää, että historiankirjoitus kykenee jokaisessa kehitysvaiheessaan ilmaisemaan luontaisen taiteellisuutensa siten, että se soveltuu ehdottoman täydellisesti historiankirjoituksen senhetkiseen ihanteeseen (*ideale*). Täydelliseksi kehittynyt historiankirjoitus puolestaan edustaa kansakunnan kulttuurin huipennusta, mikä esimerkiksi Kreikassa tapahtui

⁶² Saariluoma 2006, 193. Herderin historiallisen metodin ongelmista ks. Saariluoma 2006, 198 – 200. Kulttuurin olemuksesta sekä ihmisen ja eläimen eroista ks. Herder 1964d, 59 – 84.

⁶³ PME, 13 – 14.

⁶⁴ PME, 15.

⁶⁵ PME, 15.

samanaikaisesti filosofian ja draamarunouden kanssa. Blomqvistin mukaan yhdenkään kansakunnan ei ole onnistunut harjoittaa menestyksellisesti historiaa ilman, että se olisi samalla ollut täysin tietämätön filosofiasta.⁶⁶ Ennen kaikkea tämä johtuu siitä, että

Historia nimirum, ut bene dixit Fr. Schlegel, habenda est quasi conscientia sui cujusvis populi. Summum autem, quod jam novimus, historiographiae genus, scil. *teleologicum*, est mere philosophicae naturae, totumque ad nostram pertinet aetatem. Quibus rebus, ut nobis videtur, satis ostenditur quomodo factum sit, ut paucissimi historicorum summam historiae dignitatem perspexerint, quamvis historiographiae antiquis haud minus ac nostris temporibus innumeri fere semet dederint. Hinc quoque justissimae querelae de neglecto vel perverse intellecto historici officio commotae.⁶⁷

Schlegelia mukailleen Blomqvist toteaa, että historiaa voidaan pitää eräänlaisena kansakunnan omanatuntona. Historiankirjoituksen korkeatasoisimpana lajina taas tulee pitää teleologista historiankirjoitusta, joka on luonteeltaan puhtaasti filosofinen ja kuuluu yksinomaan ”meidän aikaamme”. Nämä seikat riittävät osoittamaan, että vaikka historiankirjoittamisen harjoittajia on ollut lukematon määrä sekä antiikin aikana että meidän päivinä, vain aniharvat historioitsijat ovat ymmärtäneet historian tieteellisen arvon. Useissa tapauksissa historioitsijan tehtävä on laiminlyöty tai ymmärretty muuten väärin. Kokonaisuutena tarkastellen Blomqvistin historiatietoisuus perustui järjestelmään, jossa historia ei toista itseään, vaan rakentuu yksittäisistä, identifioitavissa olevista tapahtumista. Tässä laajaan kontekstointiin perustuvassa systeemissä yksittäisellä tapahtumalla tai teoksella tulee nähdä vaikutussuhde järjestelmän muihin osiin. Blomqvist korosti varsin voimakkaain hegeliläisin painotuksin, ettei mitään kirjallisuuden historiallista tuotetta tullut tarkastella sellaisenaan, ikään kuin kokonaisuudesta irrallisena oliona, vaan se sai merkityksensä vain laajempaan asiayhteyteen suhteutettuna.

2.1.2. Blomqvistin käsitys kielestä ja sen kehityksestä

Aristoteleen klassisen muotoilun mukaan ihminen on olemukseltaan elävä olento, jolla on *logos* eli järki. Tämä määritelmä on kanonisoitu länsimaisen filosofian perinteessä siten, että ihmistä on pidetty järkeä käyttävänä elävänä olentona (*animal rationale*), mikä erottaa hänet

⁶⁶ PME, 16 – 17.

⁶⁷ PME, 17 – 18.

muista eläimistä. Näin kreikankielinen sana *logos* käännettiin alun pitäen järjeksi tai ajatteluksi, mutta Hans-Georg Gadamerin määritelmän mukaan sen voidaan ymmärtää tarkoittavan myös kieltä. Gadamer painottaa, että kieli ei kuulu välineisiin, joilla tietoisuus hankkii tietoa ulkomaailmasta eikä se toisaalta ole instrumentti, joka olisi rinnastettavissa merkkiin tai työvälineeseen: vaikka erilaisten teknisten ja tiedollisten instrumenttien käyttö kuuluu ihmisen perimmäisiin ominaisuuksiin ja hänen alkuperäisimpiin luonteenpiirteisiinsä, olisi väärin rinnastaa sanojen ja työvälineiden käyttö toisiinsa, sillä ihmistä ei voi pitää maailman kanssa vastatusten olevana tietoisuutena, joka ikään kuin kielettömästä olotilasta käsin tarttuisi keskinäisen ymmärtämisen välineisiin. Päinvastoin, Gadamer tähdentää, että kaikessa tietokyvyssä ja tietämyksessä itsestämme ja maailmasta olemme aina jo oman kieleemme ympäröimiä.⁶⁸ Tällainen kielen ja maailman ykseyttä korostava ”hermeneuttinen” tulkinta on löydettävissä myös Blomqvistiltä, jonka mukaan ihminen ilmaisee rationaalisen luontonsa ennen kaikkea kielessä eli puheessa⁶⁹, joka on yksinomaan järjen ulkoinen ilmentymä.⁷⁰ Kielen syntyprosessin ja historiallisen rakentumisen spontaania luonnetta Blomqvist kuvailee toteamalla, että

Lingua vel sermone rationalem naturam suam in primis significat homo, estque, ut jam supra diximus, oratio nihil nisi forma externa rationis. Valde quidem agitata est quaestio, utrum sermo habendum sit donum divinitus nobis datum, an ab ipso homine sit inventus, quae tamen non tantum supervacanea, sed potius omnino absurda videtur; historiae saltem ope quaestio illa numquam solvi potest, neque sanus quisquam, ut quidem nos putamus, contendet linguam quandam esse inventam quasi ratione inita et subducta, vel ut systema ad regulas jam ante positas exstructum; nulla enim lingua jam ab initio fuit perfecta vel omnibus partibus absoluta, sed sensim et per gradus pervenit ad majorem perfectionem. Accuratius vero rem perpendenti facile patebit, neminem posse aliquid cogitare, nisi certa quadam lingua, h. e. neminem absolute cogitare, sed cogitationem, ubi clara et perspicua est, semper induere formam sermonis vel verborum.⁷¹

⁶⁸ Gadamer 1986a, 146 – 149. Subjektin ja maailman kielellisestä suhteesta, *logos*-käsitteen historiallisesta tulkinnasta ja ymmärtämiskyvyn kielellisestä rakentumisesta ks. myös Heidegger 1986, 32 – 34, 76 – 83, 160 – 167 ja Husserl 1995, 33 – 39.

⁶⁹ Blomqvist oli tutustunut Ciceron teokseen *De oratore* I, 8: ”Olemme eläimiä korkeatasoisempia ehkä eniten juuri siksi, että voimme keskustella keskenämme ja kykenemme ilmaisemaan ajatuksemme sanoin”, mutta ennen kaikkea aatehistorioitsijaan lienee vaikuttaneet Herderin teokset *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) ja *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784 – 1791), joissa voidaan havaita Ciceron muotoilua syvemmälle meneviä ajatuskulkuja ihmisen rationaalisen luonnon ja kielen suhteesta.

⁷⁰ PME, 38.

⁷¹ PME, 38 – 40.

Tässä Blomqvistin kielikäsitystä koskevassa pohdinnassa painottuu ajatus siitä, että mikään luonnollinen kieli ei ole muodostunut ikään kuin harkinnanvaraisesti joihinkin tiettyihin ennalta määrättyihin sääntöihin perustuvana järjestelmänä. Mikään kieli ei tämän käsityksen mukaan ole ollut historiansa alusta saakka täydellinen tai joka suhteessa lopullinen, vaan se on kehittynyt vähitellen asteittain kohti suurempaa täydellisyyttään. Toisaalta edellä esitetystä lainauksessa tiivistyy ajatus siitä, että ihminen ajattelee aina jollain tietyllä kielellä, tiettyihin kielellisiin muotoseikkoihin – luonnolliseen puheeseen ja sanoihin – perustuvan ilmaisutavan puitteissa, mistä syystä ajattelu ei perimmäisessä mielessä koskaan voi olla ”absoluuttista” (*absolute cogitare*) ja kaikenkattavaa. Filosofin Martin Heidegger (1889 – 1976) on kiinnittänyt huomiota siihen, että ”[d]ie Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des In-der-Welt-seins”.⁷² Tällöin siihen voidaan – eräänlaisina ’konstitutiivisina’ momentteina – laskea kuuluviksi ensinnäkin se, mistä on puhe, toiseksi puhuttu sana sellaisenaan, kolmanneksi kommunikaatio ja neljänneksi puhutun kielen tyylilliset piirteet ja argumentin vahvistus. Heideggerin mukaan nämä eivät ole ominaisuuksia, jotka voitaisiin vain empiirisesti koota kielen elementeistä, vaan ne ovat ”täälläolon olemismuotoon” juurtuneita eksistentiaalisia piirteitä, jotka ontologisesti vasta mahdollistavat kielen toteutumisen ja olemassaolon. Tällaisissa yrityksissä tavoittaa kielen olemus kokonaisuudessaan tulee siten aina huomioida kommunikaation idea, kielen ilmausten suhteellisuus, merkkien symboliset muodot, kielen sopimuksenvaraisuuteen perustuvat konventiot sekä semanttisten merkityserojen muodostuminen.⁷³ Merkin sekä sen mielen ja merkityksen suhdetta lähemmin tarkasteltaessa voidaan Gottlob Frege (1848 – 1925) mukaillen todeta, että tiettyä merkkiä vastaa määrätty mieli ja tätä taas määrätty merkitys, mutta yhdellä merkityksellä (tai oliolla) voi olla useampia merkkejä. Sitä tietty merkitys tai mieli saa erilaisia ilmauksia eri kielissä, mutta myös yhden ja saman kielen puitteissa.⁷⁴ Koska kielellisen merkin ilmenemismuoto eli sen ulkoinen olemus on osa merkin semanttista sisältöä, tulee absoluuttinen ajattelu Blomqvistin tarkoittamalla tavalla mahdottomaksi.

⁷² Heidegger 1986, 162.

⁷³ ”Alle Rede über..., die in ihrem Geredeten mitteilt, hat zugleich den Charakter des *Sichausssprechens*. Redend spricht sich Dasein *aus*, nicht weil es zunächst als ’Inneres’ gegen ein Draußen abgekapselt ist, sondern weil es als In-der-Welt-sein verstehend schon ’draußen’ ist. Das Ausgesprochene ist gerade das Draußensein, das heißt die jeweilige Weise der Befindlichkeit (der Stimmung), von der gezeigt wurde, daß sie die volle Erschlossenheit des In-Seins betrifft. Der sprachliche Index der zur Rede gehörenden Bekundung des befindlichen In-Seins liegt im Tonfall, der Modulation, im Tempo der Rede, ’in der Art des Sprechens’. Die Mitteilung der existenzialen Möglichkeiten der Befindlichkeit, das heißt das Erschließen von Existenz, kann eigenes Ziel der ’dichtenden’ Rede werden”. (Heidegger 1986, 162 – 163.)

⁷⁴ Frege 1997, 42.

Principio methodi ethnographicaen kieli perustuu yhtäältä eksakteihin, tarkasti määriteltyihin tieteellisiin käsitteisiin ja toisaalta varsin tavanomaisiin arkikielen ilmauksiin. Disputaatio tarjoaa varsin selvän historiallisen esimerkin siitä, että tieteiden yhtenäiskielessä erittäin täsmällisesti muotoiltujen lauseiden ja ilmausten määrää on – nykykäsityksen mukaan – jatkuvasti lisättävä, jotta tutkimustyö edistyisi. Tämä johtuu siitä, että mikään tieteen yhtenäiskielen ilmaus ei voi olla täysin täsmällinen, koska periaatteessa kaikki ilmaukset voidaan palauttaa lauseisiin, jotka ovat tyypillisiä arkikielessä tavattaville epätasällisille protokollalauseille. Hyvänä esimerkkinä tästä voidaan mainita historiallinen arkikieli, joka sisältää epätasällisiä, analysoimattomia ja metafysisiä ilmauksia. Tilannetta ei juuri muuta toiseksi se, että tietyt eksaktit tieteet ovat pyrkineet luomaan fysikalistisen edistyneen tiedekielen, joka voisi rakentua alusta lähtien metafysiikasta vapaaksi.⁷⁵ Mahdottomuus saavuttaa puhtaista atomilauseista rakentuva, täydellisiin universaaleihin merkityksiin perustuva tieteen ideaalikieli pätee myös Blomqvistin käsitykseen puheesta, joka on järjen välitön ilmentymä ja sellaisena järjen ehdoton ja synnynnäinen muoto. Blomqvistin mukaan

Occurrunt quidem innumerae fere hujusmodi formae, inter se quam maxime variantes; valde tamen erraret, qui dissimilitudinem linguarum ex sola varietate locorum, vel aliis quibusdam rebus externis explicare vellet, quia semper recordari debemus, linguas proficisci ex animo libertatis participe, nec non, prout manifestationem rationis individuae, vim quoque individualitatis semper servare debere.⁷⁶

Kyseisiä kielellisiä muotoja voidaan tavoittaa lähes lukematon määrä ja ne vaihtelevat keskenään suuresti. Toisaalta kielen ilmimuotoa tarkasteltaessa olisi kuitenkin virheellistä selittää kielten erilaisuus pelkästään alueellisilla eroilla tai joillain muilla ulkoisilla seikoilla, sillä eri kielet ovat lähtöisin ”vapaana liikkuvasta hengestä”.⁷⁷ Tällöin eri kielet säilyttävät yksilöllisen järjen ilmentymänä aina myös oman yksilöllisyytensä voiman itsessään, vaikka ”[c]ommunem vero omnium linguarum originem et naturam rationalem cernimus in eo, quod omnes in formanda oratione eadem in universum sequuntur leges”.⁷⁸ Yhtäältä kielellä ei siis

⁷⁵ ”Ottaan huomioon tieteen kielen jatkuvasti kasvavat systemaattiset symbolirakenteet, sitä ei voida käsittää tällaisen ideaalikielen likiarvoksikaan. [– –] Jos koko oman aikamme yhtenäistiede haluttaisiin esittää yhdessä kielessä, täytyisi yhdistää arkikielen ja edistyneen tieteen kielen sanastot, sillä käytännössä kummankin kielen sanastot leikkaavat toisiaan. On tiettyjä ilmauksia, joita käytetään ainoastaan arkikielessä ja toisia, jotka esiintyvät vain edistyneen tieteen kielessä, sekä lopulta ilmauksia jotka esiintyvät molemmissa. Tieteellisessä tutkielmassa, joka käsittelee *yhtenäistieteen koko aluetta*, voidaan siis käyttää vain ’slangia’, joka käsittää kummankin kielen termit”. (Neurath 1997, 95 – 96.)

⁷⁶ PME, 41.

⁷⁷ PME, 41.

⁷⁸ PME, 41.

ole minkäänlaisia universaaleja lakeja, joihin se perustuisi, toisaalta kaikkien kielten yhteinen alkuperä ja rationaalinen luonne näkyvät siinä, että ne noudattavat puheenmuodostuksessa tiettyjä samoja yleispäteviä sääntöjä. Blomqvistin ajatteluun näyttää vaikuttaneen voimakkaasti ennen kaikkea Herderin teos *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784 – 1791). Herderin hengentuote lähtökohtanaan Blomqvist pitää välttämättömänä, että inhimillisten kielten välillä täytyy olla yhtäläisyyksiä, jotka ”perustuvat luontomme samankaltaisuuteen”.⁷⁹ Herderin *Ideen*-teoksen mukaan

eine reine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land. Mit den Leidenschaften des Herzens, mit allen Neigungen der Gesellschaft ist es nicht anders. Nur die Sprache hat den Menschen menschlich gemacht, indem sie die ungeheure Flut seiner Affekten in Dämme einschloß und ihr durch Worte vernünftige Denkmale setzte. [– –] Durch sie ist meine denkende Seele an die Seele des ersten und vielleicht des letzten denkenden Menschen geknüpft. Kurz, Sprache ist der Charakter unsrer Vernunft, durch welchen sie allein Gestalt gewinnt und sich fortpflanzt. Indessen zeigt eine kleine nähere Ansicht, wie unvollkommen dies Mittel unsrer Bildung sei, nicht nur als Werkzeug der Vernunft, sondern auch als Band zwischen Menschen und Menschen betrachtet.⁸⁰

Herderin ajatus kielen tehtävistä yhtäältä henkisyiden, sivistyksen ja abstraktin ajattelun ja toisaalta arkipäiväisen kommunikaation ja käytännöllisen viestinnän mahdollistajana liittyi aikakauden yleiseen käsitykseen julkisuudesta, jonka puitteissa sekä kansalaisyhteiskunta että porvarillinen maailmankuva saattoivat ilmetä.⁸¹ Blomqvist oli luennoinut Herderin kommunikaatio- ja julkisuuskäsityksistä jo ennen väitöskirjansa julkaisemista⁸² ja piti totena sitä herderiläiseen kielikonseptioon perustuvaa teesiä, että puhe kuvastaa ihmisten keskinäistä kanssakäymistä ja että sen tuli läpikäydä useita erilaisia kehitysvaiheita ennen kuin se saattoi kyetä ilmaisemaan konkreettiseen maailmaan kuulumattomia asioita.⁸³ Näin kieli edusti Blomqvistille ihmiseksi kehittymisen ja ihmisyyden perimmäistä tunnusmerkkiä, sivistyksen korkeinta kehitystasetta, jossa voitiin nähdä yksilön ihmisoikeuksiin perustuva vapaus käyttää kieltä itseilmaisun välineenä⁸⁴ ja joka toisaalta erotti ihmisen muista eläimistä ja

⁷⁹ PME, 41 – 42.

⁸⁰ Herder 1964d, 247.

⁸¹ Karkama 2006, 358.

⁸² Ennen kaikkea vuonna 1834 pitämillään Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien -luennoillaan. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.7.)

⁸³ PME, 42.

⁸⁴ Karkama 2006, 362.

luontokappaleista.⁸⁵ Tähän herderiläiseen käsitykseen nojautuen Blomqvist korostaa väitöskirjassaan abstraktin kielen merkitystä yhteiskunnallisen kehityksen ja filosofisen ajattelun kulmakivenä, mutta on samalla tietoinen siitä, että suomalainen yhteiskunta ja sen kansallinen kirjallisuus eivät vielä olleet saavuttaneet sellaista henkistä kehitysvaihetta, joka voitiin tavoittaa Keski-Euroopan maiden kirjallisuudesta ja kulttuurielämästä. Filosofin Bertrand Russellin (1872 – 1970) mukaan kielen abstraktisuustason kehityksen myötä syntynyt ajattelun välittömästä aistihavainnosta riippumattoman viittaamisen tekniikka merkitsi tapaa, jossa huomio kiinnitettiin sellaisiin konkreettisen aistivaikutelman ulkopuolella oleviin propositioneihin, joissa kyseinen olio mainitaan viittaavien ilmausten avulla, mutta nämä käsitteet eivät tosiasiallisesti sisällä rakenneosanaan kyseistä oliota, vaan vain sen abstraktion, johon itse ilmaus viittaa.⁸⁶ Viimeistään väitöskirjansa kirjoittamisen aikoihin Blomqvist oli täysin tietoinen tällaisten abstraktien ei-aineellisiin olioihin viittaavien käsitteiden kuulumisesta myös kielen vanhimpien kerrostumien yhteyteen:

Constat quoque omnes inter philologos significationes verborum ad res corporeas pertinentes esse antiquissimas; qui vero statuunt omnia vocabula in principio physicas tantum denotavisse res, sine dubio errant. Nisi autem lingua gentis cujusdam eo perfectionis sit exulta, ut notiones rerum sub sensus non cadentium exprimere valeat, fieri minime potest, ut rationalis evadat convictus hominum, atque hinc intelligimus, quo jure dicatur nullam gentem, cujus lingua nondum ad aliquem gradum perfectionis pervenit, historicam habere dignitatem.⁸⁷

Aatehistorioitsija painottaa, että vaikka kielellisten ilmausten konkreettiset merkitykset ovat kielen kehityksessä vanhimpia, ei ole kuitenkaan syytä uskoa, että kaikki sanat olisivat alkuaan merkinneet vain fyysisiä olioita. Toisaalta, mikäli jonkun kansan kieli ei ole kehittynyt sille tasolle, että se kykenisi ilmaisemaan välittömään aistimaailmaan kuulumattomia asioita ja ilmiöitä, ihmisten välisestä viestinnästä ei tällöin voi tulla järkevää (*rationalis evadat*), mikä puolestaan antaa perusteen sille, miksi jotakin kielellisesti vielä täysin kehittymätöntä kansakuntaa on syytä pitää historiallisesti arvottomana ja ”quemadmodum neque animalia historicam agunt vitam”.⁸⁸ Kokonaisuutena tarkastellen Blomqvistin kielikäsitteiden suurimpana ongelmana voidaan pitää vastakkaisuutta, joka sisältyy kielen historiallisen kehityksen teemaan: yhtäältä kielen historiallisella kehityksellä näyttäisi olevan tietyt

⁸⁵ Herder 1964d, 47 – 62. Ks. myös Herder 1964a, 79 – 81.

⁸⁶ Russell 1997, 69. Kielen ja olemassa olevan maailman välisistä viittaussuhteista ks. myös Quine 1980a ja Quine 1980b.

⁸⁷ PME, 42 – 43.

⁸⁸ PME, 43.

”luontomme samankaltaisuuteen” perustuvat yleispätevät lait, joiden puitteissa kielet ovat syntyneet ja kehittyneet (Herder). Toisaalta kieli ei näyttäisi olevan muodostunut rationaalisen harkinnan, vaan pikemminkin spontaanin valinnan mukaan – tätä käsitystä Blomqvistin aikalaisista puolusti mm. saksalainen ”anti-rationalisti” J. G. Hamann (1730 – 1788). Huolimatta siitä, kumpaa kehityslinjaa pidetään merkityksellisempänä, kielen edistyksen perustana Blomqvist painottaa herderiläistä mallia, jossa kielen oletetaan läpikäyneen useita erilaisia kehitysvaiheita ja ajallisia muutoksia ennen kuin se on ollut kykenevä toimimaan yhteiskunnallisen hallinnon ja filosofisen ajattelun välineenä.

2.2. Etnografisen menetelmän ydin: kansallisen kirjallisuuden kaksi kehityskautta

Blomqvistin *Principio methodi ethnographicae* -teoksen pääsisällön muodostaa kaksi historiallista kategoriaa, joiden kritiikkiin seuraavassa keskityn. Filosofi Jussi Kotkavirran mukaan filosofisen tarkastelun kannalta historia on aiheena tai kohteena yksi kaikkein mutkikkaimmista, mikä johtuu lähinnä kahdesta tekijästä: ensinnäkin narratiivisuutta muotona suosivan ja yhteisön kollektiivista tietoisuutta ilmentävän historian voidaan ajatella olevan itsessään jotain historiallista, jolloin se ei ole sen enempää jokin objektiivinen tapahtumakulku kuin menneiden tapahtumien kokonaisuus sinänsä, vaan pikemmin ”menneiden tapahtumakulkujen läsnäoloa nykyisyydessä”.⁸⁹ Toiseksi historian ja historiallisuuden filosofista ongelmallisuutta lisää se, että tiede, joka kuvaa tietyn kohteen historiallisuutta, on itsessään historiallinen. Kotkavirran mukaan esimerkiksi länsimainen filosofia kehittyi samoihin aikoihin historiallisen ajan ja historiallisen tietoisuuden synnyn kanssa. Filosofian historia omalla tavallaan ilmentää ja itse asiassa monessa keskeisessä suhteessa nimenomaan on ”historiankäsityksessä tapahtuneiden muutosten historiaa”.⁹⁰ Näiltä osin *Principio methodi ethnographicae* ongelma sisältyy siihen, että teos yhtäältä kuvaa kirjallisuushistorian rakentumista teoriassa ja toisaalta itsessään on osa kansallista tieteenhistoriaamme. Tarkastelen seuraavassa Blomqvistin väitöskirjan tarjoamaa kuvaa sekä uskonnollis-runollisen kehitysvaiheen että filosofis-proosallisen kehitysvaiheen osalta. Esityksen lopulla teen muutamia huomautuksia Blomqvistin kolmannesta, kiinteästi filosofis-proosalliseen kauteen liittyvästä opillisesta kehitysvaiheesta.

⁸⁹ Kotkavirta 1996, 88.

⁹⁰ Kotkavirta 1996, 89.

2.2.1. Uskonnollis-runollisen vaiheen ilmeneminen kansalliskirjallisuudessa

Blomqvistin väitöskirjassaan esittämän uskonnollis-runollisen kehitysvaiheen perusteet ovat löydettävissä lähinnä Hegelin, Herderin ja Wachlerin filosofiasta. Hegel mainitsee uskonnonfilosofiaa käsittelevissä luennoissaan, että vaikka uskonnolla on spekulatiivinen asema yleisenä totuutena (*Wahrheit*) tai tietoisuutena (*Bewußtsey*n), voidaan sitä pitää valtiollista yhtenäisyyttä ja harmoniaa rakentavana ideana, joka on ”die unendliche Abstraction das höchste Wesen”.⁹¹ Tämän hengenhistoriallisen käsityksen mukaan uskonto osoittautuu maailmanhistorian käsikassaraksi, uuden ajan myötä syntyneeksi historian mielivälineeksi, jossa Hegelin käsityksen mukaan ei ollut vääjäämätöntä ainoastaan 1700-luvun valistus, vaan myös itse ajatuksen ja hengen liike.⁹² Blomqvist näyttää olleen varsin tietoinen siitä hengenhistoriallisesta kehityslinjasta, jonka Hegel ensimmäisen kerran muotoili vuosien 1797 ja 1800 välisenä aikana Frankfurtissa jatkettuaan yhteistyötä opiskelutovereidensa F. Hölderlinin ja F. W. J. Schellingin kanssa. Hegelin tuolloin laatimassa laajassa tutkielmassa kristinuskon hengestä voidaan nähdä osin myös herderiläisiä ajatuskulkuja.⁹³ Kyseinen monistis-panteistinen julistus oli ensimmäinen yritys rakentaa laajempi saksalaisen idealismin järjestelmä, jossa vannottaisiin ”kansan, ihmiskuntaa opettavan runouden, uuden mytologian, järjen ja sydämen monoteismiin, mielikuvituksen ja taiteen polyteismin nimeen”.⁹⁴ Blomqvistin mukaan sekä kansan kielessä että sen kirjallisuudessa voitiin erottaa kaksi kehityskautta, joista ensimmäistä hän nimitti runouden eli uskonnon ja toista filosofian eli proosan aikakaudeksi. Blomqvistin mukaan

Omnis cultus animi a religione est repetenda; quaevis autem religio est patefactio divini numinis, vario quamvis modo suggesta, et primo quidem a natura externa, unde evenit ut omnes religiones antiquitatis deum natura contineri significarent; dein vero per rationem (τω λογω). Quemadmodum autem poësis semper et ubique antecessit orationem pedestrem, ita quoque religio in evolutione

⁹¹ Hegel 1987, 47 – 48.

⁹² Horkheimer & Adorno 1991, 97.

⁹³ Teoksessaan *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) Herder esittää toivomuksen uskonnon asemasta kaikenlaisen kulttuurielämän perustana: ”Gang Gottes über die Nationen! Geist der Gesetze, Zeiten, Sitten und Künste, wie sie sich einander gefolgt, zubereitet, entwickelt und vertrieben! Hätten wir doch einen solchen Spiegel des Menschengeschlechts in aller Treue, Fülle und Gefühl der Offenbarung Gottes! Vorarbeiten gnug, aber alles in Schlaube und Unordnung! Wir haben unser jetziges Zeitalter fast aller Nationen und so die Geschichte fast aller Vorzeiten durchkrochen und durchwühlt, ohne fast selbst zu wissen, wozu wir sie durchwühlt haben”. (Herder 1964b, 358.)

⁹⁴ Kotkavirta 2006, 168.

vitae intellectualis antecessit scientiam. Oportet enim, ut homo antea praesentiat vel credat altius vel superius quid exsistere, antequam cognitionem ejusdem concupiscat.⁹⁵

Ihmiskunnan henkisen kulttuurin lähtökohta on uskonnossa, joka on jumalallisen voiman perimmäinen ilmentymä. Blomqvistin ”panteistisen” käsityksen mukaan jumalallinen voima näyttäytyy ensin ulkona luonnossa – kuten useimpien antiikin uskontojen mukainen jumaluus – ja siirtyy myöhemmin järjen (*rationem*) alueelle. Kuten runous on aina ja kaikkialla edeltänyt suoranaista esitystä, samoin on uskonto älyllisen elämän kehityksessä edeltänyt tiedettä. Blomqvistin mukaan ihminen aavistaa tai uskoo jonkin korkeamman tai ylevämmän olennon olemassaoloon, ennen kuin hän kykenee tuntemaan sen kielellisesti (rationaalisesti). Tämänlaatuinen ongelmanasettelu johtaa hypoteesiin uskonnollisen kokemuksen ja formaalin kielen suhteesta. Filosofian historiallisessa kehityksessä on kauttaaltaan kiinnitetty huomiota siihen epistemologis-ontologiseen ongelmaan, jonka mukaan ”tavoittaakseen ilmaisun aidon merkityksen puhujan on nähtävä jotakin todeksi. Jotta tiedettäisiin, mitä lause ’lumi on valkoista’ merkitsee, pitäisi tietää, minkälainen maailma on lauseen ollessa tosi”.⁹⁶ Ajatukseen liittyy Platonin dialogiin perustuva, ’Menonin paradoksina’ tunnettu ongelma, jonka mukaan tulkitsijan on mahdoton tietää ilmaisun merkitystä mikäli hän ei tunne sen totuutta, mutta tunteakseen totuuden hänen on tunnettava ilmaisun merkitys, jolloin totuus ja merkitys näyttäisivät muodostavan toisiinsa kietoutuneen kehän, mistä seuraa, että ”merkityksen tunteminen on ikään kuin sen ymmärtämistä, että jokin asiantila vallitsee tai jotkut ominaisuudet ja oliot ovat olemassa”.⁹⁷ Toisaalta Blomqvistin ajatus liittyy hermeneuttisesti suuntautuneen filosofian lähtökohtaan, jossa ymmärtämisen ja kohteen välillä vallitsevaa sisäisen ymmärtämisen suhdetta ei ole mahdollista määritellä tai muuttaa toiseksi, koska kielellistä ymmärtämistä ei voida määritellä kohteen ulkopuolelta käsin. Pikemminkin

⁹⁵ PME, 45 – 46.

⁹⁶ Kirjavainen 2003, 210. Esimerkin alkuperäinen muotoilu löytyy Alfred Tarskilta (1997, 106), joka toteaa totuusmääritelmän materiaalsen adekvaattisuuden kriteereitä tarkastellessaan, että ”lause on tosi, jos se viittaa olemassa olevaan asiintilaan. [– –] Vaikuttaa selvältä, että jos tukeudumme klassiseen käsitykseen totuudesta, sanomme, että lause on tosi, jos lumi on valkoista, ja epätosi, jos lumi ei ole valkoista. Siispä jos totuusmääritelmä sopii yhteen käsityksemme kanssa, siitä täytyy seurata seuraava yhtäpitävyys: Lause ’lumi on valkoista’ on tosi, jos ja vain jos lumi on valkoista. Huomaamme, että ilmaisu ’lumi on valkoista’ esiintyy yhtäpitävyyden vasemmalla puolella lainausmerkeissä ja oikealla puolella ilman lainausmerkkejä. Oikealla puolella on lause itse, vasemmalla puolella sen nimi. Keski-aikaista loogista terminologiaa käyttäen voisimme sanoa myös, että oikealla puolella sanat ’lumi on valkoista’ esiintyvät formaalisessa suppositiossa ja vasemmalla puolella materiaalisessa suppositiossa”.

⁹⁷ Kirjavainen 2003, 210 – 211.

ajatellaan, että ymmärtäminen on aina välitöntä eli se rakentuu sisäisestä riippuvuussuhteesta ymmärtämisen tosiasiallisen kohteen ja itse ymmärtämisen välillä.⁹⁸

Blomqvistin aikakaudella – jonkin aikaa ennen varsinaista 'kielellisen käänteen' esiinmurtautumista – tietoisuus kielen ja maailman rajoista ei ollut vielä kovin tarkasti eksplikoitu kuten myöhemmin esimerkiksi 'wittgensteiniläiseksi teismiksi' kutsutussa ajattelutavassa, johon sisältyvän perustavanlaatuisen uskonnonfilosofisen näkökulman mukaan kielen rajat merkitsevät maailman rajoja, mikä puolestaan aiheuttaa sen, ettei Jumalasta voi puhua kielessä. Tällöin etiikan ja uskonnon alueet lankeavat kielen ja maailman ulkopuolelle.⁹⁹ Toisaalta Jumalalla transsendentaalisessa mielessä on täysi mahdollisuus ilmaantua jossain mahdollisessa maailmassa. Teoksessaan *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951) kirjoittaa, että "[w]ie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt".¹⁰⁰ Wittgensteinin myöhäisfilosofian keskeisimmässä teesissä eli käsityksessä 'kielipelistä' puolestaan painottuu ajatus siitä, että "uskonnollinen ihminen pelaa erilaisia kielipelejä kuin tieteellisen maailmankatsomuksen omaksunut henkilö".¹⁰¹ Wittgensteinin ajattelua tutkinut Hilary Putman on todennut, ettei kielellisten merkkien viittaussuhteilla eli referensseillä voida osoittaa olevan mitään tosiasiallista metafyyssistä olemusta, vaan eri kielipelit viittaavat todellisuuteen eri tavoin, ja uskonnollinen kielipeli viittaa immanenttiin todellisuuteen omalla erityisellä metaforisella tavallaan poiketen siten esimerkiksi tieteellisestä diskurssista.¹⁰² Blomqvistin mukaan uskonnollisen maailmankuvan kehitys suhteutuu uskonnon ja sitä kuvaavan kielen kehitykseen siten, että

⁹⁸ Kirjavainen 2003, 214. Hermeneuttisesta esiyymäryksestä ja sen vaikutuksesta kulttuuristen artefaktien tulkintaan ks. esim. Grondin 1982; Husserl 1995; Köchler 1974; Stoermer 2002 ja Turk 1982.

⁹⁹ Pihlström 2001, 75. Blomqvistin näkemys siitä, että kielen kehitys on sidottu yksinomaan yhteiskunnan, tieteen ja ajattelun kehitykseen ja että uskonto saattaa heijastella vain sellaista runouden ja mytologian kaltaista maailmankuvaa, jossa kielen merkit eivät viittaa olemassa olevan maailman entiteetteihin, tulee ymmärrettäväksi, kun lähtökohdaksi otetaan dosentti Reijo Työrinojan 'kulttuurilingvistinen' käsitys, jonka mukaan uskonnossa ei varsinaisesti ole kysymys yrityksestä esittää immanenttia todellisuutta koskevia kognitiivisia väitteitä eikä se toisaalta ilmaise jotain kaikelle inhimilliselle olemassaololle ja toiminnalle ominaista yhteistä 'numeraalista' peruskokemusta. Tällöin kirkon ja sen opinkappaleiden funktiona ei ole toimia tällaisen lausumattoman kokemuksen symbolisena ilmauksena eikä minkäänlaisena totuusväitteenä, vaan pikemminkin puheen, toiminnan ja asenteiden säännöstönä. Tällaisen jälkiwittgensteinilaisen uskonnonfilosofian ja kulttuuriantropologisen käsityksen mukaan uskonto nähdään tietynlaiseen elämänmuotoon ja kulttuuripiiriin sidoksissa olevan kielenkäytön hallintana ja osaamisena. Näin ollen uskonnolliset opinkappaleet, kertomukset ja myytit sekä niihin kytketyvät eettiset ohjeet ja toimintamallit tulee nähdä uskontoon sisäisessä suhteessa olevina käyttäytymis- ja toimintatapoina, joilla on uskonnollisessa käyttäytymisessä ja toiminnassa normatiivista painoarvoa. (Työrinoja 1991, 201.)

¹⁰⁰ Wittgenstein 1986, § 6.432.

¹⁰¹ Pihlström 2001, 75.

¹⁰² Pihlström 2001, 75 – 76. Wittgensteinin kieli- ja uskontokäsityksiin liittyvistä ongelmista ks. Pihlström 2005, 187 – 193. Eri kielipelien ja todellisuuksien vastaavuuksista ks. Raatikainen 1997, 13 – 14 ja Russell 1997.

estque haec fides, qua credimus, non tantum fons et origo religionis, sed potius ipsa religio. Ab hac vero primaria rerum divinarum opinione ad plenam et distinctam summi numinis notionem longum fuit iter. Deficiente autem adhuc lingua parumque exulta ratione mirari non possumus, quod coeco gressu huc vel illuc ferebantur homines dum quaerent, quomodo optime verbis exprimerent originariam hanc res divinas informandi rationem.¹⁰³

Uskonnollinen vakaumus, jonka kautta ihminen uskoo johonkin, ei muodosta pelkästään uskonnon perimmäistä lähtökohtaa, vaan sen varaan rakentuu itsessään uskonnoksi kutsuttu kokonaisuus. Alkukantaisista uskonnollisista mielikuvista on kuitenkin pitkä matka korkeamman jumaluuden tarkkaan ja täydelliseen tuntemiseen. Koska maanviljelystä ja kirjallista kulttuuria edeltävänä aikana kielessä oli vielä puutteita ja rationaalinen harkintakyky oli alhaisella tasolla, harhailivat ihmiset sokeina sinne tänne etsiessään keinoa, jonka avulla saattaisivat parhaiten ilmaista kielellisesti alkukantaisen tapansa hahmottaa uskonnollisia asioita ja uskonnollista maailmankuvaansa. Blomqvist uskoi, että ihmisen mielikuvat ja ajatukset syntyvät varhaislapsuudessa erilaisten sekundaaristen esikielellisten apuneuvojen kuten kuvien ja symbolien avulla, eivät sellaisenaan suoran loogisesti¹⁰⁴:

Nam quemadmodum in prima aetate singulorum hominum sensa et cogitata naturali quodam impetu exprimuntur non per se et directe (logice), sed per aliud quid, per imagines et symbola, sic quoque in hac prima generis humani aetate vis creatrix (ποιητική) animi in eo potissimum fuit occupata, ut linguam effingeret ad sensa et cogitata quam aptissime exprimenda, unde orta est oratio symbolica et poetica, h. e. *poësis*, quae nihil aliud est, nisi ars quaedam naturalis, vis practica rationis in hocce primo evolutionis stadio, formam tradens *naturalem* et necessariam sensorum atque cogitatorum.¹⁰⁵

Blomqvist painottaa, että ihmissuvun kehityksen varhaisvaiheessa hengen luova voima (ποιητική) pyrkii muodostamaan sellaisen kielen, joka pystyisi ilmaisemaan ihmisen mielikuvia ja ajatuksia mahdollisimman seikkaperäisesti. Näin olisi syntynyt symbolinen ja runollinen kieli eli runous, kielellisen kehityksen alkuvaiheeseen liittyvää luonnollista taitoa tai järjen käytännöllistä puolta edustava tyyli, joka tarjoaa mielikuville ja ajatuksille ikään kuin

¹⁰³ PME, 46.

¹⁰⁴ Idean tähän Blomqvist oli löytänyt Hegelin teoksesta *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827), Einleitung § 1: ”weil das Bewußtseyn sich der Zeit nach früher Vorstellungen von Gegenständen als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.” (Hegel 1989, 27.)

¹⁰⁵ PME, 46 – 47.

niiden luonnollisen välttämättömän muodon.¹⁰⁶ Tällainen kielellisen pätevyyden vaatimus synnytti ajanoloon metaforisuuteen perustuneen puhettavan, jossa jostain aikaisemmin tuntemattomasta oliosta tai substanssista alettiin – Janet Martin Soskicen teoksessaan *Metaphor and Religious Language* (1985) esittämää metafora-määritelmää mukaillen – puhua tavalla, joka on tyypillistä jollekin toiselle. Sitä vastoin Donald Davidsonin artikkelissaan ”What Metaphors Mean?” *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press 1984) esittämän metaforateorian mukaan ”metaforat ovat yleisesti ottaen kirjaimellisesti epätosia lauseita, joita yksityiset henkilöt käyttävät pragmaattisista syistä luoviin tarkoituksiin”, mistä syystä mitään metaforista totuutta ei sellaisenaan voi olla olemassa.¹⁰⁷ Heikki Kirjavainen on kritisoinut tätä käsitystä toteamalla, että ”vaikka metaforat ovatkin referentiaalisesti epämääräisiä, ne eivät sen seurauksena kuitenkaan ole epätosia”.¹⁰⁸ Blomqvistin metafora-muotoilussa painottuu ajatus jonkin entuudestaan tuntemattoman asian tai olion saattamisesta ymmärrettävyyden piiriin mielikuvitusta hyväksi käyttämällä, mutta hän ei väitä metaforien sinällään olevan tosia tai epätosia. Aatehistorioitsijan mukaan mielikuvitus edeltää aina järkeä, mistä syystä runouden mielikuvitukselle ja ajatuksille tarjoama luonnollinen muoto tulee sitä kautta välttämättömäksi. Tällöin runous käyttää mielikuvitusta

¹⁰⁶ Blomqvist uskoi kyseisen muodon olevan välttämätön, koska mielikuvitus hänen mukaansa edeltää aina järkeä. Uskontotieteilijä Mircea Eliade (1907 – 1986) on kiinnittänyt huomiota siihen, että erityisesti ei-länsimaisissa kulttuureissa ihmiset ovat omistautuneet rationaalisen ajattelun sijasta symboliselle ajattelulle, joka on esikielellinen tapa hahmottaa maailmaa. Toisaalta tällainen ajattelutapa ei ole ominainen ainoastaan arkaaisille ihmisille, lapsille, taiteilijoille tai mielen tasapainon menettäneille henkilöille, vaan se liittyy myös terveen länsimaisen ihmisen ajatteluun. Eliaden mukaan uskonnolliset mielikuvat ja symbolit tarjoavat eräänlaisia aukkoja tai ikkunoita transsendentaaliseen maailmaan. Symbolin funktio on siinä, että se kykenee paljastamaan kokonaisen todellisuuden, joka muutoin olisi saavuttamaton. Esimerkiksi joidenkin ”vastakohtien yhtyminen” voidaan ilmaista yksinkertaisesti symbolin avulla silloin, kun sen saavuttaminen ihmisen välittömän kokemuksen tai diskursiivisen ajattelun kautta on muuten vaikeaa tai mahdotonta. (Eliade 1991, 12, 174 – 177.)

¹⁰⁷ Davidsonin malli sisältää kaksi perusideaa: (i) ilmaisen ’p’ merkitys on mahdollista muodostaa ”liittämällä kuhunkin kielelliseen yksikköön sen referenssi aktuaalisessa maailmassa”. (ii) Kielen kompleksiset merkitykset määräytyvät kielen yksinkertaisista merkeistä (*recursiveness* tai *compositinality*) käsin. Ensimmäisestä ideasta seuraa, että muunlaisia kuin kirjaimellisia merkityksiä ei ole olemassa, mistä syystä Davidson on pakotettu myöntämään, että malli (i) ei päde täysin yleisesti eli että ”referentiaalinen suhde ilmauksen ja sen edustaman asian (merkityksen) välillä ei toimi yleisellä tasolla vaan aina vain yksityisen puhujan satunnaisena liittämisenä (*assignment*)”. Tällöin tietyn yksittäisen kielikuvan ’metaforisuus’ eli sen tavallisesta kielenkäytöstä poikkeava merkitys johtuu vain yksityisen puhujan tavasta ottaa käyttöön virheellinen kirjaimellinen merkitys ”jostain muista kuin esityksellisistä syistä”. (Kirjavainen 2003, 230.)

¹⁰⁸ Mikäli ajatellaan, että uskonnolliseen kokemukseen liittyvä metaforinen ilmaus olisi korvattava jollain kirjaimellisella ilmauksella ennen kuin se kykenisi muodostamaan todenmukaisen kuvauksen aktuaalisesta maailmasta, tällöin metaforisella ilmauksella ei olisi aktuaaliseen maailmaan viittaavia totuus- ja vastaavuusehtoja ilman ”eräänlaista käännoä kirjaimelliselle kielelle”. Kirjavaisen mukaan ongelman ratkaisuksi näyttäisi kelpaavan eräänlaiseen ’samanlaisuus-totuuteen’ perustuva asetelma, jossa tietty ilmaus on tosi aktuaalisessa maailmassa vain, jos sen metaforisella viittauskohteella on jotain samankaltaisuutta maailmassa olevan ”vastineensa” kanssa – ilman, että se varsinaisesti kuuluisi maallisten olioiden luokkaan. Tällaiset metaforiset totuudet voivat jossain määrin olla aktuaalisen maailman totuuksia ilman käännoä, mutta samalla on huomattava, että ”ne ovat ’samanlaisuus-totuuksia’ eivätkä siis kirjaimellisia totuuksia”. (Kirjavainen 2003, 231 – 232.)

apunaan pyrkiessään ilmaisemaan rajallisessa muodossa jotain korkeinta ja rajatonta, joka rakentuu kuvien ja symbolien varaan:

Ubi vero in hac prima aetate quaerenda essent ista symbola nisi in rebus naturalibus? Heic habemus *idealitatem* poëseos, qua non tantum cum religione cohaeret, sed etiam differt ab eadem. Cohaeret nempe cum religione eo, quod summum aliquid quaerit atque exprimere vult; differt tamen eo, quod summum hocce per imaginem quandam exprimit, vel per *ideale*, quod summum quidem repraesentat, non tamen est summum absolutum, quia semper est productum facultatis humanae finitae. Hoc modo factum est, ut poësis antiquissima semper apud omnes gentes instrumentum fuerit religionis, vel sub religionis prodierit forma.¹⁰⁹

Kuville ja symboleille rakentuva uskonnollinen maailmankuva sai ensialkuun käyttövoimansa ja kantavimmat ideansa luonnonilmiöistä, joihin perustui myös runouden ideaalisuus. Tällöin voitiin havaita, että runous yhtäältä kiinnittyi uskuntoon sitä kautta, että se pyrki etsimään ja ilmaisemaan jotain korkeampaa ja toisaalta se taas erosi uskonnosta siinä, että se ilmaisi kyseisen korkeamman sisällön jonkin tietyn kuvan tai ideaalin välityksellä. Tämä teologisen maailmankuvan kannalta sinänsä merkittävä runouden ideaali ei edustanut Blomqvistille kulttuurin absoluuttisesti korkeinta tasoa, sillä se oli aina rajallisen ihmiskyvyn kielellinen tuote. Kaikkien kansojen runous on aina ollut uskonnon välikappale tai ainakin esiintynyt uskonnon muodossa. Blomqvistin mukaan runollista kieltä voidaan hyvällä syyllä pitää ihmisessä toimivan jumalallisen voiman ilmentymänä, jossa heijastuu kaiken todellisen inhimillisyyden ja koko intellektuaalisen elämän alkuperä. Tästä syystä kulttuurielämän myöhemmin kehittyneet muodot voidaan nähdä tuon saman jumalaisesta voimasta alkunsa saaneen elämän eri kehitysvaiheiksi eli yrityksiksi selittää ja määritellä tarkemmin primaarinen, alkuperäinen 'ilmoitus' (*revelationem originariam*).¹¹⁰

Blomqvistin mukaan uskonnoilla on ollut perustavanlaatuinen rooli kansakuntien tieteellisen maailmankuvan kehityksessä. Historiasta nimittäin tiedetään, että jokaisen

¹⁰⁹ PME, 48.

¹¹⁰ PME, 49 – 50. Hegel (1940, 42 – 48) itse kiinnitti lisäksi huomiota siihen, että "[i]n den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten und wie das Verhältnis des Menschen zu demselben. Das Absolute Wesen ist hier ihrem Bewußtsein Gegenstand; und wenn wir zugleich näher diese Bestimmung von Gegenständlichkeit betrachten, [so ist es als] Gegenstand zunächst das Andre für sie, ein fernes Jenseits, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Kultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf und erhebt sich zum Bewußtsein der Einheit mit seinem Wesen, dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes. [– –] Region des Geistes ist vielmehr das Heiligtum der Wahrheit selbst, das Heiligtum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür zerflossen ist. [– –] Das Bewußtsein dieser Religion ist das Produkt der denkenden Phantasie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt und in ihrem Gestalten seinen Ausdruck hat."

kansakunnan primitiivinen tiede sisälsi laajat tiedot luonnonilmiöistä ja inhimillisestä elämästä, sillä kansakuntien ensimmäiset kirjalliset muistomerkit ja muut kielelliseen esitykseen perustuneet artefaktit käsittelivät aina kosmologiaa ja kosmogoniaa, joista kehittyivät myöhemmät teogoniat eli opit jumalten synnystä. Lääkintätaidon ja lainopin tapaan nämä alkukantaiset oppijärjestelmät voidaan lukea uskonnon piiriin kuuluviksi, mikä antaa aiheen olettaa, että uskonnolla oli yhteiskunnan primitiivisessä kehitysvaiheessa samansuuntainen tehtävä kuin myöhemmin filosofialla. Blomqvistin käsityksen mukaan ero on pelkästään muodollinen, ei sisällöllinen: parhaiten tätä suhdetta valaisee hegeliläinen käsitys eri kansakuntien pyrkimyksistä kiteyttää historian kulussa uskontoon käsityksensä siitä, millaisista aineksista maailman olemus sekä luonnon ja hengen substanssi rakentuvat. Uskonnolla ja filosofialla on näin ollen yhteinen sisältö, vain niiden muodot eroavat toisistaan. Historiallisesti katsoen sivistyksen kehityskulussa uskonnon ilmiö edeltää sivistyksen ja filosofian esilletuloa, mutta uskontoa ei tule filosofian tapaan pitää spekulatiivisen, vaan pikemminkin kontemplatiivisen järjen ilmentymänä. Blomqvist nimittäin olettaa, että uskonnollinen myytti juontaa juurensa ajattelusta, mutta hän ei miellä ajattelua tässä eksplisiittiseksi toiminnaksi, vaan katsoo, että sitä ilmentää symbolisesti itse myytti, joka edustaa hänelle kuvittelun ja käsitteellisen ajattelun välimaille sijoittuvaa kategoriaa. Kaikissa uskonnoissa on horjuvuutta kuvallisen ilmaisun ja rationaalisen ajattelun välillä eikä alkukantaisessa sanataiteessa juuri katsottu proosan ja runouden toisistaan erottamista tarpeelliseksi. Puhetaito – joka Blomqvistille merkitsee likipitään samaa kuin runous – on sekä uskonnon että varhaiskantaisen kirjallisuuden luonnollinen ja välttämätön ilmaisuväline.¹¹¹ Tähän sisältyy myös aatehistorioitsijan käsitys kansanrunouden synnystä:

*Omnis itaque poësis nativa principio innititur religioso, docetque historia, poësin quamvis popularem religiosi fuisse agrumentum, semperque etiam postero tempore mythologiae ope carere non potuisse. Ipsa quoque forma poëseos rhythmica et metrica luculenter hinc explicari potest, nam dum quaerent homines, quomodo optime exprimerent superius vel summum, relicto vel spreto vulgari et quotidiano sermone necessario ferebantur eo, ut sollemnitate, gravitate, subtilitate et harmonia formae symbolicam suam orationem magis magisque perfectam redderent.*¹¹²

Primitiivinen runous perustuu pääsääntöisesti aina uskonnollisiin käsityksiin ja ilmiöihin. Historia on osoittanut, että myös kansanrunous oli sisällöltään alkuaan uskonnollista ja

¹¹¹ PME, 51 – 53.

¹¹² PME, 54 – 55.

turvautui aina myöhemminkin mytologiseen kuvastoon ja ilmaisutapaan¹¹³, minkä myötä voidaan hyvin selittää sekä runouden rytminen että metrinen muoto: mikäli runoudessa haluttiin ilmaista mahdollisimman onnistuneesti jotain ylevämpiä ja korkeampia sisältöjä, tuli jokapäiväisestä kansanomaisesta kielenkäytöstä luopua ja pyrkiä luomaan sen tilalle omaperäinen ja yhä täydellistyvä symbolikieli käyttämällä ilmaisussa juhlallisia, arvokkaita, yleviä ja harmonisia muotoja. Musikaalinen ja poeettinen rytmi olivat ihmiselle luontainen kyky ilmaista itseään. Blomqvistin mukaan tämä riittää osoittamaan sen, miksi ja miten runomittainen esitystapa on saanut alkunsa. Runoudella on ollut historian kaikkina aikoina ikään kuin pyrkimys runomittaiseen, lyyriseen esitystapaan, joskaan se ei ole siihen kaikissa kehitysvaiheissaan yltänyt. Näin ollen Blomqvist ei pidä mahdollisena sitä joissakin yhteyksissä esitettyä väitettä, että runomittainen esitystapa tai tekstin ”runollisuus” juontaisi juurensa kielestä, joka olisi ollut alkuaan epätäydellinen. Mikäli asia olisi näin, silloin kaikki lapset puhuisivat runomitoin. Aatehistorioitsija tosin antaa ymmärtää, että yksittäisen ihmisen elämässä lapsuus merkitsee runouden aikakautta ja lapsenomainen puhe muistuttaa ulkoisesti usein runouden kieltä, mutta näitä piirteitä ei tule laittaa kielen kehittymättömyyden tai epätäydellisyyden tiliin. Sen lisäksi, että ihmisellä voidaan varhaisessa kehitysvaiheessa havaita olevan selvää taipumusta jonkinlaiseen ”ylevään ilmaisuun”, esittää hän ajatuksensa ensisijaisesti kuvien avulla¹¹⁴:

Nemo tamen succenseat nobis, quod poësin sic quodammodo religioni exaequandam statuerimus, nam est quoque poësis donum divinum, quod nullo non tempore maximi fecerunt populi, itemque sapientes omnes, poësin monitui cuidam numinis sive adflatui adscribentes, quod idem exprimitur effato notissimo: ”poëta nascitur non fit”. Hinc etiam prodire putamus, omnem animi culturam in hac prima aetate aequo jure appellandam esse vel *religiosam* vel *poëticam*, quemadmodum Vico omnes antiquissimorum populorum scientias comprehendit nomine *sapientiae poëticae*.¹¹⁵

Näin ollen runous tulee ainakin jossain mielessä asettaa kulttuurisena entiteettinä uskonnon rinnalle. Runous on Jumalan lahja, jota kansakunnat ovat kaikkina aikoina pitäneet suuressa arvossa. Filosofit ovat ylistäneet runoutta eräänlaisena jumaluuden innoituksena tai

¹¹³ Esimerkiksi orientalismin runouden perustana olivat uskonnolliset tavat ja uskomukset sekä erityisesti suullinen perintö, mistä syystä runous tuotti vanhojen korkeakulttuurien (mm. Akkadin, Assyrian, Babylonian, Heittien ja Sumerin valtakunnat Mesopotamiassa) kaudella helpommin erilaisia vapaamuotoisia ilmauksia ja rytmisiä kuvioita kuin myöhempi kirjallinen kulttuuri. Lyriikan esteettisestä kehityksestä Blomqvist oli sitä mieltä, että runous sai kuvalliset ideansa ja sisällölliset motiivinsa ennen kaikkea juuri uskonnosta ja siihen liittyneestä suullisesta perinnöstä. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.8: Grekisk litteraturhistoria 1835.)

¹¹⁴ PME, 55 – 56.

¹¹⁵ PME, 56 – 57.

inspiraationa, jonka voi aistia myös sanonnassa ”Runoilijaksi synnyttään eikä tulla”. Nämä syyt riittävät Blomqvistin mukaan osoittamaan, että primitiivisen aikakauden henkistä kulttuuria kokonaisuudessaan voidaan täydellä syyllä nimittää joko uskonnolliseksi tai runolliseksi kulttuuriksi. Toisaalta runouden keskeistä asemaa entisaikaisissa kulttuureissa ilmentää myös Vicon kaikista muinaisten kansojen ja kulttuurien varhaisista tieteistä käyttämä yleisnimitys ’runotieteet’. Samansuuntaisia painotuksia uskonnon merkityksestä kulttuurisen kehityksen alkuunpanijana sisältyi Blomqvistin syyslukukaudella 1838 pitämään luentosarjaan *Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien*. Aatehistorioitsijan mukaan alkukantaisten pakanauskontojen (*de hedniska religionerna*), gnostilaisuuden ja varhaiskeskiajalla syntyneen kristinuskon vaikutus oli nähtävissä sekä läpi keskiajan suosittuna pysyneessä mitallisessa runoudessa että myöhemmän aikakauden kertomakirjallisuudessa. Lyriikan ja epiikan voittokulku on näiltä osin paikannettavissa erityisesti Italian, Englannin ja Ranskan kansalliskirjallisuuksiin. Euroopan taidekirjallisuuteen vaikutti kauttaaltaan koko keskiajan ja pitkälle vielä uudelle ajalle saakka arabialaisesta kulttuurista periytynyt faabeli- eli eläinsatuperinne, itämaiden uskonnollisia käsityksiä ja perinnäistapoja symbolisesti heijastellut taidemuoto, jonka kerronnallista ideaa teoksissaan hyödynsivät mm. Jean de La Fontaine, Jean Baptiste Molière ja Marie de France.¹¹⁶ Blomqvistin mukaan uusi runous sen sijaan ei voinut perustua konventionaalisiin uskonnollisiin muotoihin tai ulkoasun hallitsemattomaan mielivaltaisuuuteen. Sen perimmäisenä tarkoituksena oli heijastella ’luonnonvoimien’ (*Naturkräfte*) ylivoimaisuutta: mitä voimakkaampia mielikuvia runo synnytti, sen todempana sitä saattoi pitää.¹¹⁷ Kaiken kaikkiaan Blomqvistin käsitys uskonnon ja runouden kehityksestä on varsin monipuolinen. Väitöskirjansa lisäksi aatehistorioitsija tunsu tarvetta korostaa runouden ja uskonnon yhteisiä muodollisia ja sisällöllisiä lähtökohtia useilla kirjallisuushistorian luennoillaan. Blomqvist oli täysin vakuuttunut siitä, että runous ei ollut syntynyt ”vahingossa” kehittymättömän kielen perustalle, vaan sen kehityksessä oli kysymys täysin tietoisesti luodusta tyyli- ja keinovalikoimasta, mikä näkyi mm. kielen pyrkimyksissä tuottaa metaforia ja muita kuvallisia ideoita ilmaisun elävöittämiseksi. Blomqvist ei vaatinut, että uskonnollisella kielellä tulisi olla välitön viittaussuhde olemassa olevaan maailmaan.

¹¹⁶ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.9: *Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien* 1838.

¹¹⁷ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10: *Föreläsningar öfver den nyare poesins historia* 1843. Vrt. Herder 1964e, 199.

2.2.2. 'Kansallisen' yhteiskunnallinen murros ja siirtymä filosofis-proosalliseen kehitysvaiheeseen

Vaikka Blomqvistin väitöskirja perustui romantiikan ajan ihmis- ja kulttuurikäsitteisiin, sitä ei voida ymmärtää irrallaan saksalaisen valistuksen luomasta perustasta.¹¹⁸ Valistuksen projekti suhtautui kriittisesti uskontoon, teologiseen kirjallisuuteen ja kirkkoon yhteiskunnallisena instituutiona, mikä näkyy esimerkiksi Gotthold Ephraim Lessingin (1729 – 1781) tuotannossa. Teologis-pedagogisessa traktaatissaan *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) Lessing esittää ajatuksen historiasta järjen itsekehityksen foorumina. Teksti ei vielä edusta Lessingin myöhemmin omaksumaa 'spinozalaista panteismia', vaan korostaa järjenuskon, ilmoitususkonnon vastakohtaa, jossa uskonnon ylimpinä kriteereinä toimivat teoreettisen ja moraalisen järjen periaatteet.¹¹⁹ Immanuel Kant (1724 – 1804) puolestaan määrittelee valistuksen kirjoituksessaan *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1784) toteamalla, että "[v]alistus on ihmisen pääsemistä ulos hänen itsensä aiheuttamasta alaikäisyyden tilasta. Alaikäisyys on kyvyttömyyttä käyttää omaa järkeään ilman toisen johdatusta".¹²⁰ *Principio methodi ethnographicae* -teoksesta välittyvän mallin mukaan kansalliskirjallisuuden kehityksessä tapahtunut siirtymä uskonnollis-runollisesta kaudesta kohti filosofis-proosallista kautta voidaan nähdä yhteiskunnan kehityksen tuloksena. Tämä kehitys, jonka Hegel on tuotannossaan perinpohjaisesti esittänyt, perustuu sekä yhteiskunnan rakenteissa että sen kielellisissä resursseissa tapahtuneisiin muutoksiin, jotka ovat ennen kaikkea 'hengen' aikaansaannosta. Tällöin maailmanhenki ikään kuin ylittää yksilöllisen käsityskyvyn rajat:

Es ist Geist, welcher für sich, indem er im Gegenschein der Individuen sich, – und an sich oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die wirkliche Substanz ist er ein Volk, als wirkliches Bewußtseyn, Bürger des Volkes. Diß Bewußtseyn hat an dem einfachen Geiste sein Wesen, und die Gewißheit seiner selbst in der Wirklichkeit dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine Wahrheit, also nicht in etwas, das nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der existirt und gilt. Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der ihrer selbstbewußten Wirklichkeit ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das bekannte Gesetz und die vorhandene Sitte.¹²¹

¹¹⁸ Tutkija Heli Rantala on kiinnittänyt huomiota siihen, että "[e]ntenkin 1700- ja 1800-lukujen vaihteen suomalaisen tiedeyhteisön toiminnan taustalla on havaittavissa valistuksen perinteestä ammentava ajattelu, jossa maltillinen hyötynäkökulma, järkiajattelu ja kehitysusko yhdistyivät humanisuuden ideaan". (Rantala 2006, 394 – 395.)

¹¹⁹ Lessing 1995.

¹²⁰ Kant 1995, 77.

¹²¹ Hegel 1980, 242. Hegelin keskeisestä esteettisestä periaatteesta ks. myös Adorno 1980, 523 – 527.

Tämä Hegelin Jenan kauden varhainen systeemiteoreettinen luonnos sisältää jo varsin omaperäisenä oivalluksena mm. käsityksen sekä subjektin ja objektin että ajattelun ja olemisen välisestä yhteydestä, jossa Kantin 'transsendentaalinen skeptisismi' tulee ylitetyksi. Sekä luonnon- että hengenfilosofia rakentuivat Hegelin konseptiossa logiikan ja metafysiikan varaan, joista logiikan tehtävänä oli hävittää modernissa "ymmärryksen kulttuurissa" ja siihen kuuluvassa filosofiassa vallitsevat vastakkainasettelut ja metafysiikan puolestaan osoittaa maailmassa sijaitsevat vastakohtaisuudet perustavan ykseyden momenteiksi.¹²² Hegelille 'henki' (*Geist*) käsitteenä merkitsi eräänlaista maailmanhistoriallista kokonaisnäkemyistä tai pikemminkin voimaa "asettaa jokainen käsite ja jokainen näkökanta toisten käsitteiden ja näkökantojen käyttöön"¹²³ siten, että ne yhdessä saattoivat muodostaa ristiriidattoman, eheän kokonaisuuden. Tieteenfilosofi C. S. Peirce (1839 – 1914) on kuitenkin kritisoinut Hegelin idealistiseen metafysiikkaan perustuvaa käsitystä toteamalla, että kyseinen järjestelmä "tunnustaa jokaisen luontaisen ajattelutaipumuksen loogiseksi, vaikka vastakkainen pyrkimys varmasti kumoakin sen. Hegel ajattelee, että näiden taipumusten seuraanto noudattaa säännöllisyyttä, minkä johdosta käsitys osuu lopulta oikeaan ajelehdittuaan ensin suuntaan ja toiseen".¹²⁴ Toisaalta Hegelin käsitystä on arvosteltu sillä perusteella, että väittämällä hengen ainoaksi totuudelliseksi muodoksi vapauden Hegel tulee vieneeksi filosofian sen lopulliseen päätepisteeseen, jolloin jäljelle jää enää vain järjen toteuttaminen, mikä ei enää ole filosofian varsinainen tehtävä.¹²⁵ Hegelin hengenfilosofinen käsitys yhteiskunnan kehityksestä, jossa henki ohjaa yrityksen ja erehdyksen kautta ihmiskunnan historiaa kohti sen lopullista täydellistymistä, muodosti perustan, jonka varaan Blomqvist rakensi käsityksensä filosofis-proosalliseen kehitysvaiheeseen siirtymisestä:

Crescente jam in dies mole scientiarum itidemque crescente necessitate easdem conservandi et ulterius excolendi vel etiam applicandi, ortum est dissidium in civitate, cui varii status civiles suam

¹²² Ikäheimo & Martikainen 1997, 6.

¹²³ Stegmaier 1997, 16.

¹²⁴ Hegelin apriorisen menetelmän heikkous on siinä, että "sen mukaan yksilön tulee ajatella niin kuin hän on taipuvainen ajattelemaan. [– –] Hegelin luonnonjärjestys kuvaa siedettävällä tavalla hänen aikansa tiedettä; ja sen, minkä tieteellinen tutkimus onkin vapauttava epäilyistä, sen metafysiikat todistelevat varmasti jo *a priori*". (Peirce 2001, 147.)

¹²⁵ "Hegel katsoi filosofian historian päättyvän tässä lopullisesti. Tämä päätös ei kuitenkaan merkinnyt parempaa tulevaisuutta, vaan sen ikuistamaa huonoa nykyisyyttä. Hegelin transsendentaalifilosofia oli kuitenkin omiaan synnyttämään käsityksen, että järjen toteuttaminen tosiasiallisten muutosten kautta olisi tarpeetonta koska yksilöt saattavat vallitsevissa oloissakin olla järjellisiä ja vapaita". Näin Hegel tuli olettaneeksi, että vapaus ei ole ristiriidassa välttämättömyyden kanssa, vaan pikemminkin ne edellyttävät toisiaan, jolloin vapaa on sellainen ihminen, joka "tunnistaa välttämättömyyden välttämättömyydeksi". Tällainen välttämättömyyden kumoaminen merkitsi Hegelille "välttämättömyyden kirkastamista vapaudeksi". (Marcuse 1991, 61 – 62.)

debent originem, atque ab hac disjunctione quoque origo ipsius philosophiae optime nobis videtur explicanda.¹²⁶

Blomqvistin mukaan tieteiden määrän lisääntyessä ja niiden eriytyessä toisistaan tarve niiden ylläpitämiseen sekä edelleen kehittämiseen ja soveltamiseen lisääntyi entisestään. Toisaalta valtiollinen hajaannus johti erilaisten säätyjen muodostumiseen, mikä osaltaan selittää myös filosofian synnyn. Tämän eriytymisen selväpiirteisimpiä ilmauksia oli yhteisöllisen kahtiajaon muodostuminen, jossa rintaman toiselle puolelle jäivät ne, jotka tahtoivat valaa kaikki tieteet uskonnon muottiin. Blomqvistin mukaan tämä oli tyypillistä hierarkkiselle ajattelulle, jonka pyrkimyksenä oli saattaa uskonto kaikin tavoin täydellisen ja aukottoman systeemin piiriin. Toisen rintamalinjan muodosti vapaus, joka torjui kaikki taiteen, filosofian ja ajattelun muotoa tai sisältöä rajoittavat kahleet, minkä myötä ”hoc modo paratur via ad alteram vitae nationalis et litteraturae stationem, quam *aetatem philosophicam* sine omni dubitatione appellamus”.¹²⁷ Varsinaisesti vasta tässä kehitysvaiheessa konkretisoitui historiankirjoituksen ja historian – siis myös kirjallisuus- ja kulttuurihistorian – kehityksen korkeampi ideologinen perusta, jossa historiallisen ja poliittisen synty saattoivat saumattomasti käydä yksiin.

Hegelin ja Blomqvistin jakaman käsityksen mukaan erotuksena kansoista, perheyhteisöistä ja heimoista vain suvereneilla kansallisvaltioilla saattaa olla todellista historiaa. Historia voi syntyä valtiossa, joka on kansalaisten luoma ja jossa he määrätietoisesti muovaavat valtiollista maailmankuvaansa ja säättävät lakejaan. Tällä tavoin ymmärretty historia on ennen kaikkea valtiollisen identiteetin luomista.¹²⁸ Kyseinen murros, jossa yhteiskunta Blomqvistin käsityskannan mukaan siirtyy uskonnollis-runollisesta vaiheesta kohti filosofis-proosallista vaihetta, on sekä yhteiskunnan hallinnollis-kulttuurisia rakenteita että sen kansalliskielen ehtoja muuttavaa: yhtäältä kielen sanasto alkaa sisältää entistä enemmän abstrakteja käsitteitä ja toisaalta valtiollisissa yhteyksissä syntyy mahdollisuus ’vapaiden perussääntöjen’ (*die freie Verfassungen*) muodostumiselle. Blomqvistin lainaama Hegelin käsitys yhteisöllisestä kehitysvaiheesta löytyy *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* -teoksen (1833) ensimmäisestä osasta: filosofiaa voi historiallisesti esiintyä vain siellä, missä luodaan edellytykset edellä kuvattujen muutosten ilmenemiselle. Tällöin hengen on irtauduttava luonnollisesta tahtomisestaan ja uppoutuneisuudestaan aineeseen. Maailmanhenki saa alkunsa hahmossa, joka edeltää edellä mainittua irtoamisen vaihetta ja jossa se on yhtä välittömänä

¹²⁶ PME, 59.

¹²⁷ PME, 60.

¹²⁸ Vrt. Kotkavirta 1996, 91.

toteutumattoman luonnon kanssa.¹²⁹ Luonteenomainen piirre kirjallisuudessa on nyt pyrkimys uuden ilmaisutavan kehittämiseen:

Nota characteristica hujusce aetatis, quod ad litteraturam, in eo consistit, ut novam sibi effingere nitatur formam expressionis, scil. formam *prosaicam* vel *orationem solutam*, quae, prout magis determinata, scientiae atque reflexioni multo melius convenit, quam forma vetustior metrica. Notissimum tamen est, non tantum philosophiam, sed etiam singulas fere scientias particulares initio locutas fuisse sermonem metricum, atque orationem pedestrem tum demum inventam esse, quum poëtica forma ad novas ideas determinato modo exprimendas minus idoneam semet commonstravisset, h. e. simul cum incipiente philosophia, quam mox secuta est historiographia.¹³⁰

Aatehistorioitsija painottaa, että filosofisen kehitysvaiheen keskeisin tunnusmerkki on proosamuotoinen eli suorasanaisten esitystapa, joka täsmällisyytensä vuoksi soveltuu runomuotoista ilmaisua paremmin tieteellisen kirjoittamisen ja ajattelun tarpeisiin. Filosofian ohella kaikki erityistieteet käyttivät aikaisemmin ilmaisussaan metristä muotoa, mutta ajan mittaan se osoittautui vähemmän soveliaaksi uusien ideoiden täsmälliseen esittämiseen, mikä osaltaan edisti proosamuotoiseen esitystapaan siirtymistä. Kyseinen uudistus tapahtui filosofian syntyaikana, jota seurasi pian pyrkimys historiankirjoituksen kehittämiseen. Tämän vuoksi ansio suorasanaisten esitystavan synnystä tulee antaa yksinomaan filosofialle, sillä ”neque nisi philosophiae ope ad summam potest pervenire perfectionem”.¹³¹

Blomqvistin mukaan filosofis-proosallisen kehitysvaiheen lopullisena huipentumana voidaan pitää tasoa, jossa kirjallisuus saavuttaa huippunsa filosofian täydellistymisen myötä. Tässä vaiheessa filosofia näet on edennyt jo niin pitkälle, että se pystyy muodostamaan kansallisten tieteiden koko järjestelmän, jolloin se kykenee vaatimaan osakseen samoja tehtäviä ja saman arvoaseman intellektuaalisen ja kulttuurisen elämän piirissä kuin mikä aikaisemmin kuului uskonnolle. Blomqvist olettaa tämän olleen osaltaan vaikuttamassa siihen, että antiikin aikana alkunsa saanut uskonnon ja filosofian välinen kamppailu on hyvin usein johtanut ankaraan vihamielisyyteen näiden oppien välillä, mikä näkyy esimerkiksi Platonin (n. 427 – 347 eaa.)

¹²⁹ PME, 60 – 61. Hegelin (1995, 151) oman tulkinnan mukaan ”Welt begreift die physische und psychische Natur in sich; die physische Natur greift gleichfalls in die Weltgeschichte ein, und wir werden gleich Anfangs auf die Grundverhältniß der Naturbestimmung aufmerksam machen. Aber der Geist und der Verlauff seiner Entwicklung ist das Substantielle; Geist höher als Natur – die Natur haben wir hier nicht zu betrachten, wie sie an ihr selbst gleichfalls ein System der Vernunft sey in einem besondern, eigenthümlichen Elemente, sondern nur relativ auf den Geist”.

¹³⁰ PME, 60 – 61.

¹³¹ PME, 61.

valtioutopian nihkeässä suhtautumisessa runoilijoita kohtaan.¹³² Tämän kehityskulun myötä kansakunnan koko äyllinen kulttuuri ja kirjallinen elämä saavat uuden luonteen ja lähtevät kulkemaan uusia teitä pitkin. Uskonto ei tieteenä viimekädessä halveksi filosofian perimmäistä pyrkimystä systemaattisuuteen ja eksaktiin esitystapaan, mutta tyytymättömänä siihen toisarvoiseen asemaan, jonka teologia – eli Blomqvistin mukaan mytologia – on filosofialle valmis antamaan, nousee filosofia itse lopulta uskontoa vastaan. Lopulta filosofia istuttaa samansuuntaisen vastustavan asenteen myös kaikkiin muihin tieteenaloihin ja kehottaa niitä kehittämään vapaasti omia tieteellisiä erityispiirteitään ja metodisia sovelluksiaan, mikä saa ne lopulta vastustamaan itse filosofiaa. Tämä on kansojen henkisen kulttuurin uudistumisen peruskivi: yhtäältä se omaksuu ja luo uusia henkisen kulttuurin muotoja, toisaalta siirtää ajatuksen rajoja kauemmaksi.¹³³ Filosofis-proosallisen kehityskauden huipennukseen liittyy myös toinen – kansallisen runouden kannalta kenties edellistä merkittävämpi – muutos:

Poësis quoque suum permutat characterem, atque ab objectivitate transit in subjectivitatem. Obmutescit jam poësis epica; prodit lyrica, quae, rebus temporibusque adjuvantibus, ad summum pervenit fastigium perfectionis in poësi dramatica, quam etiam philosophicam jure appellare possemus.¹³⁴

Filosofian saavutettua asianomaisen kehitysvaiheen huipun runous muuttaa luonnettaan ja siirtyy objektiivisuudesta subjektiivisuuteen. Lisäksi eppinen runous alkaa sammua, mikä ei kuitenkaan estä lyriikkaa menestymästä ja saavuttamasta olosuhteiden ja aikakausten myötä

¹³² Platon hahmottelee teoksessaan *Πολιτεία* (n. 390 eaa.) mallia ihannevaltiosta, jossa runoilijoilla ei juuri ole elinmahdollisuuksia. Platonin ideaopin mukaan vain 'ideoiden' maailma on todellinen, ei aistein havaittava maailma, ja vain filosofit kykenevät löytämään sen ja ymmärtämään sitä. Koska runous vain imitoi ideoiden maailmaa, on sitä pidettävä elämän todellisten muotojen jäljittelynä, jolla on petollisia vaikutuksia valtion moraalille. Runoudella voi olla Platonin valtioutopiassa vain jonkinlainen nuorison kasvattamiseen liittyvä tehtävä, mihin vedoten filosofi muokkaisi keskeisiä runoteoksia ja poistaisi esimerkiksi Homeroksen ja Hesiodoksen eepoksista kaikki sellaiset kohdat, jotka kuvaavat pikemminkin ihmisen alasäätyisyyttä ja huonotapaisuutta kuin jalosukuisuutta ja sankaruutta. (Ks. Platon 1972, 386a – 403c, 595a – 608b.)

¹³³ PME, 61 – 62.

¹³⁴ PME, 62 – 63. Hegel (1965, 354 – 355) muotoili kirjallisuuden historialliseen kehitykseen liittyvän runouden ja proosan keskinäisen suhteen muutoksen toteamalla, että "[w]as endlich die Ausführung der historischen Handlungen angeht, so schiebt sich auch hier wieder, im Unterschiede des eigentlich Poetischen, teils der Zwiespalt der subjektiven Eigentümlichkeit und des für die allgemeine Sache nötigen Bewußtseins von Gesetzen, Grundsätzen, Maximen usf. als prosaisch ein, teils bedarf die Realisation der vorgesetzten Zwecke selbst vieler Veranstaltungen und Zurüstungen, deren äußerliche Mittel eine große Breite, Abhängigkeit und Beziehung haben und von seiten des intendierten Unternehmens her nun auch mit Verstand, Klugheit und prosaischer Übersicht zweckmäßig zugerichtet und angewendet werden müssen. [–] Steigt nun endlich der Historiker auch seiner subjektiven Erkenntnis nach in die absoluten Gründe für das Geschehen und in das göttliche Wesen hinunter, vor welchem die Zufälligkeiten verschwinden und sich die höhere Notwendigkeit enthüllt, so darf er sich dennoch in Rücksicht auf die reale Gestalt der Begebnisse nicht das Vorrecht der Dichtkunst erlauben, für welche dies Substantielle die Hauptsache sein muß, indem der Poesie allein die Freiheit zukommt, über den vorhandenen Stoff, damit er der inneren Wahrheit auch äußerlich gemäß sei, ungehindert zu schalten".

täydellisyytensä huippua draamarunoudessa, jota Blomqvistin mukaan voidaan täydellä syyllä kutsua myös filosofiseksi runoudeksi. Kyseisestä kypsyyden asteesta kulttuuri ei kuitenkaan enää voi kehittyä pidemmälle, vaan sen ainoa suunta on kohti rappiota. Kirjallisen kulttuurin kehityksessä tästä alkavaa kansojen historian kolmatta vaihetta – kansakunnan varsinaista vanhuuden aikaa – leimaa oppineisuus, jonka ensisijainen tunnusmerkki on se, että kansakunta ei enää tuota mitään merkittävästi uutta kirjallisuutta, vaan ylläpitää ja järjestelee nuoruudessaan ja miehuusiässään keräämiään rikkauksia ja muistelee iloisesti menneitä. Blomqvistille oppineisuus tarkoittaa erityisesti historian kautta hankittua laajaa ja monipuolista tietämystä, josta sekä filosofia että varsinainen tiede tulee erottaa omiksi osa-alueikseen. Tällöin kolmannen aikakauden kirjailijoiden keskeisenä tehtävänä on toimia enimmäkseen tiedollisten rikkauksien ylläpitäjänä ja järjestäjänä. Vaikka filosofian merkitys on selvä ja sen vaikutukset tuntuja, eri tieteenalojen edustajilla ei enää ole kykyä tuottaa sisällöllisesti tai muodollisesti mitään varsinaisesti uutta tiedettä, vaan heidän ainoaksi mahdollisuudekseen jää palata antiikin esikuvien jäljittelyyn ja uusintamiseen, jossa he tyytyvät lähinnä siihen, että jokainen yksittäinen erillistiede tulee saatetuksi jonkinlaisen ehdottoman ja muista tieteenaloista tarkasti erotettavan järjestelmän piiriin eli toisin sanoen he pyrkivät käsittelemään kaikkia tieteenaloja systemaattisen eli tieteellisen metodin mukaan, minkä myötä kaikista tieteistä tulee opillista sivistystä. Tätä kirjallisuuden viimeistä vaihetta Blomqvist kutsuu sivistyksen (*eruditionis*) eli oppineisuuden (*doctrinae*) aikakaudeksi.¹³⁵

Et quamvis doctrinam haudquaquam vituperemus, non possumus tamen, quin separationem vel abstractionem nuper memoratam habeamus causam, cur a reliquo populo removeantur eruditi, populus enim quam maxime abhorret ab omni disciplina systematica vel abstracta. Paucissimi autem, nedum omnes, doctrinae laudem acquirere possunt, unde patet doctrinam nullo modo popularis esse indolis, sed esotericum semper servare characterem, quae separatio eruditorum a reliquo populo multum attulit detrimenti culturae gentis in universum, in primis vero culturae litterariae, quae magis magisque a practica amovetur vita, atque sic abstactione sua ab ipsa abstrahitur veritate.¹³⁶

Oppineisuuden kauden suurimpana ongelmana voidaan Blomqvistin mukaan pitää sitä, että siihen sisältyvän opillisen eriytymisen myötä sivistyneistö alkaa vähitellen etäännyä muusta

¹³⁵ PME, 64 – 66. Runouden muuttumisen ulkokohtaiseksi, luonnontieteelliseksi viisaudeksi oli huomannut myös Herder, joka toteaa teoksessaan *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1781), että ”die Dichtkunst ohne Klang und Gesang mußte bald Letternkram, Naturwissenschaft, Philosophie, Sittenlehre, trockne Weisheit, Studium werden”. (Herder 1964e, 241.)

¹³⁶ PME, 66 – 67.

kansasta, sillä kansa ei voi sietää minkäänlaisia järjestelmällisiä abstrakteja oppeja. Toisaalta vain aniharvat tieteenharjoittajat saavat kiitosta ja kunniaa oppineisuudestaan, mikä osoittaa, ettei oppineisuus ole kansanomaisen populaari kehityspiirre, vaan se säilyttää aina tietyn esoteerisen ominaislaadun itsessään. Etääntymällä yhä kauemmaksi käytännön elämästä ja kääntymällä lopulta omassa eristyneisyydessään pois itse 'totuudesta' (*veritas*) sivistyneistö tulee aiheuttamaan paljon vahinkoa yleisesti kansankulttuurille ja erityisesti kirjalliselle kulttuurille. Tämä eriytyminen koskee myös taidekirjallisuutta ja siinä ennen kaikkea runoutta, jolle kolmas kehitysvaihe ei juuri anna minkäänlaisia mahdollisuuksia lukuun ottamatta oppineen runouden lajia eli niin sanottua didaktista (*didacticum*) runoutta. Tämä muodoltaan metrinen runous oli Blomqvistin mukaan pyrkimys luoda oppinutta tieteellistä runoutta tai runomuotoista filosofiaa, mutta käytännössä yritykset jäivät varsin mitättömiksi. Jonkinlaisen poikkeuksen kuitenkin tarjoaa Dante Alighierin (1265 – 1321) laaja ja sivistynyt eepinen runoelma *La divina Comedia* (1307), jonka loistokkuus perustuu sekä teoksen hallittuun muotoon että sen rikkaaseen sisältöön. Blomqvistin mukaan runouden rappeutuminen näkyy selvimmin luopumisena merkittävistä teemoista ja vajoamisena vähäpätöisiin, halpa-arvoisiin ja klassiselle runoudelle vieraisiin aiheisiin.¹³⁷

Blomqvistin mukaan edellä kuvattu kolmivaiheinen kirjallisuushistoriallinen kehitys on selviten nähtävissä Kreikan kulttuurissa ja taide-elämässä, jonka diakroninen kulku noudattaa pääpiirteissään yleistä henkisen kulttuurin kehitykselle asetettua luonnonjärjestystä: helleenisen kirjallisuuden ensimmäisen vaiheen muodostaa voimakas uskonnollisen runouden kausi, jonka merkittävimpiä edustajia ovat Femonoe, Olen, Linos, Orfeus, Melamios ja Musaios. Varsinaisen runouden ajan kehityksen huipuksi puolestaan nousee Homeros (n. 800-luku eKr.) tai laajemmin ajatellen homeerinen epiikka, jonka luomaa daktyyliheksametrimuotoa jäljiteltiin kauttaaltaan antiikista lähtien koko keskiajan aina uuden ajan alkuun saakka. Homerosta ovat edeltäneet ja seuranneet monet runonlaulajat, joiden nimet eivät aina ole tiedossa ja joista on säilynyt meille vain yksittäisiä hajanaisia runofragmentteja. Homeroksen jäljittelijöistä ja muista kyklisistä runoilijoista ovat tunnetuimpia muinaiset aoidit (*αοιδοί*) ja rapsodit (*ραψωδοί*), jotka eivät harjoittaneet vain olemassa olevan runouden mekaanista jäljentämistä ja esittämistä, vaan tuottivat itsekin varsin paljon runoutta – usein erityisesti muinaisten skaldirunoilijoiden tapaan improvisoimalla. Toinen tähän kehityskulkuun liittyvä seikka koskee tieteiden historiallista kehitystä. Ensimmäisestä kaudesta eli uskonnollis-runollisesta ajanjaksosta lähtien ilmaantuivat kulttuurin saralla myös ensimmäiset todelliset yritykset

¹³⁷ PME, 70 – 71. Danten merkityksestä uskonnollisen runouden kehitykselle sekä filosofian valta-asemasta ja runouden luonteen muuttumisesta subjektiiviseksi ks. myös Herder 1964e, 237 – 239.

tuottaa eksaktia vakavasti otettavaa tiedettä. Tämä koskee varsinkin luonnontieteitä ja niistä ennen kaikkea tähtitiedettä, vaikka esitystapa, aineiston käsittely ja muut muodolliset seikat viittaavat selvästi teosten runolliseen alkuperään.¹³⁸ Vasta joonialainen filosofia kykeni murtamaan tämän vuosisataisen perinteen ja ottamaan käyttöön omintakeisen uuden esitystavan eli proosamuodon. Tästä vaiheesta Blomqvist laskee alkavaksi kirjallisuushistorian toisen vaiheen eli filosofis-proosallisen aikakauden, jonka maineikkaimmat edustajat olivat Platon (n. 427 – 347 eKr.) ja Aristoteles (384 – 322 eKr.). Siinä missä filosofiaa taiteena tarkastellut Platon ikään kuin päätti runouden aikakauden, edusti Aristoteles filosofiaa sen puhtaimmassa ja kypsimmässä muodossa ja liitti sen jo selvästi tieteiden kaanoniin. Filosofian voimakas esiinnousu ei kuitenkaan merkinnyt runouden loppua, vaan runous alkoi omaksua uudenlaisia muotoja ja sen luonne muuttui, minkä myötä se saavutti täydellisyytensä huipun juuri Platonin aikoihin draamarunoudessa. Kaikki myöhemmät runoteokset olivat antiikin esikuvien jäljitelmiä tai kuuluivat didaktisen, oppineen runouden piiriin.¹³⁹

Kreikkalainen tieteenharjoitus saavutti huippunsa kehityksen kolmannella kaudella, jolloin kreikkalaisten saavutukset eri tutkimusaloilla olivat jo varsin mittavat. Blomqvistin mukaan erityisen merkittävään asemaan tuolloin nousi kielitiede, joka yhtäältä oli antiikintutkimukselle välttämätön opillinen tiede mutta joka toisaalta myötävaikutti voimakkaasti Kreikan kansalliskirjallisuuden yhä nopeampaan hajaannukseen. Ajanoloon kreikkalaiset pyrkivät purkamaan kirjalliseen elämäänsä liittyntä eripuraa, mutta sen myöhemmät elvytysyritykset jäivät valtiollisen vapaudenpuutteen ja sen myötä taantuneiden kulttuuriharrastusten vuoksi varsin heikoiksi.¹⁴⁰ Kreikkalainen kulttuuri tarjosi Blomqvistille selvän vertailukohtan ja perimmäisen mittapuun, johon muita kulttuureita saattoi suhteuttaa. Kaikkien kansojen tapauksessa ei edellä kuvattu välttämätön ja luonnollinen kolmivaiheinen kehitystendenssi ilmennyt samanlaisena:

Aliae enim gentes in prima semper manserunt aetate, quemadmodum populi orientales per plurimae, ne exceptis quidem Hebraeis, unde quoque factum, ut apud eosdem formae dictionis, prosaica scilicet et poetica, numquam accuratis circumscriptae fuerint terminis, quod idem valet de gente Provinciali tempore medii aevi. Alii contra populi historicum ingressi sunt stadium, quasi statim incipientes a secunda aetate, ut ex. gr. Romani, quorum poësis numquam legi naturae convenienter

¹³⁸ Sisällöltään hyvä – joskin ajoitukseltaan varsin myöhäinen – esimerkki tästä on Tullius L. Carus Lucretiuksen (94 – 55 eKr.) teos *De rerum natura* (suom. ”Maailmankaikkeudesta”), jossa Lucretius esittelee Epikuroksen ajatuksia, käsittelee maailman syntyä atomeista, sielun aineellisuutta sekä maan ja ihmisen kehityshistoriaa.

¹³⁹ PME, 71 – 73.

¹⁴⁰ PME, 73 – 74.

semet explicavit, vel potius numquam vere domestica evasit, quare etiam litteratura poetica Romanorum fere tota nihil fuit, nisi poëseos Graecae imitatio, quamvis felicissima.¹⁴¹

Aatehistorioitsijan mukaan juutalaiset ja useimmat muut idän kansat olivat pysytelleet kautta historiansa ensimmäisen kehitysvaiheen tasolla, mistä oli ollut seurauksena se, etteivät nämä kansat olleet koskaan kyenneet erottamaan selvästi proosamuotoista ja metristä esitystapaa toisistaan. Samansuuntainen ”pysähtyneisyys” voitiin havaita Provencen asukkaiden keskuudessa keskiajalla. Toisaalta historia tunsu kansakuntia, jotka olivat lähteneet liikkeelle historiallisesta vaiheesta ja aloittaneet kulttuurisen kehityksensä tavallaan suoraan historian toisesta kehityskaudesta. Esimerkkinä tällaisesta kansasta Blomqvist mainitsee roomalaiset, joiden runous ei koskaan kehittynyt luonnonlain edellyttämällä tavalla eli toisin sanoen siitä ei koskaan muodostunut täysin roomalaista runoutta eikä se koskaan kehittynyt täysin itsenäiseksi ja omintakeiseksi taidemuodoksi, vaan perustui lähes kokonaan Kreikan runouden – varsin onnistuneeseen – jäljittelyyn. Roomalainen proosakirjallisuus sitä vastoin oli historiansa alkutaipaleelta lähtien hyvin omaperäistä ja itsenäistä, mistä syystä roomalaisia voitiin hyvällä syyllä pitää historiantarkoituksen, retoriikan ja kaunopuheisuuden alalla jossain määrin kreikkalaisten veroisina. Blomqvist oli täysin vakuuttunut siitä, että kulttuurisen kehityksen aikakaudet eivät kestäneet kaikilla kansoilla yhtä kauan. Kreikan sivilisaation esimerkki antaa jonkinlaisen käsityksen siitä, että kansankulttuurilla oli mahdollisuus säilyttää asemansa sitä kauemmin, mitä häiriöttömämmin luonnonjärjestys pääsi sanelemaan kansan sivistyselämän kehityksen sen ensimmäisellä kehityskaudella.¹⁴² Kaiken kaikkiaan voidaan todeta, että Blomqvist kuvasi sekä filosofis-proosalliseen kehitysvaiheeseen siirtymisen että itse varsinaisen kehitysvaiheen varsin seikkaperäisesti osoittamalla kauttaaltaan sen, millainen ero vallitsee filosofisen kehitysvaiheen ja sen päättävän opillisen kehitysvaiheen välillä. Toisaalta analysoidessaan esittämäänsä kolmivaiheista kehitysmallia Blomqvist pyrki vertailemaan eri kansojen kulttuureita toisiinsa – kuten sekä etnografinen menetelmä että Hegeliltä omaksuttu spekulatiivinen hengenfilosofia edellyttivät. Vertaillessaan juutalaisten ja muiden idän kansojen elämää ja taidetta kreikkalaiseen kulttuuriin Blomqvist katsoi idän kansojen olevan selvästi hellenististä maailmaa alemmalla tasolla.

¹⁴¹ PME, 74 – 75.

¹⁴² PME, 75.

2.3. Principio methodi ethnographicae osana tieteenfilosofista paradigmakeskustelua

Frankfurtin koulukuntaan kuulunut filosofi Max Horkheimer (1895 – 1973) on ihmistieteiden ja eksaktien tieteiden eroja tarkastellessaan korostanut, että ihmistä ja yhteiskuntaa tutkivien humanististen ja yhteiskunnallisten tieteiden pyrkimyksenä on seurata menestyksellisten luonnontieteiden esimerkkiä, vaikka ihmistieteiden laajaan empiriseen aineistoon, runsaaseen yksityiskohtaiseen materiaaliin ja mm. erilaisiin haastattelumenetelmiin perustuva tutkimusote muistuttaa enemmän normaalielämää kuin abstraktia tieteellistä toimintaa työpöydän ääressä tai laboratoriossa. Horkheimerin mukaan hengentieteitä ja mitattavissa olevia tieteitä toisiinsa verrattaessa itse niiden ajattelutapoihin ei kuitenkaan sisälly rakenteellisia eroja, koska käsitys teoriasta on periaatteessa sama sekä ihmistieteissä että luonnontieteissä. Horkheimer tuntuu ajattelevan, että empirisen tutkimusotteen omaksuneiden tieteenharjoittajien käsitys hyvin muotoillusta teoriasta ei juuri poikkea niistä kriteereistä, joita teoreetikot teorioilleen asettavat. Näin ollen se, miten tietyt perustavanlaatuiset prinssiipit toimivat ideaalisessa teoreettisessa järjestelmässä, ei määräydy sillä perusteella, onko niihin päädytty valinnan, olemuksellisen havainnoinnin vai puhtaan käsitteenmäärittelyn kautta *a priori*. Periaatteessa lause- ja predikaattilogiikkaan liittyvä todistusteoreettinen ajattelu voi sisältyä sekä historiatieteen että luonnontieteiden loogiseen varustukseen.¹⁴³ Tällöin tieteellisen tutkimuksen ainoa tavoite olisi näkemysten vakiinnuttaminen, joka voi perustua vain tieteen uusimpiin, epäilyksettömiin väittämiin, tarkasti rajattuihin hypoteeseihin, empiriseen todistamiseen ja riittävän kattavaan lähdeaineistoon.¹⁴⁴

Toisaalta tieteen perusteita tarkasteltaessa voidaan havaita, että vaikka periaatteessa ei ole olemassa yhtään sellaista kysymystä, johon tiede ei kykenisi teoreettisten peruslauseiden (*grundsätzlich*) tasolla vastaamaan, tiettyihin ilmiöihin vastaaminen on sille käytännössä mahdotonta, koska nämä ilmiöt voivat olla joko tilallisesti (*räumlich*) tai ajallisesti (*zeitlich*) tieteelle liian etäisiä. Tällaisia ilmiöitä koskeviin kysymyksiin voi olla mahdollista vastata arkikielen ja arkiajattelun puitteissa, mutta ei tieteellisen kielen ja tutkimuksen keinoin, jolloin niihin liittyviä ongelmia tulee filosofi Rudolf Carnapin (1891 – 1970) mukaan pitää tieteelle

¹⁴³ Horkheimer 1991, 7 – 10. Tätä ajatusta tukee myös W. V. O. Quinen (1908 – 2000) huomautus siitä, että niin kutsutun tietomme tai kokemustemme kokonaisuus – historian kysymyksistä aina atomifysiikan syvällisimpiin lakeihin ja matematiikan lainalaisuuksiin saakka – on ihmisen luoma kudelma, joka tavoittaa kokemuksen vain reuna-alueillaan. (Quine 1980b, 42).

¹⁴⁴ Peirce 2001, 135 – 136. Tällaista empirismiin perustuvaa tiedekäsitystä on Peircen ohella puolustanut Rudolf Carnap toteamalla, että todellisessa, tuloksia tuottavassa tiedeprosessissa tieteen teoreettiset konventiot tulee aina sitoa tiiviisti yhteen empirisen todennettavuuden kanssa. Vasta kun valtaosa tietyn tieteellisen rakenteen, kohteen tai metodin osia tunnetaan, voidaan siitä tehdä tarkoituksenmukainen, eksakti määritelmä. (Carnap 1974, 253.)

käytännössä mahdottomina (*praktisch unbeantwortbar*), mutta teoriassa täysin mahdollisina (*grundsätzlich beantwortbar*). Tilallisen ja ajallisen etäisyyden osoitamme tässä ilmaisulla 'pelkkä tekninen este' (*bloß technisches Hindernis*), emmekä sano sitä peruslauseisiin liittyväksi esteeksi (*grundsätzliches Hindernis*). Tässä suhteessa tieteellä ei ole minkäänlaisia reunaehtoja: jokainen tieteellisten käsitteiden ja kriteerien mukaan muodostettu väitelause on peruslauseetasolla aina joko tosi tai epätosi.¹⁴⁵ Kaikki edellä sanottu pitää paikkansa sikäli kuin tiedettä tarkastellaan puhtaasti teoreettis-hypoteettisista lähtökohdista käsin. Tieteen tutkimuskohde alkaa kuitenkin näyttää jokseenkin toisenlaiselta, mikäli sitä lähestytään tieteensisäisten metodologisten käytäntöjen ja niihin liittyvän paradigma-konseption kautta, minkä lisäksi tieteellisen esittämisen perusteet muuttuvat siirryttäessä hypoteettis-deduktiivisen menetelmän tarkastelusta induktiivisen menetelmän piiriin.

Tunnetuimman paradigma-määritelmän esittäneen tieteenfilosofin Thomas Kuhnin mukaan 'paradigman' keskeisin ansio on siinä, että se vapauttaa tutkijat hankalista lähtökohtia koskevista pohdinnoista, koska tieteenharjoittajat toimivat tietyn paradigman sisällä ikään kuin tällaiset ongelmat olisi jo kokonaan ratkaistu. Näin ollen paradigma mahdollistaa tutkimustyöhön erikoistumisen: tutkijoiden jakaessa saman arvomaailman ja samat tietoteoreettiset perusteet tiedemies voi keskittyä työssään yksittäiseen tutkimusongelmaan ja rakentaa työnsä siten kanssatutkijoidensa työn varaan. Tämä edustaa Kuhnille normaalitieteen vaihetta.¹⁴⁶ Niin sanottujen ihmistieteiden näkökulmasta tarkasteltuna Kuhnin malli on kuitenkin siinä mielessä ongelmallinen, että esimerkiksi historia on oppiala, joka "sallii tai jonka ainakin tulisi sallia lukuisia erilaisia näkökulmia menneisyyteen".¹⁴⁷ Kuhnin käsityksen mukaan paradigmaattisia voivat olla vain eksaktit, positivistiset tieteet, jotka kykenevät luomaan tiukat normatiiviset edellytykset tutkimustyölle, mikä ei kuitenkaan tarkoita, että eksaktien tieteiden teoriat ja menetelmät olisivat ikuisia ja historiallisesti muuttumattomia. Luonnontieteiden historiallisessa kehityksessä klassisena esimerkkinä paradigman vaihdoksesta on pidetty niin sanottua kopernikaanista käännettä, jossa ptolemaiolainen

¹⁴⁵ Carnap 1974, 254 – 255. Tieteellisen selittämisen ongelmista ks. myös Hempel 1970.

¹⁴⁶ Kuhn 1970, 36 – 37. Paradigman merkityksestä normaalitieteelle ks. myös Kiikeri & Ylikoski 2004, 57.

¹⁴⁷ Sihvola 2005, 206. Eräässä mielessä tällaista pluralismia on puolustanut myös tieteenfilosofi Paul Feyerabend (1924 – 1994), joka tunnetussa "metodiseksi anarkismiksi" leimatussa teoksessaan *Against Method* (1975) painottaa näkemystä tieteellisten menetelmien arvovapaudesta. Feyerabendin relativistisen käsityksen mukaan minkä tahansa metodin käyttäminen tieteellisen tutkimuksen välineenä on viime kädessä validi ("Anything goes"). Tieteellä ei ole ehdottomia perimmäisiä arvokriteerejä, joiden perusteella jonkin tietyn tieteellisen näkemys voitaisiin katsoa olevan muita käyttökelpoisempi. Koska tieteen havainnot ja käsitteet ovat sekä historiallisuutensa että teoriasidonnaisuutensa vuoksi yhteismitattomia, korostuu käytännön tutkimuksessa tieteiden erilaiset tavat lähestyä tutkimuskohdetta. Eri tieteenaloihin ja menetelmiin sisältyvä yksilöllisyys tekee ajatuksen tieteen rationaaliseen kehitykseen viimekädessä mahdottomaksi. (Feyerabend 1988, 9 – 32.) Tieteen metodologian ja rationaalisten rekonstruktioiden historiallisista ongelmista ks. myös Lakatos 1978, 102 – 138.

maailmankuva korvautui kopernikaanisella maailmankuvalla mittalaitteiden kehityksen myötä. Blomqvistin teosta tarkasteltaessa huomiota tulee kiinnittää siihen, voivatko humanistiset tieteet ja yhteiskuntatieteet perustua Kuhnin tarkoittamaan aitoon tiedon kasvuun ja metodiseen kehitykseen. Historioitsija Eric Hobsbawmin mukaan luonnontieteissä voidaan suhteellisen ongelmattomasti puhua tiedon kasvusta ja tieteellisestä edistyksestä, vaikka niissäkin tapahtuu paradigman muutoksia. Toisaalta taas esimerkiksi kirjallisuudentutkimus ja filosofia ovat tieteenaloja, joihin tiedon kasvun ja edistyksen mallit eivät kovinkaan ongelmattomasti sovellu, koska niissä tieto ei kumuloidu samalla tavalla kuin luonnontieteissä – esimerkiksi Descartesin oivallukset eivät kumonneet Platonin tietoteoreettisia käsityksiä eivätkä puolestaan Kantin käsitykset Descartesia tai Hegelin käsitykset Kantia. Kirjallisuustieteen ja filosofian klassikot säilyttävät ajankohtaisuutensa ja niihin palataan kerta toisensa jälkeen, mistä syystä niitä tulisi lähestyä pikemminkin taiteena kuin puhtaasti tieteenä.¹⁴⁸ Hyrkkäsen muotoilun mukaan ihmistieteissä aikaisemmat tulkinnat eivät menetä merkitystään uusien tulkintojen myötä, vaan sisältyvät niihin ja saavat sitä kautta uuden selityksen.¹⁴⁹ Seuraavassa uskaltaudun tarkastelemaan Blomqvistin metodisia käsityksiä suhteessa Kuhnin paradigma-konseptioon ja pohdin sitä, millaista paradigmaattista ja esiparadigmaattista vaihetta Blomqvistin väitöskirja edustaa.

2.3.1. Disputaation paradigmaattiset ja esiparadigmaattiset suhteet

2.3.1.1. Sitoutuminen Hegelin idealistis-dialektiseen metafysiikkaan

Mikäli 'esiparadigmaattisuuden' ja 'paradigmaattisuuden' kriteereiksi otetaan edellä kuvattu malli, jossa paradigma määrää tieteenalalla vallitsevien tutkimusongelmien tärkeysjärjestyksen ja toisaalta luo välineet näiden tutkimusongelmien ratkaisemiseksi, Blomqvistin esittämää etnografista metodia voidaan tietyin varauksin pitää sekä esiparadigmaattisena että paradigmaattisena. Kiikerin ja Ylikosken mukaan paradigmaattisen tieteenalan tunnuspiirteenä tulisi nähdä se, että saman paradigman alla työskentelevät tieteenharjoittajat tuntevat ja ovat omaksuneet saman teknisen kirjallisuuden, mikä on seurausta heidän samansuuntaisesta

¹⁴⁸ Sihvola 2005, 213 – 214. Filosofian ja kirjallisuustieteen asemasta tieteen kentällä sekä ihmistieteiden kumulatiivisuuden ongelmista ks. tarkemmin Hobsbawm 1997, 56 – 58.

¹⁴⁹ Hyrkkänen 1993, 45.

koulutustaustastaan ja arvomaailmastaan. Tällöin kaikilla saman paradigman omaksuneilla tiedemiehillä tulisi olla samansuuntaisista malliesimerkeistä syntyneet tutkimusta ohjaavat intuitiot sekä yhteisesti omaksuttu arvostelukyky. Näin myös heidän argumentoinnissaan käyttämien symbolisten yleistysten – kuten lakien, teoreettisten mallien, metodien ja käsitteenmäärittelyn – tulisi olla samansuuntaisia. Toisaalta tietyn tieteenalan kollektiivinen tausta sisältää yhteiset muodolliset ja epämuodolliset kommunikaatiokanavat kuten tieteelliset seminaarit ja julkaisut sekä tieteenalan omaksumat yhteiset metafysiset taustaoletukset eli käsitykset siitä, millainen maailma on ja millainen se ei ole. Toisin sanoen tieteenalan metafysisinen kehys pyrkii määrittämään tieteenalalle mielekkäät tutkimuskysymykset eli sellaiset ongelmat, joihin ”voidaan ajatella löytyvän vastaus tieteellisen tutkimuksen avulla”.¹⁵⁰ Kolmantena tietyn tieteellisen paradigman yhtenäisyyttä kuvaavana kriteerinä Kiikeri ja Ylikoski painottavat tieteenalalla vallitsevien yhteisten kognitiivisten arvojen olemassaoloa, joihin lukeutuvat käsitykset oman tieteellisen erityisalan tiedollisista tavoitteista eli hypoteesi siitä, millaisiin kysymyksiin tieteenala pyrkii vastaamaan ja millaisen tiedonihanteen mukaisia nämä vastaukset tulevat olemaan. Kyseinen vaatimus sisältää käsityksen erilaisten tieteellisten tuotosten kuten teorioiden, metodien ja mallien arviointikriteereistä.¹⁵¹ Kuhnin mukaan teorioiden hyveinä tulee ensisijaisesti pitää tarkkuutta, laajuutta, yhteensopivuutta muiden teorioiden kanssa, yksinkertaisuutta ja hedelmällisyyttä.¹⁵²

Blomqvistin väitöskirjan paradigmaattisia suhteita tarkasteltaessa päähuomio kiinnittyy teoksen tapaan rakentaa kirjallisuushistoriallista maailmankuvaa Hegelin idealistis-dialektisen mallin perustalle. Blomqvistin omaksuma hegeliläinen perusidea yhteiskunnan kehityksestä nojaa ajatukseen, jossa ’maailmanhenki’ (*Weltgeist*) ohjaa kansan sivistystä yrityksen ja erehdyksen kautta kohti lopullista täydellisyyttään. Hegel lainasi tieto-opillisen perustan ajattelulleen Kantin filosofiasta, jonka mukaan järki voi käsittää todellisuutta sellaisena kuin se meille näyttyy, koska todellisuus ei täysin eroa järjestä tai koska se on järjen kaltainen. Kant myönsi mallinsa olevan sekoitus eräänlaista realismia ja idealismia. Tieteenfilosofi Karl Popperin mukaan Kantin malli on kuitenkin puhtaasti idealistinen, koska viime kädessä vain idealismi voi väittää, että todellisuudessa on jotain järjen kaltaista.¹⁵³ Hegel meni omassa muotoilussaan Kantia pidemmälle väittäessään, että järkemme voi käsittää todellisuutta, ”koska järki *on* todellisuus” tai toisin sanoen ”koska ymmärrettävä *on* todellista, koska todellisuus ja

¹⁵⁰ Kiikeri & Ylikoski 2004, 59.

¹⁵¹ Kiikeri & Ylikoski 2004, 59 – 60.

¹⁵² Kuhn 1970, 199.

¹⁵³ Popper 1963, 325.

järki ovat identtisiä”.¹⁵⁴ *Principio methodi ethnographicae* edustaa Hegelin objektiiviseen idealismiin perustuvaa paradigmaa teoreettisilta lähtökohdiltaan, koska se sitoutuu sekä tietoteoreettisesti että ontologisesti oppisuunnan ”tekniiseen” kirjallisuuteen, perinteen sisäiseen arvostelukykyyn ja metodiikkaan sekä Hegelin metafyyisiin sitoumuksiin eli oletuksiin siitä, millainen maailma on rakenteeltaan, olemukseltaan ja ilmenemismuodoiltaan. Käsitystään kirjallisuushistorian paradigmaattisesta kehityksestä ja sen historiallisesta muotoutumisesta Blomqvist kuvailee toteamalla, että

In omni vita duae occurrunt vires, altera *theoretica*, altera *practica*; quae, separatim quamvis considerandae, numquam tamen revera separatim existunt, sed junctim semper agunt. Cum porro sit historiae universalis officium, ut totius vitae reddat imaginem veram atque individuam, historia autem politica id agat, ut practicam vitae depingat faciem, vindicanda nobis videtur historiae litterariae altera pars, sive expositio rationis, quam sequitur facultas theoretica. Tali modo historia litteraria non est, nisi altera facies historiae universalis, neque ab eadem, nisi in sola cogitatione separanda.¹⁵⁵

Blomqvistin ajattelussa näkyy selvä sitoutuminen Hegelin dialektiikkaan ja rationalismiin. 1800-luvun aatehistorialliseen tutkimukseen sisältyi taustaoletus siitä, että vaikka elämässä vallitsevaa teoreettista ja käytännöllistä kykyä on tarkasteltava erikseen, ne eivät todellisuudessa näyttäisi koskaan esiintyvän toisistaan erillään. Siinä missä yleisen historian kuului antaa elämästä totuudenmukainen, yhtenäinen kuva ja poliittisen historian kuvata elämän käytännöllistä puolta, tuli kirjallisuushistorialle varata ihmisjärjen saavutuksia kuvaava osuus, joka Blomqvistin käsityksen mukaan sisältyy teoreettisen kyvyn piiriin. Näin ajateltuna kirjallisuushistoria olisi vain yleisen historian toinen muoto (*altera pars*), poliittista historiaa syvempi esitys intellektuaalisen elämän kehityksestä (*evolutionem vitae intellectualis*), joka voidaan erottaa muista historian lajeista vain teoriassa. Blomqvistin käsityksen mukaan tämä määritelmä ilmaisee sekä kirjallisuushistorian merkityksen että sen liittymisen dialektisesti yleiseen historiaan.¹⁵⁶ Vaikka Blomqvist ei osoita sitä kovin selkeästi eksplikoiden, kuuluvat ristiriidat tähän kehitykseen ikään kuin sisäänrakennettuina. Hegelin mukaan Kant kumosi rationalismin toteamalla sen johtavan vääjäämättä ristiriitoihin. Hegel myöntää tämän väitteen

¹⁵⁴ Hegelin ’järjen ja todellisuuden identtisyuden filosofia’ oli vakava yritys perustaa rationalismi uudelle pohjalle. Kantin epistemologisen muotoilun ja Hegelin identtisyuden filosofian välillä toimi historiallisena välittäjänä Fichten tieto-opillinen käsitys, jonka mukaan järkemme voi ymmärtää todellisuutta, koska ”järki luo todellisuuden”. (Popper 1963, 326.)

¹⁵⁵ PME, 19.

¹⁵⁶ PME, 19 – 20.

paikkansapitävyyden, mutta sanoo argumentin saavan voimansa ristiriidan laista: se kumoo vain järjestelmät, jotka hyväksyvät kyseisen lain ja pyrkivät olemaan vapaita ristiriidoista. Argumentti ei ole vaarallinen sellaisille 'dialektisille järjestelmille' – kuten Hegelin oma järjestelmä – jotka ovat valmiita esittämään ristiriitoja osana tieteellistä päättelyä.¹⁵⁷

Toinen tieteenfilosofiaan ja paradigma-konseptioon liittyvä dialektinen ongelma perustuu Blomqvistin käsitykseen kirjallisuushistorian historiografisista ominaisuuksista. Aatehistorioitsija oli hyvin selvillä siitä, että hänen väitöskirjansa saattoi antaa kirjallisuushistorialle kohtuuttoman suuren painoarvon väittäessään, että kun ihminen oppii perusteellisesti jonkin tietyn tieteen historian, hän oppii samalla perinpohjaisesti itse tieteenkin – mikä tosin on luonteenomaista ennen kaikkea juuri kirjallisuushistorialle.¹⁵⁸ Blomqvist tähdentää, että kullakin taiteen- ja tieteenalalla on sen omia eri kehitysvaiheita kuvaava historiansa, jonka jokainen kyseisen erikoisalan uuttera asiantuntija pyrkii hallitsemaan. Kaikki eivät kuitenkaan ole täysin selvillä siitä tieteenfilosofisesta ja tieteenhistoriallisesta ongelmasta, että tietyn tutkimusperinteen tai metodin historiallisen tuntemisen ja sen systemaattisen eli ”filosofisen” tuntemisen välillä vallitsee selvä teoreettinen ero. Vaikka tutkimusalan systemaattiseen tarkasteluun sisältyy aina jonkin verran historian tutkimusta ja päinvastoin, on kyseisen eron tunnistaminen tieteen sisäisen kehityksen kannalta hyödyllistä:

scilicet ad cognitionem plenam et perfectam (*geneticam*) prandam. Observare quoque heic juvat, cognitionem justam historicam haudquaquam ita esse intelligendam, ac si superficiem tantum perstringeret; volumus scilicet etiam intelligere (*begripa*) argumentum historiae, adeoque ne in ipsa quidem historia contenti sumus *cognitione mere historica*, quae vulgo dicitur. Ad perfectam cognitionem historiae scientiae cujusdam necessario itaque requiritur, ut perfecte quoque calleamus ipsam scientiam, atque si Historia universalis litteraria ita est definienda, ut sit perfecta omnibusque partibus absoluta historia omnium scientiarum et artium, facili patet negotio, non esse unius hominis eandem penitus perspicere, nedum conscribere.¹⁵⁹

Blomqvistin esittämän menetelmän tarkoituksena oli saavuttaa alan aukoton, täydellinen geneettinen (*geneticam*) hallinta. Asianmukaista historian tuntemusta ei tullut ymmärtää

¹⁵⁷ Hegelin identtisyiden filosofia sanoo, että jos järki ja todellisuus ovat identtisiä ja ajattelu kehittyvä dialektisesti, niin silloin myös todellisuuden täytyy kehittyä dialektisesti. Tämän väitteen mukaan tosiasiat voivat olla keskenään ristiriidassa, koska myös ajatukset voivat olla ristiriidassa keskenään: sekä tosiseikat että ajatukset kehittyvät ristiriitojen kautta, mistä syystä ristiriidan laki on hylättävä. (Ks. Popper 1963, 327 – 329.)

¹⁵⁸ Blomqvist on selvästi tietoinen tästä ongelmasta, toisin kuin Hegel, joka Popperin (1963, 333) mukaan uskoi ilmeisen virheellisesti, että tieteellisten kehityskulkujen historiallinen kuvaaminen merkitsisi samaa kuin niiden kausaalinen selittäminen.

¹⁵⁹ PME, 23 – 24.

pelkästään jonkinlaisena pinnan raapaisuna, vaan sen perimmäisenä pyrkimyksenä oli historian merkityksen ymmärtäminen (*begripa*). Tällöin ehdottomana edellytyksenä jonkin tieteenalan historian täydelliselle tuntemiselle aatehistorioitsija piti kyseisen tieteenalan täydellistä osaamista. Mikäli yleinen kirjallisuushistoria haluttiin määritellä kaikkien tieteiden ja taiteiden täydelliseksi ja kaikin puolin aukottomaksi historiaksi, oli aivan selvää, ettei yksi ihminen kyennyt hallitsemaan sitä täydellisesti tai kirjoittamaan siitä täydellistä kuvausta. Blomqvistin historiografisten käsitysten myötä *Principio methodi ethnographicae* saattoi liittyä sekä ontologisesti että epistemologisesti osaksi 1800-luvulla vallinnutta historiatieteellistä paradigmaa, jonka juuret löytyvät saksalaisesta hengenhistoriasta ja aikakauden muista aatehistoriallisista teorioista. Blomqvistin mukaan oikeaoppisen, intelligentin kirjallisuushistorian tuli tiedostaa menneisyyden tapahtumien välillä vallitsevat yhteydet ja historiallinen jatkuvuus:

Quo autem historia litteraria vera sit narratio de ortu et progressu studiorum litterariorum, quo perpolitio et subactio litterarum omnino conspicua fiat, necessarium quoque est, ut continuitatem et nexum factorum commonstret narratio illa, quod fieri non potest, nisi quoque ceteras ad perpolationem litterarum pertinentes respiciat res, quales sunt mores et ingenium temporum, vita et mores auctorum, scholae ad juvenes educandos et erudiendos institutae, aliaque multa, quae ad hanc materiam ulterius explanandam conferunt, atque ex historia universali petenda sunt, qua re luculentissime probatur nexus ille intimus inter historiam universalem et litterariam intercedens, quarum altera ab altera haudquaquam est sejungenda.¹⁶⁰

Kirjallisuudenhistorian perimmäinen tehtävä oli siis kohteen kirjallisten piirteiden osoittaminen siten, että sen perusteella voitiin havaita kirjallisuudessa eri aikakausina tapahtunut jatkuvuus ja eri kehitysjaksojen välinen yhteys. Blomqvistin mukaan tämä oli mahdollista vain siten, että kirjallisuushistoriallisessa esityksessä otettiin huomioon myös muut kuin taiteelliset kirjallisuuden kehitykseen vaikuttavat tekijät kuten eri aikakausina vallinneet tavat ja ajan henki (*mores et ingenium temporum*), kirjailijoiden elämä ja luonne (*vita et mores auctorum*), nuorten kasvattamiseksi ja sivistämiseksi perustetut koulut ja muut oppilaitokset sekä muut yleisen historian piiriin sisältyvät seikat, joiden kautta oli mahdollista saada lisäselvitystä kirjallisen aineiston käsittelyyn. Näiden osatekijöiden huomioiminen kirjallisuushistorian esityksissä osoitti yleisen historian ja kirjallisuushistorian välisen dialektisen yhteyden eli sen varsinaisen perustan, johon kirjallisuushistorian tuli nojautua. Tällainen historiakäsitys merkitsi

¹⁶⁰ PME, 26 – 27.

Blomqvistin aikakaudella uudenlaisen paradigmaattisen näkemyksen esiinnostua, jossa kirjallisuushistoria saattoi olla aate- ja oppihistoriallisesti merkittävää vain, mikäli se kykeni luomaan kirjallisten teosten ympärille laajemman kulttuurisen ja yhteiskunnallisen kontekstin. Tässä mielessä Blomqvistin edustama etnografinen menetelmä edusti paradigmaattista kehitysvaihetta: sillä oli selväpiirteinen teoreettinen perusta, johon nojautuen se rakensi käsitystään kirjallisuushistorian ”geneerisestä” kehityksestä.

Blomqvistin väitöskirjan paradigmaattiset ja esiparadigmaattiset suhteet näkyvät selviten jaottelussa, jonka tekijä esittelee väitöskirjansa johdanto-osassa. Blomqvistin mukaan kirjallisuushistoria voi olla joko yleinen (*universalis*), joka mahdollisuuksien mukaan tutkii kirjallisuutta kokonaisuudessaan, tai erityinen (*particularis*), joka puolestaan käsittelee kirjallisuuden jotain tiettyä erityisosaa. Tämän lisäksi eräät historioitsijat lisäävät kolmanneksi lajiksi ’spesiaalisen’ (*specialissimam*) kirjallisuushistorian, mikä Blomqvistin mukaan on kuitenkin turhaa, koska kaikkia kirjallisuushistorian erityisesityksiä – puuttumatta siihen, mitä maantieteellistä tai temaattista aluetta ne käsittelevät – voidaan pitää johonkin kirjallisuushistorian osa-alueeseen kuuluvana. Erityisen kirjallisuushistorian ”lajeja” Blomqvist luettelee viisi: [1] geografinen (*geographica*) eli topografinen (*topographica*) eli etnografinen (*ethnographica*), [2] kronologinen (*chronologica*), [3] teknologinen (*technologica*) eli tieteellinen (*scientifica*), [4] antropologinen (*anthropologica*) eli biografinen (*biographica*) ja [5] bibliografinen (*bibliographica*), joista voidaan johtaa kirjallisuushistorian viisi metodia eli etnografinen, kronologinen, tieteellinen, biografinen ja bibliografinen.¹⁶¹ Tässä viiden kirjallisen erityisalueen sarjassa silmiinpistävää on se, että geografista, topografista ja etnografista lajia käsitellään ikään kuin ne olisivat synonyymeja. Toisaalta nykyisin antropologinen ja biografinen katsotaan selvästi toisistaan erottuviksi kategorioiksi.¹⁶²

Blomqvistin väitöskirja tarjoaa selvän käsityksen 1800-luvun alkupuolen metodisesta kehityksestä humanististen tieteiden osalta: vaikka kirjallisuushistorialle oli jo pyritty luomaan jonkinlainen menetelmällinen perusta tai suunta, joka tuli määräämään sen historiallista kulkua, edellä kuvattu moniaineksisuus osoittaa, että tieteenala vasta etsi käyttökelpoisia

¹⁶¹ PME, 27 – 28. Kirjallisuushistorian jakautumisesta yleiseen ja erityisyyteen ks. myös vuoden 1834 Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien -luennot. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.7.)

¹⁶² Tätä metodista ongelmaa Blomqvist pyrki selventämään jo syyslukukauden 1835 aikana pitämillään kirjallisuushistorian luennoilla: hänen mukaansa geografia ei ole pelkästään historian aputiede, vaan sillä on ’matemaattisessa’, ’fyysisessä’ ja ’poliittisessa’ muodossaan huomattava asema kirjallisuushistoriallisen kokonaiskuvan tuottajana. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.8: Föreläsningar öfver litteraturhistorien. Höstterminen 1835.) Blomqvistin ajan tieteellisten metodien eriytymättömyydestä kertoo toisaalta jotain myös se, että syyslukukauden 1838 Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien -luentojen aikana aatehistorioitsija korosti ’historiografiaa’ kansojen yksilöllisen historiankulun ensisijaisena kuvausmenetelmänä, mutta halusi sen lisäksi painottaa geografista eli topografista metodia kansakunnan henkisten kehitysvaiheiden pääasiallisena ilmaisijana. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.9.)

välineitä tieteellisen argumentaationsa tueksi. Tieteenhistoriallisesti tarkastellen Blomqvistin luokittelun suurin ongelma on siinä, että edellä mainitut käsitteet näyttäisivät kuuluvan erilaisiin tieteellisiin yhteyksiin eli ne edustavat tieteellisen toiminnan erilaisia tasoja: siinä missä geografinen, etnografinen, antropologinen ja biografinen liittyvät niitä edustaviin tieteellisiin oppisuuntiin, voidaan topografinen, kronologinen, teknologinen ja tieteellinen puolestaan liittää tieteellisen työskentelyn esittämistapoihin. Nykykäsityksen mukaan tutkimusmenetelmä voi esimerkiksi kulttuurintutkimuksessa olla antropologinen ja tutkimuksen esitystapa silti samanaikaisesti kronologinen, jolloin kysymyksessä ei ole kahden erillisen metodin hyödyntäminen tutkimuksessa. Tässä suhteessa ihmistieteiden metodologiassa on tapahtunut jonkinlaista historiallista ”kehitystä” – tai ainakin selkiytymistä. Keskeisenä ajatuksena edellä kuvatussa mallissa korostuu joka tapauksessa eräänlainen metodinen pluralismi: Blomqvist painottaa, että päästäkseen tieteellisessä tarkastelussa lähemmäksi yleistä kirjallisuushistoriallista esitystapaa historioitsijan tulee yhdistää työskentelyssään toisiinsa ainakin kahta tai jopa useampaa metodologiaa. Edellä kuvattujen menetelmien lisäksi tekijä mainitsee vielä kaksi muuta menetelmää, nimittäin synteettisen (*syntheticae*) ja analyyttisen (*analyticae*), jotka tukevat kronologisen ja tieteellisen metodin toimintaa – joskaan niiden määrittelystä ei hänen mukaansa vallitse täydellistä yksimielisyyttä.¹⁶³

Quum porro nulla historia, adeoque nec historia litteraria, componi possit nisi observato ordine chronologico, apparet methodum chronologicam ubique esse servandam. Qui vero *biographicam* vel *bibliographicam* ingressi sunt viam, multum sine dubio profuerunt disciplinae nostrae, numquam tamen hac sola ratione opus condiderunt, quod ad historiam universaliorem propius accederet. Notae tamen biographicae vel bibliographicae cuivis historiae litterariae tractationi tanquam explicantes appendicis loco sunt adjungendae.¹⁶⁴

Blomqvistin mukaan on selvää, että kronologista metodologiaa tulisi noudattaa kaikissa historiankirjoittamiseen liittyvissä tapauksissa, koska mitään historiaa ei ole mahdollista kirjoittaa ilman kronologista järjestystä, ei siis myöskään kirjallisuushistoriaa. Toisaalta sekä biografia että bibliografia ovat epäilemättä hyödyttäneet kirjallisuushistoriallista tutkimusta, mutta näiden menetelmien avulla ei yksikään historioitsija ole ainakaan toistaiseksi onnistunut laatimaan teosta, joka voisi päästä lähelle yleistä historiaa. Jokaisen kirjallisuushistoriallisen

¹⁶³ PME, 28.

¹⁶⁴ PME, 28.

esityksen loppuun tulee joka tapauksessa liittää selitykseksi biografiset tai bibliografiset viitteet. Aatehistorioitsija vaikuttaa olleen varsin tietoinen siitä, että mikäli tieteessä halutaan saavuttaa objektiivista tietoa, on tutkimuksessa korostettava mahdollisimman monien erilaisten näkökulmien, teorioiden ja metodien mahdollisuutta vaikuttaa lopputulokseen.¹⁶⁵ Muiden menetelmien tavoin myöskään etnografinen metodi ei voi toimia yksin yleistä kirjallisuushistoriaa laadittaessa:

Restant igitur methodi *ethnographica* et *technologica* (s. *scientifica*), quas cum *synthetica* sive *chronologica* (*synchronistica*) conjungendas suadet cel. Wachler, partitionis tamen ethnographicae per totum suum opus praesertim rationem habens. Quamobrem etiam nos, Wachleri venerantes vestigia, et partitionem ethnographicam omnium aptissimam in historia litteraria universali tractanda statuentes, principium ejusdem accuratius jam considerabimus.¹⁶⁶

Aatehistorioitsijan mukaan etnografinen – eli teknologinen eli tieteellinen – metodi tulisi yhdistää synteettiseen eli kronologiseen menetelmään, jota joissain lähteissä kutsutaan myös synkronistiseksi menetelmäksi! Edellä on jo viitattu tällaiseen käsitteelliseen moninaisuuteen, joka ei ole omiaan selkeyttämään Blomqvistin käsitystä kirjallisuushistoriallisen metodin paradigmaattisesta pätevydestä, mutta antaa kuitenkin jonkinlaisen kuvan siitä, millaisten ongelmien parissa aatehistorioitsija joutui kamppailemaan siirtäessään yleisen kirjallisuushistorian menetelmäoppia kansallisen tieteen tarpeisiin. Wachlerin teos *Handbuch der Geschichte der litterarischen Cultur I* (Leipzig 1833) ohjenuoranaan Blomqvist pyrkii joka tapauksessa osoittamaan, että etnografinen metodi on kaikkein soveliaimainen menetelmä silloin, kun tarkoituksena on laatia yleiseen kirjallisuushistoriaan liittyvä tieteellinen esitys. Tämä käsitys oli oralla jo vuoden 1834 Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien -luennoissa: koska kaunokirjallisuudessa heijastui kansan individualistinen eetos, sen mytologia ja teologia kaikessa laajuudessaan sekä kansallinen kehitys varhaisuskonnosta aina filosofiseen kehitystasoon saakka, oli siitä mahdollisuus saada kaikenkattava käsitys vain ja ainoastaan etnografisen menetelmän avulla.¹⁶⁷

Väitöskirjansa loppupuolella Blomqvist painottaa, että etnografista menetelmää voidaan käyttää vain yleisessä kirjallisuushistoriassa, jos kohta yleisen kirjallisuushistorian laadinnassa

¹⁶⁵ Tätä näkökulmaa on korostanut myös Paul Feyerabend teoksessaan *Against method* (1975): ”Variety of opinion is necessary for objective knowledge. [– –] A scientist who is interested in maximal empirical content, and who wants to understand as many aspects of his theory as possible, will adopt a pluralistic methodology, he will compare theories with other theories rather than with ‘experience’, ‘data’, or ‘facts’, and he will try to improve rather than discard the views that appear to lose in the competition”. (Feyerabend 1988, 32 – 33.)

¹⁶⁶ PME, 28 – 29.

¹⁶⁷ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.7: Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien 1834.

kyseinen menetelmä on myös aivan välttämätön. Historialle tunnusomaista intellektuaalisen elämän kehitystä voi tapahtua vain organismeissa eli elävissä yksilöissä ja kansakunnissa, joiden kirjallista kulttuuria tulisi tarkastella niiden omista kehitysprosesseista käsin. Tutkimalla yksittäisten kansojen älyllistä kasvua on mahdollista muodostaa totuudenmukainen ja tarkka käsitys koko ihmiskunnan kehityksestä. Blomqvistin mukaan tämä on mahdollista siksi, että yksittäisen kansan kirjallisia tuotteita voidaan pitää koko ihmissuvun kehityksen merkkipaaluina. Tässä vastaavuussuhteessa kahden toimijan välinen yhteys ilmenee kuitenkin toisenlaisena kuin poliittisessa historiassa, jonka pyrkimyksenä on esittää kansakuntien ulkoista kehitystä ja kanssakäymistä. Siinä missä ulkoinen suhde voi muodostaa välittömän yhteyden kaikkien kansakuntien välille, on sisäisen elämän yhteys aina pakostakin välillistä. Tämän yhteyden välittäjänä tai apuneuvona toimii taidekirjallisuus, jota voi pitää paikallisesti ja ajallisesti toisistaan etäällä olevia kansoja toisiinsa liittävästä intellektuaalisen elämän aarreaittana, vaikka ”[i]mmediata communio non nisi inter inter unius ejusdemque gentis individua, eandem loquentia linguam, existere potest”.¹⁶⁸ Kokonaisuutena tarkastellen Blomqvistin esittämä etnografinen metodi näyttäisi noudattavan Kuhnin käsitystä paradigmaattisuudesta siinä suhteessa, että se kykeni luomaan selvän teoreettisen käsityksen siitä, miten kirjallisuushistoriaa tuli tutkia ja kirjoittaa. Metodina voidaan pitää paradigmaattisena myös siitä syystä, että se hyväksyi Hegelin idealistis-dialektisen maailmakuvan ja sen metafysiset taustaoletukset tiedekäsityksensä rakennusaineksiksi. Jossain määrin teknisiä ongelmia Blomqvistille sen sijaan tuotti metodin perustan ja sen apuna käytettävien menetelmien formaali määrittely.

2.3.1.2. Suomen kirjallisuus ja yleisen kirjallisuushistorian paradigma

Teoreettisten lähtökohtien lisäksi tieteen paradigmaattisuuteen kuuluu ajatus siitä, mitkä ovat tieteenalan ensisijaiset tutkimuskohteet. Tämä on Blomqvistin väitöskirjan suurin ongelma. *Principio methodi ethnographicae* on kirjallisuusteoreettinen esitys, jonka pyrkimyksenä ei ole kirjallisuuden käytännönanalyysi. Eri kulttuurialueiden ja kansojen kirjallisuuksia tekijä saattoi tarkastella lähemmin vain lukuisilla kirjallisuushistorian luennoillaan. Etnografisen menetelmän varsin onnistuneita sovelluksia tässä suhteessa ovat mm. luentosarjat *Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien 1834*, jossa Blomqvist tulkitsee laaja-alaisesti

¹⁶⁸ PME, 75 – 77.

mm. Intian ja Egyptin kirjallisuuksien erityispiirteitä sekä hepreankielistä kirjallisuutta lähtien ornamenteista ja hieroglyfeistä ja päätyen aina poliittiseen kirjallisuuteen saakka¹⁶⁹, Grekländs Litteratur Historia 1835, jossa pääpaino on mm. Lukianoksen, Pythagoraan, Dionysoksen, Herodotoksen, Thukydidien ja Xenophonin teosten kulttuurihistoriallisten ansioiden selittämisessä¹⁷⁰ sekä Föreläsningar öfver den nyare Litteraturens historia 1840, jossa Blomqvist tarkastelee systemaattisesti erityisesti Saksan, Italian, Espanjan ja Ranskan kansalliskirjallisuuksia, mutta myös muiden merkittävien kieli- ja kulttuurialueiden hengentuotteita.¹⁷¹

Suomen kirjallisuuden asemasta ja arvosta aatehistorioitsijalla ei sen sijaan paljoa ollut kerrottavanaan. Luennoissaan yleistä kirjallisuudenhistoriaa vastanimettynä aatehistorian professorina syyslukukaudella 1838 Blomqvist kävi perusteellisesti läpi muiden maiden kirjallista kulttuuria, mutta viittasi Suomen kirjallisuuteen vain muutaman kerran ohimennen. Blomqvistin mukaan se, että ”suomalaiset, kuten monet ovat halunneet otaksua, kaukaisessa muinaisuudessa olisivat olleet korkeammalla kulttuuriasteella, on vain oletus, jolta puuttuu kaikki historiallinen pohja, vieläpä todennäköisyys”.¹⁷² Hän toki myönsi, että muinaissuomalaisilla olisi ollut kohtalaisen suuri runollinen valmius, joka oli heidän rikkaan, taipuisan ja sointuvan kielensä ansiota. Kansanlaulut olivat vielä Blomqvistin aikana kaikkien Suomen heimojen keskuudessa yleisiä ja suosittuja, mutta näillä kansan keskuudesta lähteneillä teksteillä ja sävelmillä oli aitoa merkitystä vain kansalle itselleen. Varsinaista eepistä runoutta ei alkusuomalaisten keskuudessa tavata, sillä suomalaisilta puuttui epiikan vaatima historiallisesti rikas menneisyys. Toisaalta mytologia oli useissa tapauksissa liian vähän kehittynyttä ”voidakseen antaa sisältöä suuremmalle tämänkaltaiselle [eepiselle] kompositiolla”.¹⁷³ Suomalaisilla saattoi olla erilaisia myyttisiä, runollisesti käsiteltyjä kertomuksia kuten *Kalevala* (1827 – 1849) vain siten, että he olivat päässeet kosketuksiin itseään sivistyneempien ruotsalaisten kanssa. Suomalaiset runoelmat eivät perustuneet mihinkään suureen traditioon tai kulttuuriseen kehityslinjaan, vaan ne olivat syntyneet erillisinä yksittäisinä runoina, mistä syystä niiden liittäminen Homeroksen, Ossianin, Cidin tai Nibelungenlaulun kaltaisiin eepoksiin antoi vain lisävahvistusta sille, että *Kalevalan* komposition takana täytyi olla ”erityinen tietoinen metodi sellaisen kansalliseepoksen

¹⁶⁹ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.7: Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien 1834.

¹⁷⁰ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.8: Grekländs Litteratur historia 1835.

¹⁷¹ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10: Den nyare litteraturens historia 1840.

¹⁷² HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.9: Föreläsningar öfver allmänna Litteraturhistorien 1838.

¹⁷³ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.9: Föreläsningar öfver allmänna Litteraturhistorien 1838.

muodostamiseksi”.¹⁷⁴ Tämä selittää Blomqvistin mukaan sen, että suomalainen runous on yksinomaan ”subjektiivista ja niin ollen enimmäkseen lyyristä”.¹⁷⁵ Blomqvist kiinnitti luennoillaan huomiota myös suomalaisten runojen allitteraatioon, jonka hän katsoi olevan skandinaavista perua, sekä improvisointiin ja varhaisissa runoissa esiintyviin pakanallisten ja kristillisten käsitysten sekaannuksiin, minkä oli osaltaan täytynyt vaikuttaa runojen säilyvyyteen, sillä kielellisen vaikeaselkoisuutensa vuoksi papisto ei ollut osannut ratkaista, tulisiko runot säilyttää vai hävittää.¹⁷⁶ Kaiken kaikkiaan voi todeta, että Blomqvistin mielenkiinto suomalaista kirjallisuutta kohtaan oli kovin vähäistä. Hän katsoi, ettei Suomella ollut minkäänlaista asemaa maailmanhistoriassa eikä siten myöskään sen kirjallisuutta tullut lukea mukaan maailmankirjallisuuden kaanoniin. Yleisen kirjallisuushistorian paradigmaattinen perusta saattoi rakentua klassisen kreikkalaisen ja roomalaisen kirjallisuuden lisäksi vain Saksan, Italian, Ranskan, Englannin ja Espanjan kirjallisuuksien varaan.

2.3.2. Metodi, maailmankuva, tiedepolitiikka

Blomqvistin ajattelun perustaksi voidaan ottaa filosofi Martin Heideggerin ’maailmankuva’ -konseptio, jossa ’maailma’ tulee ymmärtää nimityksenä olevalle kokonaisuudessaan, jolloin se ei rajoitu kosmokseen, immanenttiin luontoon tai tällä hetkellä olemassa olevaan havaittavaan todellisuuteen, vaan siihen sisältyy käsitys asioiden ja ilmiöiden historiallisesta sidoksisuudesta. Toisaalta käsitteen sisällössä ’kuva’ tarkoittaa jäljitelmää, ikään kuin maalausta olevaisuudesta kokonaisuudessaan, mikä ei merkitse pelkkää jäljitelmää maailmasta, vaan pikemminkin ”maailmaa itsessään, olevaa kokonaisuudessaan, tapaa jolla se määrää ja sitoo meitä”.¹⁷⁷ Heidegger tarkentaa määritelmänsä lisäämällä, että olemuksellisesti ymmärrettyä maailmankuvaa ei tule käsittää kuvaksi maailmasta, vaan pikemminkin maailmaksi, joka käsitetään kuvana. Näin tulkiten olevana voidaan pitää vain sitä, minkä tuottava ja maailman rakenteita hallitsemaan kykenevä ihminen tietoisesti asettaa olevaksi. Heideggerin maailmankuva-konseptiossa painottuu ennen kaikkea käsitys olevan

¹⁷⁴ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.9: Föreläsningar öfver allmänna Litteraturhistorien 1838.

¹⁷⁵ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.9: Föreläsningar öfver allmänna Litteraturhistorien 1838.

¹⁷⁶ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.9: Föreläsningar öfver allmänna Litteraturhistorien 1838. Muinaissuomalaisen ja skandinaavisen runouden yhteyttä Blomqvist sivusi myös luentosarjansa Föreläsningar öfver den nyare poesins historia 1843 aikana, mutta tällöinkin hänen keskeisimmät huomionsa kohdistuivat yksistään runouden allitteraatioon ja muihin sointikuvioihin. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10.)

¹⁷⁷ Heidegger 2000b, 24.

esitettävyydestä (representaatiosta), joka vasta tekee olevasta olevaa.¹⁷⁸ Ludwig Wittgenstein kirjoittaa teoksessaan *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), että maailma on tosiseikkojen eli olioiden kokonaisuus, sillä ”die Gesamtheit der wahren Gedanken sind ein Bild der Welt”.¹⁷⁹ Maailmankuva tiedon kokonaisuutena on wittgensteiniläisessä mielessä objektiivisesti olemassa, vaikka eri yksilöiden tiedot vaihtelevat sekä määrältään että laadultaan.¹⁸⁰

Alexander Blomqvistin tieteellinen toiminta sijoittuu Euroopassa vallinneeseen ’kansallisen’ ideologian aatteellisen nousun aikakauteen, jolloin yliopiston asema ideologian keskeisenä välittäjänä ja muokkaajana oli erityisen vahva. Muun Euroopan tavoin myös Suomessa tiedeyhteisön sisällä käydyt tieteellis-metodologiset keskustelut vaikuttivat siihen, millaisia käsityksiä kansasta ja kansakunnasta saatettiin muodostaa. Teoksessaan *Metodi ja maailmankuva* (1974) Pertti Karkama on kiinnittänyt huomiota siihen, että muiden tieteiden tavoin kirjallisuustieteessä käytettävät metodit ovat maailmankatsomuksen ja teorian funktioita, joilla on selvä asema ihmisen historiallis-yhteiskunnallisen paikan määrittäjänä. Tietyt abstraktit metodit kuten esimerkiksi strukturalismi rajoittavat todellisuutta idealistisesti, toiset taas eivät kykene täyttämään tehtävänsä mahdollisimman tieteellisen ja objektiivisen normiston määrittäjänä käytännön elämässä, mistä esimerkkinä voidaan mainita positivismi. Samalla tavalla kuin historiallis-yhteiskunnallista todellisuutta voidaan pitää laajana objektiivisena kokonaisuutena, jolla on taipumus kulttuuriseen vuoropuheluun, niin myös sen perustalta syntyneet erilaiset maailmankatsomukset voivat olla kokonaisuuden osia, jotka eivät pyri täydentämään toisiaan, vaan pikemminkin ne jäävät monilta piirteiltään toisilleen vastakkaisiksi niiden taustalta tavoitettavien yhteiskuntaryhmien tapaan.¹⁸¹ Blomqvistin väitöskirja ei tee tässä poikkeusta: se rajoittuu tiettyihin ideoihin ja teemoihin, sanalla sanoen tietynlaiseen maailmankatsomukseen.

Principio methodi ethnographicaen edustama hegeliläisyys ei ollut ainoa ideologinen suuntaus 1830-luvun Suomessa, vaan sen jonkinlaisena vaihtoehtona kansallisessa keskustelussa voitiin nähdä yliopiston apulaiskirjastonhoitajan Johan Jakob Tengströmin (1787

¹⁷⁸ Heidegger 2000b, 25.

¹⁷⁹ Wittgenstein 1986, § 1.1 & § 3.01.

¹⁸⁰ ”On helppo nähdä tämän maailmankuva-käsitteen riittämättömyys. Siihen eivät kuulu yksilön, ammattikunnan, kansan tai kulttuuripiirin käsitykset oikeasta ja väärästä toiminnasta, elämästä kuoleman jälkeen, jumalasta ja kauneudesta; etiikka ja estetiikka, teologia ja metafysiikka lankeavat näin käsitetyn maailmankuvan piirin ulkopuolelle. Täydellinen tieto luonnosta ei auta ratkaisemaan, onko ja milloin oikein surmata toinen ihminen, jatkuuko elämä kuoleman jälkeen ja muita tämän tapaisia kysymyksiä. Ns. Humeen giljotiiniin mukaan siitä, mitä on, ei voida päätellä sitä, miten tulisi olla; toisin sanoen tosiasioista ei voida johtaa arvoja. Bertrand Russell sanoo, että järki voi antaa vain keinoja päämäärien saavuttamiseksi, mutta ei itse päämääriä”. (Envall 1989, 113 – 114.)

¹⁸¹ Karkama 1974, 110. Positivismin ja erityisesti ”positivistisen kirjallisuushistorian” ongelmista ks. Saariluoma 1989.

– 1858) esiin nostama romantiikka, jota hän esitteli *Aura*-kalenterissa julkaisemassaan artikkelissa *Om några Hinder för Finlands Litteratur och Cultur I – II* (1817/1818).¹⁸² *Aura* oli Turun romantiikan tuote, jonka henkinen perusta voidaan jäljittää suomalaisten ylioppilaiden suosimaan Upsalan yliopistoon. Kreikan kirjallisuuden tutkijana toiminut Tengström työskenteli tiiviissä yhteistyössä turkulaisten romantikkojen kanssa, joskin merkittävämmäksi hänen työnsä muodostui vasta uusissa olosuhteissa yliopiston siirryttyä 1830-luvulla Helsinkiin. Erottaakseen romantiikan ja rationaalisen hengenhistoriallisen ajattelutavan toisistaan Hegel torjui romantiikkaan sisältyneen subjektivismiin, voimakasta tunnetta ja sisäistä näkemystä korostaneen ajattelutavan ja puolusti sen sijaan järkeen ja käsitteellisyteen perustuvaa ajatusrakennelmaa, jonka perimmäisenä tarkoituksena oli sovittaa yhteen valistuksen luomat kumoukselliset periaatteet – kuten henkinen sivistys ja ylevä, jalo ajattelutapa – ja objektiivinen, tieteellisen eksakti maailmankuva.¹⁸³ Tämän synteesin suurimmaksi ongelmaksi muodostui kuitenkin niin sanottu yleisen tietoisuuden käsite, joka sisältää yksilön ja yhteiskunnan kokonaisuuden suhteeseen liittyvän ongelman eli kysymyksen siitä, miten ”yleisyys saattaa olla subjekti ilman että yksilöllisyys kumoutuisi”.¹⁸⁴ Blomqvistin hegeliläiseen historianfilosofiaan perustunut ajattelu oletti yleisyyden löytyvän ’maailmanhengestä’, jonka myötä yhteiskunta kehittyy kohti suurempaa rationaalisuutta ja vapautta.

Principio methodi ethnographicaen osoittamaan malliin voidaan ainakin hypoteettisena mahdollisuutena sisällyttää tieteellisen ideologian käsite, jossa ideologia ei tarkoita ”vääriä tajuntaa” tai vääränlaista ajattelutapaa, vaan päinvastoin se saattaa sisältää runsaasti ainesta, joka on yhtäpitävää historiallis-yhteiskunnallisen todellisuuden kanssa. Tällöin ideologisesti väritynyttä teoriaa, metodia tai sanataideteosta ei tule katsoa olemassa olevan todellisuuden vastakohtaksi, ”miellyttäväksi valheeksi”, vaan tiedostavan toiminnan tulokseksi, joka on osoitettu ainakin jollain tasolla käytännön toiminnassa päteväksi.¹⁸⁵ Poliitikka – silloin kun ymmärrämme sillä tapaa ja valtasuhteita, joiden puitteissa järjestämme yhteiskunnallisen elämämme – on ollut mukana kirjallisuudentutkimuksessa sen historian alusta saakka. Modernin, 1800-luvulla alkunsa saaneen kirjallisuusteorian historia on osa länsimaisen yhteiskunnan poliittista ja ideologista historiaa. Kirjallisuusteoria ei ole niinkään itsenäinen

¹⁸² Tengström (1817/1818, 94 – 114) korosti, että ”[k]aikki korkeampi sivistys perustuu rakkauteen tietoihin niiden itsensä vuoksi, niiden hankkimiseen ilman minkäänlaista pakkoa ja riippumatta niistä koituvista ulkonaisista ja satunnaisista eduista”. Tieto ja hyve muodostavat yhdessä ”korkeamman sivistyksen, joka siten ei koostu sen enempää pelkästä tietämisestä kuin pelkästä toiminnastakaan. Hyödyllisyyttä ei niin muodoin pidä käsittää henkisen sivistyksen varsinaiseksi päämääräksi, vaan sen seuraamukseksi ja hedelmäksi”.

¹⁸³ Manninen 1986, 111 – 118.

¹⁸⁴ Marcuse 1991, 71.

¹⁸⁵ Karkama 1974, 111.

intellektuaalisen tutkimuksen kohde, vaan pikemminkin näkökulma, jonka kautta voidaan tarkastella aikamme yhteiskuntaa, historiaa, taloutta ja sosiaalisia suhteita. Jokainen inhimillisiä merkityksiä, arvoja, kieltä, tunteita ja kokemuksia tarkasteleva teoria on näet välttämättä yhteydessä niihin syvempiin käsityksiin, joiden puitteissa ihmisyksilöiden ja yhteiskuntien luonnetta, vallan ja seksuaalisuuden ongelmia, menneisyyden tulkintoja, nykyisyyden kokemista ja tulevaisuuden toiveita nostetaan esiin. Puhdas poliittisuudesta vapaa kirjallisuusteoria on akateeminen myytti.¹⁸⁶ Blomqvistin ajattelutavan kytkeminen tällaiseen kontekstiin on täysin luontevaa, kun muistetaan se, millaiseen aate- ja oppihistorialliseen yhteyteen hän Herderin ja erityisesti Hegelin myötä liittyy.

Vaikka *Principio methodi ethnographicaen* taustalla voidaan nähdä Herderin kansallisfilosofisiin periaatteisiin liittyviä painotuksia, sitoutuu teos ennen kaikkea hegeliläiseen idealismiin. Historiantutkimuksellisesti perustelluista lähtökohdistaan ja menneisyyden tapahtumien yksilöimiskyvystään huolimatta Blomqvistin klassisessa mielessä induktiivinen malli ei onnistunut ratkaisemaan induktiivisen yleistyksen ongelmaa, jonka mukaan tulevaisuus on menneisyyden kaltainen. Siinä missä deduktiivista päättelyä on oikeutettu sillä, että siihen sisältyy tietty totuudensäilyttävyys, on induktiivisen päättelyn piirteinä nähty menetelmän kyky laajentaa tietoa, ylittää välittömän kokemuksen rajat ja johtaa varmasta tiedosta epävarmaan. Lisäksi molempien pragmaattisena ominaisuutena on pidetty niiden kykyä itsensäkorjaavuuteen. Tästä huolimatta *Principio methodi ethnographicae* ei kyennyt ratkaisemaan Humeen esittämää kausaalisuhteen ongelmaa, vaan pikemminkin päinvastoin: kun syy A ja vaikutus B esiintyvät säännöllisesti yhdessä, niiden ideat assosioituvat tajunnassamme. Tieteenhistoria ei kuitenkaan ole onnistunut osoittamaan varmaa perustetta sille, että niiden välillä vallitsee – tai on vallitsematta – vaikutussuhde kaikissa mahdollisissa ajallis-paikallisissa oloissa. Humeen mukaan ei siis ole mitään syytä olettaa, että ne tapaukset, joista meillä ei ole kokemusta, muistuttaisivat niitä tapauksia, joista meillä on kokemusta.

Sidoksisuus 1800-luvun alun maailmankuvaan ja sen ideologisiin perusteisiin rajoitti *Principio methodi ethnographicaen* kykyä tuottaa maailmasta nykykäsityksenmukaista ”objektiivista” tietoa. Blomqvistin väitöskirja sisältää sekä sisältönsä että muotonsa puolesta varsin voimakkaasti tulkitun historiakonseption, jossa ’henki’ saa tavallaan liian suuren painoarvon kaunokirjallisen elämän muodostajana. Metodi ei juuri anna tilaa kirjalliselle assosiaatiolle, intuitiolle tai mielikuvituksen vapaalle leikille. Tällöin taidekirjallisuus

¹⁸⁶ Eagleton 1983, 194 – 195.

maailmanhengen yhtenä ilmentäjänä on vääjäämättä tuomittu kulkemaan kohti lopullista täydellistymistään. Disputaation ideologinen värittyneisyys perustuu ainakin osittain teoksen synteettiseen maailmankuvaan: Blomqvist pyrki väitöskirjassaan yhdistämään valistuksen luomat kumoukselliset periaatteet ja Hegeliltä oppimansa objektiivisen, tieteellisen eksaktin maailmankuvan antiikista periytyvään teleologiaan ja ideaoppiin. Teoksen alun uskonnollista kehitysvaihetta leimaa sitoutuminen Aristoteleen metafyyssiseen biologiaan, joka filosofiseen kehitysvaiheeseen siirryttäessä muuttuu yksilölliseksi hengen vapaudeksi. Näiden ideoiden yhdistäminen oli Blomqvistin vaikein tehtävä eikä *Principio methodi ethnographicae* tässä suhteessa aivan täysin ristiriidatonta teoriaa kyennyt rakentamaan.

3. Vertaileva näkökulma Alexander Blomqvistin ja J. V. Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsityksiin

3.1. Tutkimuksen komparatiivisen osion perusteita ja lähtökohtia

Edellä olen esitellyt Blomqvistin väitöskirjan käsitteellistä konseptiota ja suhteuttanut sitä lähinnä Herderin ja Hegelin luomaan ontologis-epistemologiseen perustaan. Blomqvist ei kirjoittanut tyhjiössä eikä hänen ideansa kansallisen luonteesta ja ilmenemisestä kirjallisuudessa olleet vailla vaikutuksia. *Principio methodi ethnographicae*lla oli oma merkittävä asemansa kansallisen kirjallisuudentutkimuksen kentällä. Seuraavassa nostan tarkasteluun Blomqvistin ja Snellmanin käsitykset 'kansan', 'kansakunnan' ja 'kansalliskirjallisuuden' terminologisista eroista. Kansalliskirjallisuuskäsitysten vertailussa painotan yhtäältä kirkollisen ja uskonnollisen elämän merkitystä ja toisaalta poliittis-yhteiskunnallista toimintaa osana kansalliskirjallisuuden luomista. Vertailun pohjaksi otan kuitenkin ensin Blomqvistin väitöskirjan vastaanoton ja teen muutamia huomautuksia J. V. Snellmanin *Spanska Fluganissa* julkaisemaan Blomqvist-arvosteluun.

3.1.1. Lyhyt johdatus teosten vastaanoton ja vertailevan tutkimuksen historiaan

Kansalliskirjallisuuden perusta voidaan löytää vain ja ainoastaan 'kansanluonteesta' – sikäli kuin tällainen taso kansakunnan historiasta on abstrahoitavissa.¹⁸⁷ Kansanluonteen ja kansalliskirjallisuuden terminologiaan liittyvät ongelmat askarruttivat 1800-luvun alkupuolella sekä Blomqvistia että Snellmania. 'Kansan', 'kansallisen' ja 'kansakunnan' tapaan 'kansalliskirjallisuus' on siinä suhteessa vaikeasti hahmottuva ilmiö, että se sisältää voimakkaan historiallisuutensa ja ajallis-paikallisen sidoksisuutensa vuoksi usein huomattavan monimerkityksellisiä ja sisäisesti ristiriitaisia aineksia, mikä johtuu osin siitä, että kirjallisuusinstituutio on historiallisesti muodostunut jakautumalla erilaisiin alainstituutioihin: kirjallisuuskritiikistä muodostui oma alainstituutio 1700-luvulla ja sen rinnalle syntyi 1800-luvulla kirjallisuushistoria, jonka tehtäväksi tuli turvata kirjallinen traditio ja valikoida merkittävät kirjailijat vähemmän merkittävistä. Tämän kahtiajaon myötä kirjallisen menneisyyden kanonisointi erotettiin kirjallisuuden vastaanotosta ja molemmista sektoreista rakentui oma, itsenäinen järjestelmänsä.¹⁸⁸ Vaikka kirjallisuushistoria ja kirjallisuuden vastaanotto – nykyisinä kategorioinaan reseptioestetiikka ja reseptiohistoria – voidaan jakaa omiksi kirjallisuussosiologisiksi osa-alueikseen, on syytä pitää mielessä niiden yhtäläinen kehityksellinen perusta. Saksalainen kirjallisuusteoreetikko Hans Robert Jauß (1921 – 1997) on kiinnittänyt huomiota siihen, että sekä kirjallisuushistoriallisen kehityksen että yksittäisten sanataideteosten perusta voidaan paikantaa ennen kaikkea teosten vastaanottoon, jossa painottuu teoksen syntyhistorian poliittiset (*politische Tendenzen*) ja kulttuuriset (*Zeitgeist*) ominaisuudet. Kirjallisuushistorian tehtävänä on vaalia historiografista objektiivisuusvaatimusta eli käsitystä siitä, miten teokset heijastelevat todella olemassa olevan todellisuuden historiallista kuvaa. Teosten fiktiiviseen asemaan ja arvoon sekä muihin laadullisiin tekijöihin liittyvät ominaisuudet eivät siten yksistään määrää niiden syntyedellytystä tai lajikehityksellistä asemaa, vaan niiden arvoa mitattaessa tulee huomioida myös teosten perustavanlaatuiset konkreettiset vaikutuskriteerit, vastaanotto ja jälkimaine.¹⁸⁹

Blomqvist oli *Finlands Allmänna Tidningin* toimittajana täysin tietoinen teosten vastaanottoon liittyvistä ongelmista, mikä voidaan nähdä mm. hänen kirjeenvaihdostaan.

¹⁸⁷ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.7: Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien 1834.

¹⁸⁸ Nummi 1997, 10 – 11. Käytännössä kirjallisuushistorian rakentumiseen on kohdistunut useita erilaisia ongelmia. Esimerkiksi filosofi Theodor W. Adorno (1903 – 1969) katsoo, että kirjallisuuden "edistymisen" yleinen arviointi on vaikeaa ellei jopa mahdotonta, koska kirjallisuudelta puuttuu homogeeninen historiallinen rakenne. (Adorno 1980, 310.) Kirjallisuuden historiallisen arvioinnin ongelmista ks. myös Jauß 1977, 37 – 39 ja Weimann 1977, 49 – 50.

¹⁸⁹ Jauß 1970, 147.

Vuoden 1847 heinäkuussa A. J. Sjögrenille lähettämässään kirjeessä aatehistorioitsija valitteli arvostelu- ja julkaisukanavien vähyyttä, kirjallisuuden 1800-luvun merkittävää institutionaalista ongelmaa, ja toivoi samalla Carl Axel Gottlundin (1796 – 1875) julkaiseman uuden suomenkielisen *Sampo*-runouskalenterin tuovan jonkinlaista lisähelppotusta kansallisen runouden esillepääsyyn.¹⁹⁰ Lehdistön vähälukuisuudesta huolimatta teosten julkinen arviointi ei kuitenkaan ollut aivan tuntematon ilmiö Suomessa. Sen perustan muodosti saksalaisten valistusfilosofien 1700-luvun aikana synnyttämä metodi, jossa tutkimuksen kohteeksi otettu ilmiö voitiin nähdä uudella tavalla osana sitä kontekstuaalista tulkintakehystä, johon se historiallisesti näytti kuuluvan. Ennen kaikkea Herder – jonka metafysiikan lähtökohtana oli G. W. Leibnizin ja B. Spinozan ”pohjalta rakennettu käsitys äärettömän moneuden ja absoluuttisen ykseyden yhteenliittymästä”¹⁹¹ – kannatti ajatusta, jossa matemaattisiin ja fysikaalisiin mittauksiin perustuva galileis-newtonilainen paradigma oli hylättävä siitä syystä, että se oli kykenemätön tuottamaan relevanttia tietoa asioiden todellisesta luonteesta. Herderin uskomuksen mukaan mittaaminen koski pelkästään kvantiteetteja eikä tuottanut siten mitään tietoa kvaliteeteista. Hän ei ollut kovinkaan vakuuttunut Leibnizin, Descartesin, Spinozan ja muiden rationalistifilosofien kausaalis-mekanistiseen luonnonkäsitykseen perustuvan systeemiajattelun toimivuudesta, jossa tietäminen ja tietosysteemi rakentuivat yksistään abstraktin päättelyn varaan *apriori*.¹⁹² Toisaalta Herder esitti kritiikkiä Locken, Berkeleyyn ja Humen edustamaa (naiivia) empirismää kohtaan. Hänen mukaansa kaikki tieto kyllä oli peräisin aistikokemuksesta, mutta tiedon lähtökohtana ei silti ollut yksinkertaisimpien aistikvaliteettien havaitseminen. Se, mitä me pidämme yksinkertaisena aistihavaintona – kuten esimerkiksi pituuden havaitseminen – muodostuu tosiasiallisesti monimutkaisten aistimusten, havaintojen, vertailun ja ajatteluprosessien tuloksena. Tämä sitoo Herderin pikemminkin osaksi Locken ja Humen edustamaa empirismää kuin kantilaiseen rationalismiin. Herderillä ei ollut

¹⁹⁰ HYK, A. J. Sjögrenin arkisto, Coll. 209.5: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 6.7.1847. Gottlundin vuonna 1847 julkaisema *Sampo*-runouskalenteri sisälsi sekä Gottlundin omia runoja että hänen tekemiään Bellman-käännöksiä.

¹⁹¹ Saariluoma 2006, 190.

¹⁹² Herderin – jota ei yleensä mainita hermeneutiikan klassikkona Friedrich Schleiermacherin (1768 – 1834), Wilhelm Diltheyn (1833 – 1911) ja Hans-Georg Gadamerin (1900 – 2002) rinnalla – eksistentialismia lähenevää filosofiaa on joissain yhteyksissä verrattu Martin Heideggerin ajatteluun. Herder vastusti kylmään ulkokohtaiseen rationalismiin perustuvaa ajattelutapaa, jossa tiedostamisen subjektiksi nousee abstrakti transsendentaalinen subjekti ja kutsui ”filosofian kopernikaaniseksi käännteeksi” tapaa, jossa oman olemassaolonsa ja ajattelun rajallisuutensa tiedostava ihminen asetettiin tiedostamisen subjektiksi ja maailman hahmottamisen keskipisteeksi. Saariluoman mukaan sisällöllisesti kysymyksessä on siinä mielessä antikopernikaaninen käänne, että siinä missä Kopernikus siirsi ihmisen pois maailmankaikkeuden keskipisteestä, pyrkivät Herder ja Kant palauttamaan ihmisen maailman tieto-opilliseen keskukseen. (Saariluoma 2006, 192.) Saariluoma aivan oikein vertaa Herderin ajattelua Heideggeriin, mutta Kantin asettaminen samaan kehykseen Herderin kanssa on liian pitkälle menevä tulkinta. Transsendentaalifilosofiassaan Kant pyrki paljastamaan ennen kaikkea ihmisestä riippumattoman todellisuuden universaalin rakenteen sellaisenaan (*die Dinge an sich Selbst*). Kantin tietoteoreettisen subjektin sekä ihmisen autonomisen moraalitajun rakentumisesta ks. tarkemmin Kant 1938a ja Kant 1938b.

erityistä menetelmää humanistiseen tutkimukseen, vaan tutkimusmetodin hän tähdensi kehittämäänsä 'luonnollisen metodin' mallia (*Naturmethode*), jossa korostui kohteen tarkastelun omassa historiallisessa yhteydessään. Kyseistä menetelmää Herder käytti mm. merkittävimmissä kirjallisuushistoriallisissa tutkielmassaan *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782), jossa hän tarkasteli *Vanhaa testamenttia* heprealaisena runoutena, mikä tarkoitti kyseisen teoksen asettamista muotonsa ja sisältönsä suhteen osaksi heprealaisen kirjallisuuden kaanonin. Herder näki teoksessa selvää runollista arvoa ja luki sitä Jumalan sanan sijaan ihmisen aikaansaannoksena, jossa piirtyi näkyviin tietyn kansan kulttuurihistoriallinen ajattelu- ja kokemistapa.¹⁹³ Toisaalta Herderin teos *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784 – 1791) antoi virikkeitä sekä komparatiiviselle tutkimukselle että teosten vastaanoton esteettiselle tarkastelulle korostamalla mm. maantieteellisiä ja paikallisia vaikutuksia osana kulttuurin muodostumista. Paikalliset kulttuuriset erityisyydet syntyivät jokaisen kansakunnan ominaislaadusta käsin ja saattoivat siirtyä kulttuurivaihdon myötä kansalta toiselle.¹⁹⁴ Kulttuurien keskinäisen vertailtavuuden mahdollisti niiden yhtäläinen aatteellinen perusta.¹⁹⁵ Blomqvistin aikana kehittyivät siis jo varsin selvät normatiiviset edellytykset tutkia kirjallisuuden vastaanottoa vertailevan näkökulman puitteissa, vaikka varsinaisesta 'reseptioestetiikasta' ei vielä voida puhua. Kansallisesti merkittävää kehitystyötä kirjallisuuden vastaanoton saralla teki Suomessa ennen kaikkea Snellman.

3.1.2. *Principio methodi ethnographicaen* vastaanotto vuonna 1840

Kaanonin muodostuksessa yhtenä tekijänä toimivan kirjallisuuskritiikin teoreettisena perustana on nähty mm. Aristoteleen *Περὶ Ποιητικῆς* (n. 330 – 320 eaa.), Horatiuksen *Ars Poetica* (n. 18 eaa.), Marcus Fabius Quintilianuksen *Institutio Oratoria* (XII kirjaa, n. 90 jaa.), Publius Cornelius Tacituksen *Dialogus de Oratoribus* (74/75 jaa.) ja Dionysios Longinoksen *Περὶ Ὑψους* ('Pseudo-Longinos', 1554), mutta näistä historiallisista lähtökohdista huolimatta Blomqvistin ajan Suomessa kirjallisuuskritiikki oli instituutiona varsin kehittymätön. Säännöllisenä julkisena arvostelutoimintana kirjallisuuskritiikkiä saattoi esiintyä vasta modernin lehdistön kehityksen myötä, minkä jälkeen 1800-luvulle tultaessa kritiikin volyyymi

¹⁹³ Saariluoma 2006, 200 – 204. Herderin 'mytologis-poeettisesta kansallisparadigmasta' ja *Vanhan Testamentin* tulkinnasta ks. Fischer 1995, 183 – 195.

¹⁹⁴ Herder 1964d, 163 – 169, 288 – 292.

¹⁹⁵ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.8: Greklands Litteratur Historia 1835.

kasvoi huomattavasti. Jo arvostelutoiminnan kehityksen alkuvaiheessa oli suhteellisen selvää, että tietyn tieto- tai kaunokirjallisen tuotteen vastaanotossa vahvimmat siteet teoksen ja sen vastaanoton välillä syntyvät yhteisistä kulttuurisista tekijöistä, jaetusta arvomaailmasta sekä tekijää ja lukijaa yhdistävästä kielestä, jotka eivät ole olemassa minkäänlaisina myyttisinä rakenteina, vaan pikemminkin ympäristöstä käsin määräytyvinä ja historiallisesti muuttuvina suureina, mistä syystä teoksen vastaanotossa tapahtuvat kiistat ovat selitettävissä ennen kaikkea lukijoiden erilaisilla vastaanotto-odotuksilla.¹⁹⁶

Blomqvistin väitöskirja ei ilmestyttyään vuonna 1838 juuri saanut huomiota sanomalehtien tai muiden kausiluontoisten julkaisujen palstoilla, mihin suurimmalta osaltaan vaikutti se, että yhtäältä suomalainen lehdistö oli tuolloin harvalukuinen ja toisaalta kirjallisuuskritiikki instituutiona kehittymätön.¹⁹⁷ Historia tuntee vain yhden kirjoituksen, jota voidaan täydellä syyllä pitää *Principio methodi ethnographicae* -teoksen vastaanoton kannalta merkittävänä. Tämä Snellmanin *Saiman* liitteenä ilmestyneessä *Spanska Flugan* -aikakauskirjassa julkaissut arvio ilmestyi vuonna 1840, kaksi vuotta Blomqvistin väitöskirjan julkaisemisen jälkeen. Vaikka Blomqvist piti Snellmanin uutta painotuotetta kaikin puolin ”terävänä ja asiantuntevana” julkaisuna¹⁹⁸, aavisteli hän arvostelun julkaisupäivän alla pahaa. Blomqvist mainitsi Sjögrenille 19.10.1839 kirjaamassaan kirjeessä, että ”näinä päivinä ilmestyy Snellmanin *Spanska Fluganin* toinen vihko, ja se alkaa aika kitkerällä analyysillä minun professorinopinnytteestäni. [– –] Minä tunnustan, että olen paljon vähemmän tyytyväinen opinnytteeseeni kuin aikaansaannoksiini toimittajana. En ole vielä lukenut koko arvostelua, mutta hänen kädestään ei lähde mitään sääliväistä”.¹⁹⁹ Arvostelu herätti huomiota heti tuoreeltaan ja antoi selvän kuvan siitä, mihin osatekijöihin Snellmanin mukaan teoksen

¹⁹⁶ Ks. Niemi 1991, 127 – 129.

¹⁹⁷ Kirjallisuusinstituution syntyyn tarvitaan kirjapainotaidon ohella riittävä määrä kirjallisen vuorovaikutusjärjestelmän osia eli tekijöitä, välittäjiä ja lukijoita. Ensimmäiset varsinaiset sanomalehdet alkoivat ilmestyä Suomessa vasta 1770-luvulla, mikä loi pohjaa myös kirjallisuuskritiikin esiinnousulle. Toinen merkittävä käännekohta kansallisen kirjallisuusinstituution vahvistumisessa ajoittuu 1800-luvun puoliväliin, jolloin modernin kustannustoiminnan myötä kirjailijoille alettiin maksaa tekijänpalkkioita. Kirjallisuuden julkisesta, laaja-alaisesta saatavuudesta muodostui kansallinen kysymys ja kirjallisuuden vastaanotossa alkoi painottua yhä selvemmin puhtaasti esteettinen kritiikki. (Ks. tarkemmin Niemi 1995, 82 – 86 ja Lassila 1996, 64 – 65.)

¹⁹⁸ HYK, A. J. *Sjögrenin arkisto*, Coll. 209.4: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 25.2.1839.

¹⁹⁹ Blomqvist oli täysin tietoinen siitä, että hänellä ei juuri ollut mahdollisuuksia hyökätä Snellmania vastaan: ”Asiaan ei kuulu se, että hänellä [Snellmanilla] on jotain henkilökohtaista minua vastaan, enkä tiedä kuinka olisin haavoittanut häntä, koska tuskin tiedän puhuneeni hänen kanssaan. Epämiellyttävää se on joka tapauksessa. Arvostelu voi olla perusteltu tai ei, mutta kuitenkin sen lukee moni, joka vain ymmärtää ankaruuden, ja se jolla on rohkeutta sanoa ajatuksensa suoraan, on aina oikeassa sellaisen lukijan silmissä. En aio puolustautua; sillä vain pahentaisin asiaa, eikä se sitten koskaan olisi hyvä. Sitä paitsi olen miltei unohtanut, mitä tämä koko tutkielma sisältää, ja toivon että kaikki muut olisivat tehneet samoin ja ajattelevat että de mortuis nil nisi bene”. (HYK, A. J. *Sjögrenin arkisto*, Coll. 209.4: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 19.10.1839.) Snellmanin ylimielisyyden pohjalla saattoivat olla Blomqvistin Hegel-tulkinnat, jotka eivät täysin miellyttäneet kansallisfilosofia, mutta myös Snellmanin ikä ja siihen liittynyt tarve korostaa omaa asemaa saattoivat vaikuttaa arvostelun kielteiseen sävyyn. Ikäeroa heidän välillään oli kymmenen vuotta.

arvioinnissa oli kiinnitettävä huomiota. Kansallisfilosofi piti väitöskirjan sisältöä liian heterogeenisena ja monenkirjavana hallittavaksi yhdessä teoksessa:

Den, som icke känner att Förf. redan förut utgifvit ett akademiskt opus, kunde därför lätt anse närvarande arbete för ett första försök. Ty det tillhör vanligen den litterära nybörjaren, att icke begränsa sitt företag och inskränka sina bemödanden inom det egentliga ämnet, utan han tillskapar vanligen en ingress eller preliminär deduction, hvilken kunde utgöra en inledning till hvarje annat arbete, utom det, för hvilket densamma blifvit sammanskrifven. I en sådan ingress händer det ofta, att en Författare hoptränger all sin lärdom, och den är därför till innehåll och omfång obegränsad.²⁰⁰

Snellmanin mukaan Blomqvist sortui aloittelijamaiseen virheeseen jo väitöskirjansa johdannossa, koska tekijä ei ollut nähnyt riittävästi vaivaa tutkimusongelman rajaamiseksi. Kansallisfilosofin mukaan Blomqvistin kirjoittama alkulause sopisi johdannoksi miltei mihin tahansa teokseen – paitsi juuri siihen, mihin se on kirjoitettu. Mikäli kaikki oppineisuus kootaan johdantoon rajaamatta ongelmanasettelua tai aihepiiriä mitenkään, on vaarana se, että pääasiasta tulee jotain *ad extra*, jolla on mahdoton nähdä mitään yhteyttä johdannon kanssa. Blomqvist aloittaa esityksensä esittelemällä kirjallisuushistorian historian edeten Aristoteleesta ja antiikin perinnöstä kohti oman aikansa kirjallisuushistoriaa, minkä lisäksi hän määrittelee historian ja erityisesti kirjallisuushistorian käsitteet. Tähän ei Snellmanin mukaan vielä sisälly suuria ongelmia, mutta sen jälkeen tulevaa oppihistoriallista jaottelua, jossa Blomqvist tuo esiin wachlerilaisen näkemyksen etnografisen ja teknologisen menetelmän yhdistämiseksi, pitää kansallisfilosofi turhana.²⁰¹ Arvostelussaan Snellman puuttuu lähinnä niihin kohtiin, jotka käsittelevät Hegelin historianfilosofisia ajatuksia. Blomqvistin ja Snellmanin hegeliläiset käsitykset eivät olleet täysin vastakkaisia, mutta selviä painotuseroja niihin sisältyi. Referoituään Blomqvistin hegeliläiseen malliin perustuvan kirjallisuushistoriallisen rakennekuvauksen, jossa kansalliskirjallisuus kehittyy uskonnollis-runollisesta vaiheesta filosofis-proosalliseen vaiheeseen ja edelleen opilliseen vaiheeseen Snellman kiinnittää vielä kerran huomiota teoksen johdannossa oleviin puutteisiin ja toteaa, että disputaation koko ensimmäinen osa aina sivulle 27 saakka on tutkimuksen teeman kannalta tarpeeton – jos kohta myös vulgaarin sisältönsä puolesta riittämätön – ansaitakseen paikkaansa tutkimuksessa.²⁰²

²⁰⁰ Snellman 1992, 4.

²⁰¹ Snellman 1992, 4.

²⁰² Snellman 1992, 6.

Toisaalta Snellman painottaa Blomqvistin disputaation kielikäsitteeseen ja alaviitteisiin liittyviä ongelmia:

Uti arbetets andra del, enligt vår yttrade åsigt rätteligen den första, förekomma likaså en och annan till saken icke hörande utväxt. Hit räkne vi t. ex. hvad som pagg. 39 – 41 resonneras om språket; om detta är en omedelbar Guds gåfva eller en mensklig uppfinning (hvilken fråga ju Förf. sjelf förklarar för onödig och absurd), samt om de skilda språkens inbördes sammanhang. Men denna brist på begränsning röjer sig i hela arbetet, synnerligast i de bifogade noterna och citationerna. [– –] Till och med löjlig är citationen ur Hegels Encyclopædi, i Not. 51: ”Die unmittelbare Idee, ist das Leben.” Någon gång likna dessa citationer persifflage; såsom då Förf. kallar Hegels ord: ”Die Geschichte eines Gegenstandes hängt nothwendig mit der Vorstellung aufs engste zusammen, welche man sich von demselben macht”, för ett *egregium dictum*.²⁰³

Snellman pitää Blomqvistin pohdintaa kielen alkuperästä ja eri kielten sisäisestä yhteydestä vähintäänkin kummallisena, mutta kohdistaa varsinaista kovempaa kritiikkiä Blomqvistin väitöskirjan lähdeviitteisiin. Snellmanin mukaan tekijä pyrkii etsimään auktoriteettia ”kaikelle mahdolliselle”, mikä johtaa lopulta siihen, että esimerkiksi ensimmäisessä alaviitteessä Blomqvist siteeraa kolmea kohtaa Schlegeliltä ja yhtä Stahrilta osoittaakseen Aristoteleen erinomaisuuden kirjallisuushistorian luoja. Varsinaisen hyökkäyksen kohteeksi joutuvat kuitenkin erityisesti useat Hegel-sitaatit. Esimerkiksi viite numero 51, jossa Blomqvist siteeraa Hegelin *Enzyklopädieta* toteamalla, että ”Välitön Idea on elämä”, vaikuttaa Snellmanin mukaan naurettavalta pilkanteolta. Lähdeviitteitä koskevan osion lopuksi Snellman toteaa, että viitteet toki kuuluvat väitöskirjojen välttämättömiin muotopiirteisiin, mutta Blomqvistin disputaatio sisältää 88 viittausta, joihin useampiin sisältyy lainauksia monilta eri tekijöiltä, mistä syystä ”pieni seulonta ei olisi merkittävästi vähentänyt oppinutta loistoa”.²⁰⁴

Toisaalta Snellman ei arvostelussaan kiistä Blomqvistin väitöskirjaan sisältyvää käsitystä kirjallisen kulttuurin kehitysvaiheista kansakuntien keskuudessa. Kyseinen kehittäminen pysyy Snellmanin mukaan suhteellisen hyvin koossa ja siirtymät kehitysvaiheesta toiseen ovat joitain poikkeuksia lukuun ottamatta varsin hyvin perusteltuja. Sen sijaan käsitys ’kansan’ ja ’kansallisuuden’ suhteesta teoksessa esitettyihin kehitysvaiheisiin jää Snellmanin mukaan puutteelliseksi, samoin kuin itse ’kansallisuuden’ ja ’kansakunnan’ käsitteet. Snellmanin käsityksen mukaan ’kansalla’ voidaan ymmärtää suurilukuista väkijoukkoa, jolla on sama kieli ja joka jakaa saman arvomaailman ja maailmankuvan. ’Kansallisuus’ sitä vastoin tulee esiin

²⁰³ Snellman 1992, 6.

²⁰⁴ Snellman 1992, 6 – 7.

kansakunnassa eli siinä osassa kansaa, joka on tullut tietoiseksi omasta kansallisuudestaan. Kansakunnan kulttuurissa elävän kansallisuuden merkittävin ominaisuus on se, että sillä on kyky siirtyä muiden kansakuntien ja uusien sukupolvien keskuuteen. Snellmanin mukaan lukuisista Hegel-sitaateista huolimatta Blomqvist ei kyennyt tuomaan tätä eroa väitöskirjassaan kyllin hyvin esille.²⁰⁵ Kansallisfilosofin keskeisin kritiikki kohdistuu juuri käsitteenmäärittelyn puutteellisuuteen:

Men denna uppfattning af nationalitetens gör också en mera speculativ åsigt af de skilda stadierna (åldrarne) för dess utveckling möjlig. Förf. har af densamma hufvudsakligast blott betraktat den phænomenella sidan. Då Förf. säger, att nationalitet och folklynne (*popularitas*) på den religiöst-poëtiska ståndpunkten sammanfalla, skulle Rec. uttrycka detta sålunda: att nationaliteten på denna ståndpunkt ännu icke hos folket framgått, är omedveten. Likaså skulle Rec., i st. f. Författarens nationalitet och folklynne äro på den philosophico-prosaiska ståndpunkten skilda (hvilket Förf. antydt, ehuru icke tydligan uttalat), säga, Nationaliteten blir för folket medveten, framgår ur folklynnet såsom objectivt vetande.²⁰⁶

Snellman kiinnittää kritiikissään huomiota siihen, että Blomqvist olisi tarkastellut esityksessään pelkkää ilmiöpuolta ja jättänyt käytännön analyysin vähemmälle huomiolle.²⁰⁷ Snellmanin mukaan kansan ja kansallisuuden käsitteitä ei uskonnollis-runollisessa vaiheessa tulisi sitoa yhteen, vaan sen sijasta tulisi sanoa, ettei kansallisuus kyseisellä tasolla vielä ole irtautunut kansasta vaan on tiedotonta. Filosofis-proosallisen vaiheen kehitystä, jossa kansallisuus ja kansanluonne ovat eriytyneet toisistaan, tulisi puolestaan tarkastella sanomalla, että kansallisuus on tullut kansalle tietoiseksi erkanemalla kansanluonteesta objektiiviseksi tietämykseksi. Näiden epäkohtien lisäksi Snellman tuntee tarvetta selventää Blomqvistin teoksessaan esittämää kolmatta eli opillista kehitysvaihetta. Snellmanin käsityksen mukaan kyseisessä vaiheessa kansallisuus on yksin historiallista ja kansa sinänsä on lakannut olemasta sen kantaja. Tällöin alkuperäinen tietyn kansan luoma sivistys elää toisen kansan keskuudessa vastaanotettuna sivistyksenä ja muodostaa samalla sen kulttuurisen perustan. Kehittyessään ja astuessaan kansakuntien joukkoon uusi kulttuuri sisältää itsessään jo edellisen kansakunnan

²⁰⁵ Snellman 1992, 7.

²⁰⁶ Snellman 1992, 7.

²⁰⁷ Tätä ajatusta on Elina Halttunen-Salosaari tulkinut siten, että ”Snellman katsoo itse kansallisajattelussaan edustavansa immanenssifilosofiaa: kansakunnan oleminen on ihmiskunta järjellisenä, immanentin yleisyyden määreessä. Blomqvist sensijaan on tarkastellut asioita etupäässä vain fenomenaaliselta puolelta, ilmiöiden tasolla”. (Halttunen-Salosaari 1980, 115.)

luoman kulttuurin.²⁰⁸ Snellmanin oma käsitys kansakunnan perimmäisestä laadusta sisältyy filosofin valtio-oppiin, jonka mukaan

nationen alltid är andeligt fri, i hvarje tidpunkt innehar en bestämd bildning, som är hennes eget verk. En nation är derföre alltid fullmyndig, erkänner ingen makt öfver sig, utan leder sjelfständigt sina egna öden och i dem menskliga bildningens gång. Hennes vetande är högsta sanning, och hennes sed högsta rätt. Men de äro detta i sjelfva verket, endast så länge hennes nationalitet, den form af bildning, hon eger, sammanfaller med den allmänna menskliga bildningen, sålänge hennes sjelfständighet är den allmänna bildningens egen makt. – Det är klart, huru detta innebär den motsägelse, att hennes bildning skall vara en andra *uteslutande form* och tillika *absolut form*, mensklig bildning κατ' ἐξοχήν, så att utom den ingen sann bildning finnes.²⁰⁹

Snellman liittää tähän ”holistiseen” näkökulmaan kaikki yksittäisten kansalaisten esi-isiltään perimät kulttuuriset ominaisuudet, kielen, tavat ja tottumukset, maaomaisuuden sekä lait ja julkishallinnon laitokset, jotka yhdessä muodostavat kansallishengen ja isänmaallisuuden perimmäisen idean.²¹⁰ Snellman painottaa, että vaikka kehitys ei minään ajankohtana pysähdy sellaiselta kansakunnalta, joka ylipäättään ansaitsee kansakunnan nimen, mikään kansakunta ei voi muodostaa kansallisuuttaan ja käsitystään kansallisesta identiteetistään vain oman itsensä varassa, vaan kansa rakentaa sen vuorovaikutuksessa muiden kansakuntien kanssa. Hegelin oppeihin nojautuen Snellman tähdentää, että samoin kuin tietty yksilöllinen luonne saattaa kehittyä vain siten, että yksilö elää muiden kanssa sosiaalisessa yhteydessä, samoin myös kansallisuus voidaan käsittää vain inhimillisen sivistyksen muodoksi, kansalliseksi tietämykseksi ja tavaksi, joka määräytyy suhteessa muihin samankaltaisiin muotoihin. Näin ollen kansallisuus muodostuu ja kehittyy vain vaikuttavassa yhteydessä muiden kansakuntien kanssa.²¹¹ Snellmanin käsitys ’järjen itsetietoisuudesta’ perustui siis kansan elinvoimaiseen traditioon ja kulttuuris-historialliseen yksilöllisyyteen. Snellmanilaisessa järjestelmässä ennen kaikkea kansallisen kulttuurin ja kirjallisuuden tehtävänä oli heijastella tätä kansakunnan ”sisintä” näkemystä ja edesauttaa sen ongelmatonta esillepääsyä.

²⁰⁸ Snellman 1992, 7.

²⁰⁹ Snellman 1993, 313.

²¹⁰ ”Nationalanda benämna vi deremot patriotismen och nationaliteten i förening, då vi t. ex. tala om ett folks starkare eller svagare, mer eller mindre lefvande, nationalanda.” (Snellman 1993, 305 – 306.)

²¹¹ Snellman 1993, 306.

3.2. Blomqvist, Snellman ja kiista kansalliskirjallisuuskäsitteen tulkinnasta

Edellä olen esittänyt joitain lähinnä Blomqvistin, mutta myös Snellmanin ajatteluun liittyviä yksilöllisiä piirteitä ja painotuksia. Tässä luvussa asetan nämä käsitykset rinnakkain ja vertaan niitä toisiinsa kolmen erillisen näkökulman kautta. Ensinnäkin pohdin sitä, miten Blomqvistin ja Snellmanin ajattelussa kirkko ja uskonto vaikuttivat kansalliskirjallisuuden muotoutumiseen. Toiseksi tuon esiin tekijöiden kielikäsitteiden erilaisuuden ja selvitän sitä, millainen asema eri murteilla ja muilla kielellisillä piirteillä oli kansallisen sivistyksen ja kansalliskirjallisuuden syntyprosessin kannalta. Viimeisessä osiossa asetan etusijalle kirjallisen kaanonin muodostamisen ja pohdin sitä, millaisia lajeja kansalliskirjallisuuden tuli sisältää, minkä jälkeen luon vielä lyhyen katsauksen Blomqvistin estetiikkakäsitykseen tarkoitukseni oppia ymmärtämään syvemmin Blomqvistin lajiteoreettista ajattelua.

3.2.1. Kirkon ja uskonnon asema kansalliskirjallisuuden rakentumisessa Blomqvistilla ja Snellmanilla

Edellä olen analysoinut Blomqvistin väitöskirjassaan *Principio methodi ethnographicae* esittämää käsitystä, jonka mukaan runollisen kielen perusta on löydettävissä uskonnosta. Uskonnollinen ja runollinen kieli kietoutuvat toisiinsa ja muodostavat siten yhdenlaisen tiedollisen kokonaisuuden, jota voidaan kutsua teologiseksi tietämiskyvyksi.²¹² Blomqvist pitää uskontoa jumalallisen voiman ilmentymänä, joka antiikin varhaisten uskonnollisten näkemysten mukaan ilmenee ensimmäisenä luonnossa, myöhempien käsitysten mukaan taas järjessä (*τὸ λόγῳ*). Samalla tavoin kuin runous on aina ja kaikkialla edeltänyt suorasanaista esitystä, on uskonto älyllisen elämän kehityksessä edeltänyt tiedettä.²¹³ Uskonnollisesta kodista

²¹² Blomqvist oli pohtinut paljon kysymystä uskonnon ja runouden keskinäisestä suhteesta ja käynyt siitä keskustelua mm. A. J. Sjögrenin kanssa. Helmikuussa 1839 lähettämässään kirjeessä Blomqvist huomauttaa, että teologiseen näkökulmaan sisältyy jotain perustavanlaatuisesti muuta kuin vain yksinkertainen uskonnollinen perspektiivi, sillä uskonto ja uskonnollisuus muodostavat sekä alkukantaisen tietämiskyvyn että kansallisen tuntemistavan ensisijaisen perustan. (HYK, A. J. Sjögrenin arkisto, Coll. 209.4: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 24.2.1839.) Eräässä mielessä tällä käsityksellä voidaan nähdä yhteys kristillistä uskonnollisuutta laajempaan 'spiritualiteetin' käsitteeseen, jonka sisältö ei välttämättä määräydy yksilön suhteesta uskontoon. Todellisuuden syvempien merkitysten tiedostamista kuvaavan spiritualiteetin olemassaololla on transsendentaalinen luonne, jota ilman esimerkiksi kristinuskon olisi "'pelkkä' sosiaalinen käytäntö". (Ubani 2005, 323.) Spiritualiteettiin liittyvällä "autenttisen kristillisen eksistenssin etsinnällä" on pyrkimys saattaa ihmisen tietämis- ja havaitsemiskyky sekä kokemukset elämästä kontemplatiivisen, universaalien tiedon piiriin. (Kotila 2005, 199 – 200.)

²¹³ PME, 45 – 46.

lähtöisin olleen Blomqvistin käsitys yhtäältä uskonnosta ja uskonnollisuudesta ja toisaalta kirkon asemasta henkisen kulttuurin ja 'soteriologian' välittäjänä muuttui jonkin verran vuosien saatossa. Aatehistorioitsija kykeni vasta varttuneemmalla iällä luopumaan monista nuoruudenaikaisista uskonnollisista epäilyistään ja kriittisyydestään "saarnamiehiä" kohtaan. Seitsemäntoistavuotiaana hän oli tunnustanut pitkäaikaiselle ystävälleen Sjögrenille, että hänen uskonsa hengelliseen totuuteen oli alkanut horjua. Kaksikymmenvuotiaana yliopisto-opiskelijana Blomqvist taas ei ollut kovinkaan varma siitä, tulisiko hänen opiskella teologiaa, uskonnonhistoriaa, hepreaa ja muita "kuolemattomia oppeja" vai suuntautua vain nykyajan historian ja kirjallisuuden opiskeluun. Myöhäisvaiheessa hänen asenteensa uskontoa kohtaan oli kuitenkin toinen hänen tunnustaessaan, että "Guds rike skall komma till oss redan i denna världen och ej blott i lifvet efter detta".²¹⁴ Tähän on osaltaan voinut vaikuttaa Blomqvistin omaksuma herderiläinen filosofia, jonka jäsentävänä periaatteena on nähty käsitys jumalallisesta kaitsemuksesta eli siitä, että historialla on Jumalan sille asettama päämäärä, mistä syystä kulttuurien erilaisuus ei ole sattumaa, vaan osa Jumalan tietoista suunnitelmaa.²¹⁵ Herderin ajan saksalaiselle filosofialle ja sen objektiiviselle idealismille oli luonteenomaista pyrkimys valistuksen, modernin tieteen ja kristinuskon synteisiin. Tällainen pyrkimys sulattaa historianfilosofia ja uskonnonfilosofia yhtenäiseksi kokonaisuudeksi näkyy myös *Principio methodi ethnographicaen* rakenteessa ja sisällössä. Blomqvistin mukaan uskonnolla ja kansanomaisuudella on selvästi havaittava välitön yhteys toisiinsa:

Nulla autem existit vera ars, nisi quae popularis eadem sit, nam id artis proprium est, ut omnium capiat animos, omnesque sensus vere humanos moveat. Sic etiam omnis religio initio fuit popularis, posteriorique temporis debetur discrimen notissimum inter doctrinam esotericam et exotericam, quod in philosophiam tandem illatum ab Aristotele memoriae tradiderunt per plurimi veterum scriptorum. Patet hinc in prima illa litteraturae aetate, quam aequo jure *poëticam*, ut nos supra fecimus, vel, si magis placet, *religiosam* dixeris, *nationalitatem* minime differre a *popularitate*, sed arctissimo conjunctas esse vinculo, quod ut rei naturae convenientissimum ita quoque utilissimum videtur.²¹⁶

²¹⁴ Työskenneltään jonkin aikaa yliopistolla ja saatuaan sen myötä itseluottamusta Blomqvist harkitsi pappisuralle siirtymistä. Toisaalta hän pohti vakavasti hakeutumista teologisen tiedekunnan professorin virkaan. Tavallaan tässä ei ollut mitään ihmeellistä, sillä jo "[i] ugdomen hade han känd en dragning till religionshistorien, nu var det den nytestamentliga exegetiken som framför andra fack lockade, därför att han älskade 'saken'. Faktiskt arbetade han mitt under sina brådaste år flitigt med teologiska studier på kvällskvisten. Påfallande är, att AB i sina resonemang om religion och kyrka veterligen i skrift helt förbigick de kristologiska problemen, trots sitt markerade intresse just för den nytestamentliga exegetiken". (Pipping 1971, 157 – 159.)

²¹⁵ Mikkola 2006, 419.

²¹⁶ PME, 57 – 58.

Aatehistorioitsija toteaa, että ei ole olemassa yhtään todellista taitoa, joka ei samalla olisi kansanomainen. Taiteelle on tunnusomaista, että se liikuttaa aidosti ihmismielen inhimillisiä tunteja. Tähän perustaen myös uskonnon on Blomqvistin mukaan täytynyt olla kaikissa muodoissaan alkuaan kansanomaista, ja tunnettu ero esoteerisen ja eksoteerisen opin välillä on myöhempää perua. Useissa antiikinaikaisissa lähteissä mainitaan, että vasta Aristoteles kykeni filosofiassaan osoittamaan kyseisten piirteiden eron. Tästä Blomqvistin mukaan on johdettavissa se, että kirjallisuuden ensimmäisellä kehityskaudella kansallisuus (*nationalitas*) ei ole erotettavissa kansan muodostamasta yhteisöstä (*popularitas*), vaan liittyy siihen kiinteästi. Blomqvist jatkaa ajatuskehittelyään toteamalla, että pian tämä edellä kuvattu ”luonnonjärjestyksen mukainen” ja hyvin hyödyllinen yhteys kuitenkin katkesi, mutta sitä ei ole syytä pitää sen enempää uskonnon kuin filosofiankaan vikana, vaan pikemminkin muutos johtui luonnollisesta kehityksestä.²¹⁷ Vaikka Blomqvist oli tietoinen uskontoon liittyvistä rajoituksista, hän näyttää pitävän uskontoa henkisen sivistyksen ja yhteiskunnallisen hallinnan perimmäisenä lähtökohtana. Hegelin *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* -teokseen (1833) tukeutuen aatehistorioitsija näkee uskonnon itseään ilmaisevan järjen korkeimpana tuotteena ja toteaa olevan täysin absurdia väittää, että papit ja muut kirkonmiehet olisivat sepittäneet uskonnon vain kansaa pettääkseen ja omaksi hyödykseen. Olisi sekä pinnallista että harhaoppista pitää uskontoa mielivallan ja petoksen asiana, huolimatta siitä, että papit ovat usein käyttäneet uskontoa väärin tarkoituksiin mm. poliittisen toiminnan välineenä. Tietyissä mielessä kyseinen mahdollisuus seuraa uskonnon ulkoisesta suhteesta sekä sen ajallisesta olemassaolosta.²¹⁸

Siinä missä Blomqvist näyttäisi hyväksyneen kirkon aseman henkisen sivistyksen perustana ja korostaneen asetelmaa, jossa uskonto toimii sekä rationaalisena että moraalisena lähtökohtana yhteiskunnallisen elämän rakenteille, toteaa Snellman artikkelissaan *Bildningens ståndpunkt i Finland* (1844), että papisto ei ollut kyennyt muodostamaan kansaa ja sivistyneistöä välittävää yhteyttä, vaan oli jossain määrin itse erkaantunut kansasta ja kansallisuudesta Suomessa. Snellman piti Ruotsia huomattavasti sivistyneempänä valtiona kuin Suomea ja korosti, että edellä kuvattu yhteys olisi tullut toteuttaa maassamme Ruotsin mallin mukaisesti. Snellman ei suorastaan kiistänyt uskonnollisen kasvatuksen merkitystä kansakuntien sivistystyössä eikä myöskään epäillyt suomalaisen papiston kykyä tuntea Suomen

²¹⁷ PME, 58.

²¹⁸ PME, 58 – 59. Vrt. Hegel (1940, 168): ”In den Religionen haben die Menschen hervorgebracht, was ihr Bewußtsein über das Höchste ist; sie sind insofern das höchste Werk der Vernunft; und es ist absurd zu glauben, daß die Priester die Religionen erfunden hätten zum Betrüge des Volks, – als ob der Mensch sich über das Letzte und Höchste etwas aufbinden ließe”.

kansan ajattelutapaa ja kansanluonnetta, mutta hän tunsi tarvetta huomauttaa, että papiston suhde kansaan oli viime aikoina jäänyt varsin etäiseksi ja pinnalliseksi. Aina uskonpuhdistuksen ajoista lähtien oli nimittäin vakuutettu, ettei kirkko tai mikään muukaan yhteiskunnallinen instituutio täysin vastaa tarkoitustaan, ellei se ota huomioon ajanhengen vaatimuksia ja kehity niiden mukaisesti. Luterilaisen kirkon nykytila oli Snellmanin mukaan sellainen, ettei se enää kyennyt tyydyttämään kansan henkisiä tarpeita yhtä hyvin kuin aikaisemmin. Esimerkkinä tästä kansallisfilosofi mainitsee Saksan protestanttisissa kirkoissa vallinneet olosuhteet, jotka olivat merkki kirkon liiallisesta vaikutuksesta tieteen riippumattomuusvaatimuksia kohtaan, mistä syystä Saksassa oli alkanut esiintyä selviä pyrkimyksiä palauttaa kirkko siksi, mitä se aikaisemmin oli ollut ja mitä sen myös tuli olla.²¹⁹ Tämä kehitys oli Snellmanin mukaan johtanut siihen, että luottamus perinteistä luterilaista kirkkoa kohtaan oli alkanut vähetä ja tilalle olivat nousseet erilaiset uuden kristinuskon suuntaukset, etunenässä pietismi:

Med skäl kan man anse vetenskapens reaktion mot kyrkan utgöra en yttring af dennas förminskade inflytande på de litterärt bildade, pietismen och densamma liknande rörelser åter för en dylik från den mindre bildade mängdens sida. I Sverige och Finland hafva andliga rörelser af det sednare slaget vittnat om obelåtenheten med det närvarande, i det förra landet äfven vetenskapen börjat oroas af det i kyrkan bestående. Ja man har der med kraftig bevisning och vältalighet sökt påbörda kyrkans stationära skick till och med sedlighetens förfall bland massan af folket.²²⁰

Blomqvistin käsityksestä poiketen Snellman näyttää ajattelevan, että tieteen kirkonvastaista reaktiota tuli perustellusti pitää yhtenä osoituksena siitä, että luterilaisen kirkon vaikutus kirjalliseen sivistyneistöön oli vähentynyt. Ennen kaikkea pietismin²²¹ – jos kohta myös muiden samankaltaisten liikkeiden – suosion kasvu oli selvä osoitus vastaavasta kehityksestä vähemmän sivistyneen suuren yleisön keskuudessa. Ruotsissa oli lisäksi huomattu, että tiede oli yhä enemmän alkanut horjuttaa kirkon asemaa henkisen sivistyksen perustana. Kirkon

²¹⁹ Snellman 1994c, 210 – 211.

²²⁰ Snellman 1994c, 211.

²²¹ Pietismikritiikissään Snellman korostaa, että mikäli kansalliskirjallisuuden ja suomen kielen eteen tehtävä työ rajoittuu pelkästään uskonnon piiriin ja siinä erityisesti pietistiseen suuntaukseen, on se yksipuolisuutta, josta heränneen suomalaisuuden hengen tulee vapautua. Pietismin varsinaisena ongelmana Snellman näkee sen, että muiden vastaavien uskonlahkojen tavoin se pitää kaikkia muita totuuden ja oikeuden edistämisen keinoja – paitsi armojärjestyksestä – yhdentekevinä maallisina toimintoina, jotka ovat ensisijaisesti olemassa vain synnin, maallisen kurjuuden ja ihmisen pahuuden vuoksi. Näin tehdessään se ei tule ottaneeksi huomioon, että myös uskonnollinen sovitus ja uskonto ovat olemassa synnin vuoksi. Uskonnollinen suvaitsevaisuus ja lahkolaisuudesta luopuminen olisivat sitä vastoin selviä osoituksia siitä, että myös nämä maalliset toimet ovat lähtöisin Jumalasta. Tästä syystä valistuneet ihmiset leimaavat pietismin ideat elämästä ja ihmisen tehtävistä usein ahdasmielisiksi. (Snellman 1995, 45 – 46.)

paikalleen pysähtyneisyydestä oli länsinaapurissamme pyritty löytämään syy kansan keskuudessa vallitsevaan siveellisyysrappioon. Snellman jatkaa todisteluaan kirkon henkisestä pysähtyneisyydestä toteamalla, että kirkon vaikutus sekä syviin kansanriveihin että kansalliseen sivistyneistöön oli ajan mittaan heikentynyt, minkä taustalla voitiin nähdä nykyaikainen kehitys kokonaisuudessaan: valtion irtauduttua kirkon johdosta myös muun sivistyksen ja hengenenelämän täytyi seurata mukana, mikä osaltaan johti kauas tilanteesta, jossa Suomen papisto oli kaikkina uuden ajan aikakausina ollut kansallisuutta ja vierasta sivistystä yhdistävä tekijä. Snellmanin mukaan papisto ei enää ollut ainoa eikä edes merkittävin älyllisen sivistyksen hallussapitäjä ja välittäjä Suomessa. Vaikka sen toiminta rahvaan sivistämiseksi jatkui, edellä esitettyjen syiden johdosta sen vaikutus ei enää ollut yhtä laajaa ja perusteltua kuin aikaisemmin. Päinvastoin, jokapäiväinen kokemus osoitti, että papiston vaikutus maamme sivistyneistöön ja sen omaksumiin henkisiin asioihin oli monin tavoin näivettynyt. Snellman oli toki tietoinen kirkon aseman heikkenemisestä, mutta hän ei osannut antaa minkäänlaista vastausta siihen, mitä kirkon olisi tullut tehdä tukeakseen jatkossa sivistyneitä luokkia niiden kansallisissa pyrkimyksissä. Kansallisfilosofi ei näet ollut aivan vakuuttunut siitä, kykenikö nykyaikainen kirkko ja sen papisto jokapäiväisessä uskonnollisessa kanssakäymisessä välittämään uskonnollis-kansallista sivistystä, sillä kirkkoa olivat alkaneet ohjata aivan muut voimat ja vaikuttimet kuin ne, joihin sen toiminta alkuaan oli perustunut.²²²

Blomqvist ei väitöskirjassaan jaa snellmanilaista näkemystä kirkon ja erityisesti sen edustaman uskonelämän taantumuksesta, vaan painottaa, että kirkolla on edelleen sanansa sanottavana sivistyselämän ja kansallisen kulttuurin välisessä kehityksessä. Aatehistorioitsija toteaa, että eräät kirjailijat ovat täysin perusteettomasti väittäneet hyvin monien tai ehkä jopa kaikkien muinaisten uskontojen olleen yleisesti ottaen valheellisia, koska näiden uskontojen ensisijaisena tarkoituksena olisi ollut pettää kansalaisia. Blomqvistin mukaan tällaisen näkökannan sijaan muinaisten kulttuurien pappeja tulee pitää aitoina tietäjinä sekä jumalten ja jumalallisten asioiden tulkkeina, ”sikäli kuin ihmiset kykenivät nämä asiat tuohon aikaan käsittämään”.²²³ Siinä missä Snellmanille uskonto ja tieteen yhteiskunnallinen kehitys näyttäisivät perustuvan toisistaan täysin poikkeaviin kehityslinjoihin, painottaa Blomqvist uskontoa tieteellisen ja taiteellisen toiminnan perustana kirjoittamalla, että

Facili patet negotio heic non intelligi hanc vel illam positivam (=revelatam) religionem, verum religionem in universum, vel quam dicunt *naturalem*, genuinam rationis manifestationem, quae in

²²² Snellman 1994c, 211.

²²³ PME, 54.

hoc primo atque originario momento est summa totius scientiae popularis, i. e. summa omnium rerum, quae scientia populari comprehendi possunt. Jam in hac prima religionis forma conspicua sunt elementa cujusvis religionis subjectiva, veneratio et amor; cum enim sit omnis vera scientia summum bonum, quod homo acquirere possit, necessarium quoque est ut populus amore et veneratione amplectatur scientiam hanc per discrimina rerum comparatam.²²⁴

Blomqvistin uskontokäsityksessä ei ole kysymys minkäänlaisesta ”positiivisesta” uskonnosta (tai ilmoitususkonnosta), vaan uskonnosta yleensä eli niin sanotusta luonnollisesta uskonnosta, järjen synnynnäisestä ilmentymästä, joka kehityksensä primitiivisimmässä alkuvaiheessa muodostaa kansanomaisten tieteiden yhteismäärän eli kaikkien niiden oppien summan, jotka kansanomaiseen tieteenharjoitukseen voivat sisältyä. Tässä uskonnon ensimmäisessä muodossa ovat näkyvissä jokaiselle uskonnolle ominaiset ainekset kuten kunnioitus ja rakkaus. Blomqvistin mukaan kaikkinaisen todellinen tiede edustaa korkeinta hyvää (*summum bonum*), jonka ihminen voi saavuttaa. Kansa omaksuu tämän vaikeasti saavutettavan ymmärryksen tason rakkauden ja kunnioituksen tunteen kautta. Toisaalta ”luonnollisen uskonnon” eetokseen sisältyy idea vapaudesta, joka periytyy sekä luterilaisesta maailmankuvasta että Hegelin hengenhistoriallisista käsityksistä. Hegelin *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* -teoksen (1837) mukaan vasta germaanisiet kansakunnat kykenivät kristinuskossa tulemaan tietoiseksi siitä, että ihminen on ihmisenä vapaa ja että hänen perimmäinen olomuotonsa perustuu kristinuskon synnyttämään hengen vapauteen. Ensimmäisenä tämä tietoisuus nousi esiin juuri uskonnossa, jota Blomqvist pitää hengen sisimpänä alueena.²²⁵ Uskonto on eräänlainen totuudellisuuden ilmentymä, johon kansakunnat ovat eri aikoina kiteyttäneet käsityksensä siitä, millaiseksi ne ovat kuvitelleet maailman fyysis-mekaanisen olemuksen, luonnon ja hengen substanssin sekä ihmisen suhteen henkeen.²²⁶

Edellä kuvattu käsitys artikuloituu ennen kaikkea uuden ajan maailmaan ja sen luomaan käsitykseen humanismista, jonka varaan ihmiskunnan historia kokonaisuudessaan rakentuu. Blomqvistin mukaan humanismin perusta on löydettävissä kristinuskosta, joka ensimmäisenä

²²⁴ PME, 50 – 51.

²²⁵ PME, 35 – 36. Hegelin alkuperäisen muotoilun mukaan ”[d]ie Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist, oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß einer frei ist, aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkühr, Wildheit, Stumpfheit der Leidenschaft, oder auch eine Milde, Zahmheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall, oder eine Willkühr ist. – Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann. In den Griechen ist erst das Bewußtseyn der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen, aber sie, wie auch die Römer, nur wußten allein, daß Einige frei sind, nicht der Mensch, als solcher. Dieß wußte selbst Plato und Aristoteles nicht. [– –] Erst die germanischen Rationen sind im Christenthume zum Bewußtseyn gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dieß Bewußtseyn ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen”. (Hegel 1837, 21 – 22.)

²²⁶ PME, 51 – 52.

opetti, että ”omnes hominum gentes totam terrae superficiem incolentes ex uno esse sanguine atque a Deo genus ducere” (*Act. Apost. XVII, 26, 29*).²²⁷ Tämä oppi valaisee ihmiskunnan aateluutta – jos kohta myös Blomqvistin käsitystä ihmissuvun yhtenäisyydestä: ellemme pidä ihmissukua kokonaisuudessaan Jumalan suurena perheenä (*γένος του Θεου*), vaan katsomme useimpien muinaisten kansakuntien tapaan vain tiettyjen kansanheimojen olevan Jumalan valittuja, emme voi ymmärtää ihmisluontoa oikein sen kaikessa laajuudessaan. Näin emme silloin tule tiedostaneeksi kaikissa ihmisissä Jumalan lahjana vallitsevaa hengen vapautta, joka oikeuttaakseen täysin humanismin ajatuksen pyrkii osoittamaan olemassaolonsa ja voimansa myös ihmisen ulkoisessa elämässä. Toisaalta saamme kiittää kristinuskoa myös valtiollisen vapauden synnystä sekä siitä, että kyseinen vapaus yhä edelleen lisääntyy maailmassa. Blomqvistin mukaan antiikin kansoilla tilanne oli aivan toinen, sillä niiden ongelmaksi muodostui kansalaisvapauksien täydellinen puuttuminen, mikä heijastui myös niiden sisäiseen hengen vapauteen. Tästä seurasi muinaisten kansojen älyllisen elämän rajoittuminen ja lamautuminen siten, että jälkeempään oli mahdotonta havaita juuri minkäänlaista kehitystä henkisen kulttuurin alalla, minkä saattoi Blomqvistin mukaan nähdä vielä hänen aikanaan mm. Kiinan kulttuurisessa kehityksessä. Jonkinlaista muutosta parempaan suuntaan sitä vastoin edustivat kreikkalaisten, roomalaisten ja juutalaisten sivilisaatiot, joiden edistyksellisyys selittyi lähinnä sillä, että idän kansojen suurena esteenä kaikelle vapaammalle kulttuurille olleet koko kansaa koskeneet luokkajaot (kastit) eivät koskaan päässeet juurtumaan kreikkalaisten ja roomalaisten kulttuuriin. Tämä selittää osaltaan myös sen, että siirtymä orjuudesta vapauteen oli Kreikassa ja Roomassa varsin helppoa.²²⁸ Blomqvist jatkaa:

*Religio demum christiana docuit libertatem animi esse fundamentum humanae naturae, atque sic ad plenam veramque libertatem paravit viam. Quam vero necessaria sit libertas ad vires hominum intellectuales excitandas et excolendas, satis superque testatur historia.*²²⁹

Blomqvistin mukaan vasta kristinusko saattoi lopulta opettaa, että hengen vapaus on ihmisluonnon perusta, mikä viimeistään valmisti tien täydelliseen ja lopulliseen vapauteen. Historia puolestaan on täysin jännöksettömästi todistanut, kuinka välttämätöntä vapaus on ihmisten älyllisten voimien herättämiseksi ja kehittämiseksi. Siinä missä Blomqvist näyttää pitäneen uskontoa ja kirkollista toimintaa kaikenlaisen yhteiskunnallisen sivistyksen ja vapauden ensisijaisena perustana, suhtautui Snellman kirkon ja uskonnon asemaan kansan

²²⁷ PME, 33.

²²⁸ PME, 33 – 35.

²²⁹ PME, 35 – 36.

vapauttajana varauksellisemmin. Kuten edellä on osoitettu, oli Snellmanin kritiikki kirkollisia instituutioita kohtaan voimakasta, mutta käsityksessään suomen kielen riittävydestä uskonnollisen kirjallisuuden tarpeisiin hän oli maltillisempi. Artikkelissaan *Kan ett folks bildning nedsättas derigenom, att dess språk göres till bildningens?* (1845) Snellman puolustaa suomen kielen asemaa uskonnon kielenä ja toteaa, että vaikka suomen kieli on ruotsin kieleen verrattuna kehittymättömämpi ja ilmaisuvoimaltaan vaatimattomampi, se kykenee riittävän hyvin tarjoamaan kansalaisille oikeanlaista tietoa uskonasioista ja siten opettamaan suomalaiset ymmärtämään pyhää kirjaa samalla tavalla kuin ruotsalaiset sen ymmärtävät. Kansallisfilosofi torjuu kritiikin, jonka mukaan suomen kieli kykenisi vain epätäydellisesti välittämään kristinuskon totuuksia.²³⁰ Snellmanin kriittisyys uskontoa kohtaan näkyy sen sijaan siinä, miten hän *Kallaveden* vuoden 1845 kolmannessa numerossa moitti varsin voimakkaasti filosofian dosentti Robert Tengströmin (1823 – 1846) ”ilmeisen turhaa” pyrkimystä luoda muinaissuomalaisille sankariaika. Snellmanin mukaan se, mitä *Kalevala* kertoo Lemminkäisen sankaritöistä, on varsin eri asia kuin esimerkiksi Iiaaseen, Nibelungenliediin tai skandinaaviisiin saagoihin sisältyvät kuvaukset ja kertomukset sankareista ja heidän urotöistään. Toinen Tengströmin *Joukahainen*-albumin toisessa vihkossa (1845) julkaistuihin artikkeleihin *Finska folket, såsom det skildras i Kalevala ja Eger Finska folket en historie?* sisältyvä ongelma on Snellmanin mukaan siinä, että kyseiset kirjoitukset pyrkivät nostamaan muinaissuomalaisen jumalanpalvonnan huippukohdaksi vaiheen, jossa esi-isämme olisivat siirtyneet kuolleiden esineiden palvonnasta kohti luonnonvoimien, kasvien ja eläinten palvontaa, mikä on Snellmanille ajatuksena täysin mielivaltainen. Tietyllä kansalla saattoi samanaikaisesti olla useita erilaisia uskonnollisia käsityksiä, mistä esimerkkinä voidaan mainita antiikin Kreikan mytologiaan sisältyvä Apis-härän palvonta, jota kreikkalaiset pitivät vain yhtenä uskonnollisena rituaalina muiden joukossa eikä se siten noussut heidän muiden uskonnollisten käytäntöjensä yläpuolelle (*polyteismi*). Samalla tavoin myöskään suomalaisessa mytologiassa ei Snellmanin mukaan voitu ajatella, että esimerkiksi veden tai tulen jumalan palvonta tulisi asettaa eri tasolle kuin esimerkiksi metsän jumalan tai karhun palvonta.²³¹

Snellmanin mukaan edellä kuvattua teesiä tukee se, että esimerkiksi kreikkalaisessa mytologiassa erotetaan perustellusti toisistaan kolme erilaista uskonnollista muotoa eli ensinnäkin pappien ja mysteerioiden uskonto, toiseksi poliittinen eli valtiokirkon uskonto ja

²³⁰ Snellman oli tietoinen suomen kielen rajoituksista sivistyksen kielenä, mutta korosti sitä, että suomen kielellä löytyi jo joukko teoksia, jotka todistivat kielen mahdollistavan abstraktin ajattelun: ”Andra tänka annorlunda, och Finska undervisningslitteraturen eger derföre redan en universalhistoria, en Finsk, en Rysk historia, en geografi, en aritmetik o. s. v. för den första undervisningen. Recenseren dessa och uppvisen, att språket i dem icke förmått uttala hvad författarna velat meddela läsaren”. (Snellman 1994h, 422.)

²³¹ Snellman 1995, 47.

kolmanneksi rahvaan uskonto eli yleinen kansanusko. Kansallisfilosofin mukaan tällainen jako ”viralliseen” ja ”epäviralliseen” uskontoon olisi nähtävissä myös suomalaisten keskuudessa: kirkon virallisten opinkappaleiden ohella Suomen protestanttinen rahvas palvoi vielä monin paikoin uskonnollisesti neitsyt Mariaa ja pyhimyksiä uskoen samalla lujasti ”metän haltioon” ja ”veen emäntään”, minkä lisäksi kansan keskuudessa kunnioitettiin karhua niin paljon, että pelättiin sen nimen ääneenlausumista. Tällainen uskonnollisuus ei Snellmanin mukaan johtunut kuitenkaan siitä, että perinne ikään kuin olisi velvoittanut muinaissuomalaiset uskomaan metsän- ja vedenhenkiin, vaan pikemminkin kysymyksessä oli sivistymättömän ja taikauskaisen kansan aito luonnollinen usko henkiolentoihin. Filosofisesta näkökulmasta tarkastellen subjektin reflektiota itseensä ja sisimpäänsä tulee pitää korkeampana asteena hengen tietoisuudessa kuin suhdetta tuntemattomiin luonnonvoimiin eli toisin sanoen ihmisen kuvitelma luonnonvoimat ylittävistä oman henkensä voimasta (*magia*) on yksilön uskonnollisessa tietoisuudessa korkeampi aste kuin usko myyttisiin jumalolentoihin. Toisaalta Tengström sivuttaa *Kalevalassa* esiintyvät viittaukset, joiden mukaan muinaissuomalaiset uskoivat jonkinlaiseen yli- tai luojajumalaan – Snellmanin mielestä Jumalaan (*monoteismi*) – joka antaa loitsuille niiden voiman ja jonka valtaan teoksessa kuvatun yhteisön päämiehet lopulta alistuvat. Snellmanin kritiikki on kiivasta, mutta samalla hän on tietoinen *Kalevalan* fiktiivisestä asemasta. Kansallisfilosofi painottaa, että mikäli voidaan osoittaa bjarmien eli Jumalan palvojien olleen samaa karjalaista heimoa kuin ne muinaissuomalaiset, joilta säilyneisiin vanhoihin runoihin *Kalevala* perustuu, lienee mahdotonta väittää, ettei muinaissuomalaisilla olisi voinut olla luonnonpalvonnan ylittäviä uskonnollisia käsityksiä, mielikuvia ja tapoja.²³²

Snellmanista poiketen Blomqvist ei juuri kommentoinut *Kalevalan* asemaa suomalaisen kulttuurin tai uskonnon kentällä. Kansalliseepoksen merkitystä hän arvioi vain lyhyesti kirjeessään Sjögrenille 5.1.1842 toteamalla, että fennomaaniset ”pasunistit” olivat herättäneet hänessä liian suuria toiveita puhumalla suomalaisesta Homeroksesta. Blomqvist oli lukenut *Kalevalan* M. A. Castrénin (1813 – 1852) ruotsinnoksena²³³, mutta ei ollut ”tämän sinänsä mielenkiintoisen” teoksen suuri ihailija. Eepoksen kielessä näkyvää runollisuutta lukuun ottamatta Blomqvist piti *Kalevalaa* jopa varsin yksitoikkoisena ja totesi, että ”olisi kohtuutonta liioittelua vaatia tai odottaa suomalaiselta runoudelta ihanteellista kauneutta”.²³⁴ Teoksella saattoi olla merkitystä vain fennomanialle: ”Kansallisuus kehittyy itsestään, jos sillä on siihen

²³² Snellman 1995, 48.

²³³ Castrénin ruotsinnos *Vanhasta Kalevalasta* (1835) julkaistiin vuonna 1841.

²³⁴ HYK, A. J. Sjögrenin arkisto, Coll. 209.4: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 5.1.1842.

tarpeellista perusvoimaa: on mahdotonta kehittää sitä keinotekoisesti, ja minun silmissäni näyttää siltä, että suomalaisille ei koskaan ole määrätty omaa osaa maailmassa. Se ei ole heidän vikansa”.²³⁵

Kansanuskosta ja siihen liittyvästä magiasta Snellman oli sitä mieltä, ettei niitä tulisi tarkastella omana uskonnon lajinaan – kuten Hegel on omassa uskonnonfilosofiassaan²³⁶ tehnyt – vaan osana kaikkiin uskonnollisiin traditioihin liittyviä kulttimenoja. Snellmanin mukaan uskonnon rituaalisissa käytännöissä ei näet ole kovinkaan suurta eroa suomalaisella eukolla, joka loitsuja lukien kiinnittää pääsiäisaamuna kellon lehmän kaulaan ja katolisella papilla, joka Rochusjuhlassa pirsottaa vihkivettä härkien päälle. Katolisen kirkon piirissä magiaan viittaavina tapoina voitiin pitää myös pappien virkaanvihkimisseremoniaa, jossa apostoleilta periytyvän tavan mukaisesti vihkiseremonian suorittavat papit asettavat kätensä siunattavan papin pään päälle. Hegelin käsitys ’taikuudesta’ (*Zauberei*) kansanuskona on Snellmanin mukaan kyseenalainen, sillä muinaiset kansat eivät palvoneet taikavoimia, vaikka tietäjät ja shamaanit toimivat kansan ja henkimaailman välittäjinä ja saavuttivat transsiin vaipuessaan yhteyden jumalmaailmaan. Toisaalta palvonnan kohteina eivät myöskään olleet amuletit tai muut taikakalut. Muinaissuomalaisten keskuudessa tietäjät liittivät pyhiin esineisiin aina myös ”sanat”, mikä sai Snellmanin ajattelemaan, että muinaissuomalaisten personifioidut luonnonvoimat olisi näin mahdollista rinnastaa kreikkalaisten kansanuskontoon. Suomalaisilla ei kuitenkaan ollut varsinaisia jumalan kuvia, vaan he katsoivat viisauden ja tiedon voittavan kaikenlaiset jumalolennot, mistä syystä muinaissuomalaisten uskonnollinen tietoisuus olisi ollut korkeammalla tasolla kuin kreikkalaisten kansanusko. Tämä usko ”tuntemattomaan jumalaan” toimi kansallisfilosofin mukaan siteenä, joka kytki suomalaiset osaksi antiikin esoteerista uskonoppia.²³⁷ Kaiken kaikkiaan uskonto ja kirkon asema kulttuurin osana näyttää merkitsevän Blomqvistille ja Snellmanille eri asioita: siinä missä Blomqvist korostaa yhtäältä kirkon merkitystä kansallisen sivistyksen levittäjänä ja toisaalta uskontoa kaikenlaisen inhimillisen tiedon ja tietämyksen ensisijaisena alkuunpanijana, esittää Snellman kärkevää kritiikkiä ennen kaikkea institutionaalista kirkkoa, mutta jossain määrin myös uskontoa ja siihen sisältyvää teologiaa kohtaan. Hengenelämän muotoja tarkastellessaan Snellmanilla tuntuu olevan tarve tähdentää muinaissuomalaisten ”rationaalista” uskontokäsitystä, joka olennaisesti liittäisi muinaissuomalaiset osaksi suuria uskonnollisia perinteitä. Erityisen

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Ks. Hegelin *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophien* (1833) uskontoa käsittelevä jakso (Hegel 1940, 166 – 221) sekä erityisesti hänen *Religions-Philosophie* -teoksensa (1821) liiteosa, jossa hän käsittelee tarkemmin mysteeriuskontojen, pyhän hengen ja roomalaisen uskontokäsityksen perusteita. (Hegel 1987, 301 – 334.)

²³⁷ Snellman 1995, 48 – 49.

ongelmallisena voidaan pitää Snellmanin käsitystä siitä, että muinaissuomalaisilla olisi jo ollut luonnonpalvonnan ylittäviä monoteistisiä käsityksiä. Tämä kanta oli kuitenkin välttämätön Snellmanin kansansivistykselliselle ohjelmalle, jonka puitteissa hän pyrki liittämään Suomen kulttuurin ja kansalliskirjallisuuden osaksi eurooppalaista kulttuuriperintöä, mikä näkyi erityisesti hänen *Kalevala*-tulkinnoissaan. Snellmanista poiketen Blomqvist puolestaan katsoi, että *Kalevala* ei edustanut uskonnollisesti tai muutenkaan sellaista korkeakulttuuria, joka olisi sitonut suomalaiset muun Euroopan yhteyteen. Suomella ei ollut sijaa maailmanhistoriassa.

3.2.2. Katsaus 'kansan' ja 'kansallishengen' käsitehistoriaan sekä kansalliskielen perusteisiin

3.2.2.1. Kuinka *nationalitas* ja *popularitas* rakentuvat?

Sekä Blomqvistin että Snellmanin kansallisuuskäsitteen perusta on löydettävissä Hegelin filosofiasta. Hegelin käsityksen mukaan 'kansallinen' ja 'kansallishenki' ovat ajallisia ilmauksia, jotka ovat yksilöllisten intressien muodostamia kokonaisuuksia ja siten aina historiallisia. Näin ollen kansallishenki tulee ymmärtää tietyinä historiallisen asteen määräämänä kokonaisuutena, joka rakentaa perustan muiden valtiollisten muotojen olemassaololle.²³⁸ Huolimatta siitä, otetaanko tämän ”objektiivisen hengen” lähtökohdaksi uskonnollinen, taiteellinen vai filosofinen tapa tarkastella hengen olemusta, substanssinsa, sisältönsä ja kohteensa alkuperäisen samuuden vuoksi sen sisältämät hahmot ovat erottamattomassa yhteydessä valtiollisen hengen kanssa. Toisaalta – edellistä etäisempänä seikkana – kansallishenki tarkoittaa Hegelille mitä tahansa yksilöä (yksikköä) maailmanhistorian kulussa. Tällöin sitä voidaan pitää esityksenä sekä hengen jumalallisesta, absoluuttisesta prosessista sen korkeimmassa hahmossa että sen asteittaisesta kehityskulusta kohti korkeampaa totuutta ja tietoisuutta itsestään. Tämä prosessi konkretisoituu erilaisissa maailmanhistoriallisissa artefakteissa kuten valtiollisessa lainsäädännössä, taiteessa, uskonnossa ja tieteessä. Pitkän kehityskulunsa aikana kansallishenki tulee vähitellen yhä enemmän tietoiseksi omasta itsestään, tahdostaan ja totuudestaan kunnes se lopulta saavuttaa

²³⁸ Störig 1965, 512 – 513.

täydellisen tietoisuudenasteensa.²³⁹ Hegelin objektiivista idealismia edustavassa spekulatiivisessa historianfilosofiassa maailma ymmärretään perustaltaan ennen kaikkea henkiseksi, itseään tiedostavaksi kehitysprosessiksi, joka erilaisten valintojen ja vaihtoehtoisten kehityslinjojen kautta pyrkii yhä suurempaan täydellisyyteen.²⁴⁰ Hengen perimmäinen ominaisuus on itsetietoisuus (*Bewußtseyn*), joka voi olla olemassa vain vapauden (*Freiheit*) kautta. Tällöin henki on jotain itse itsessään olevaa ja itselleen lakiasäättävää (*das bei-sich-selbst-Seyn*) eivätkä sen ominaisuudet määräydy ulkoisten substanssien perusteella.²⁴¹ Kansallisromantiikan aikana tällaiset hengenfilosofiset ajattelutavat olivat erityisen suosittuja ja laajalti vaikutusvaltaisia, vaikka niitä ei nykykatsannossa voida pitää tieteellisesti perusteltuina.

Blomqvistin kansallisuuskäsitykseen vaikutti Hegelin ohella erityisen paljon myös Herder²⁴², joka korosti jokaisen yksittäisen kansakunnan kulttuurin ainutkertaisuutta ja sen myötä syntyvää oikeutta säilyttää ja kehittää omia kansallisia perinteitään itselleen ominaisella tavalla. Herderiä voineen tästä syystä pitää romantiikan ajan edelläkävijänä, joka jo varhaisissa töissään hyökkäsi valistuksen kehitysoptimismia vastaan. Herderiläisessä mallissa maailmanhistorian perusyksikkönä toimi kansakunta, jossa saattoi nähdä yhteyden perheeseen siten, että molemmissa toteutui analogia luonnonorganismista. Terve kansakunta oli 'luonnonjärjestelmä' (*Natursystem*), joka muodosti yhtenäisen kulttuurisen kokonaisuuden instituutioidensa kanssa. Tietyn kansakunnan sisäisen kasvun ja kehityksen periaatteena toimi kansakuntaa ohjaava erityinen henki tai eetos, joka teki kansakunnasta ensisijaisen ja

²³⁹ Hegel 1978, 54 – 55. Hegel tosin pyrki varsin rationaalisesti osoittamaan, että filosofia voi hahmottaa hengen ja maailmanhistorian kehityksen vasta jälkikäteen. Tähän viittaa myös hänen arvoituksellinen kielikuvansa hämärän laskeuduttua lentoon lähtevästä Minervan pöllöstä. Hegel nimitti 'järjen viekkaudeksi' (*List der Vernunft*) tapahtumasarjaa, jossa ihmisen toiminnan kautta toteutuva historiallinen prosessi näyttäisi saavan tietyn suunnan ja merkityksen ilman, että kukaan tähän toimintaan osallistuva ihminen on varsinaisesti sitä tarkoittanut. Modernin kansantaloustieteen perustajana pidetty englantilainen filosofi Adam Smith (1723 – 1790) on kuvannut samaa ilmiötä ilmaisulla 'näkyvätön käsi'. Hegelin historiallisesta ontologiasta ks. tarkemmin Marcuse 1989a, 247 – 257, 334 – 347 ja Marcuse 1989b, 74 – 88.

²⁴⁰ Niiniluoto 1983, 254 – 255.

²⁴¹ Hegelin määritelmän mukaan "[d]er Geist im Gegentheil ist eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben, er hat nicht die Einheit außer sich, sondern er hat sie gefunden; er ist in sich selbst und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das bei-sich-selbst-Seyn. Dieß eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht seyn ohne ein Aeußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Dieses Beisichselbstseyn des Geistes ist Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn von sich selbst. Zweierlei ist hier zu unterscheiden, erstens, daß ich weiß, und zweitens, was ich weiß. Beim Selbstbewußtseyn fällt Beides aber zusammen, denn der Geist weiß sich selbst: er ist das Beurtheilen seiner eigenen Natur". (Hegel 1837, 21.)

²⁴² Tietyistä ideologisista eroista huolimatta Hegelin ja Herderin ajattelussa voidaan nähdä huomattavaa samankaltaisuutta. Herder vaikutti erityisesti Hegelin alkuaajan filosofiaan – vaikutus laimeni myöhemmin Hegelin aloitettua akateemisen uransa Jenassa (vuonna 1800). Yleisimmin Herderiä ja Hegeliä yhdistävinä tekijöinä on mainittu mm. monismi, panteismi, aristoteelinen naturalismi, dualistinen suhtautuminen valistuksen järkeysuskoon sekä kansallisuusajattelu. Herderin ja Hegelin filosofian samankaltaisuuksista ja eroista ks. tarkemmin Kotkavirta 2006.

riippumattoman suhteessa valtioon. Hegelistä poiketen valtio – modernissa, ei patriarkalisessa muodossaan – edusti Herderille keinotekoisia konstruktioita. Kansallinen yhteisö muodostui yhtäältä ’kansasta’ (*Volk*), joka merkitsi pikemminkin tavallisia ihmisiä kuin koulutettua väestöä, ja toisaalta ’kansakunnasta’ (*Nation*), johon Herder liitti edellä mainitut orgaaniset ja biologiset mielikuvat. Kunkin kansakunnan erityisluonnetta ja kulttuurisia ominaispiirteitä kuvasti kansallishenki, jonka luonteenomaisin ilmentymä oli kansalliskieli.²⁴³

Blomqvistin disputaation käsitys ’kansasta’ pohjautuu edellä kuvattuun Hegeliltä ja Herderiltä omaksuttuun malliin, jossa korostuu kansakunnan asema keskeisenä historiallisena toimijana. Snellmanin käsitykset ’kansan’ ja ’kansakunnan’ luonteesta sitä vastoin nojaavat pääsääntöisesti vain Hegeliltä peräisin olevaan valtiokeskeiseen ideaan, mikä selittää osaltaan sen, miksi Blomqvistin ja Snellmanin kansallisuus-käsitteiden välillä on nähtävissä tiettyjä painotuseroja. Blomqvist jakaa väitöskirjassaan ihmiselämän kolmeen ilmenemismuotoon tai ”asteeseen”, jotka ovat [1] yksityisen ihmisen elämä (*singularis hominis*), [2] kansakunnan elämä (*nationis sive gentis*) ja [3] koko ihmiskunnan elämä (*totius generis humani*). Blomqvistin mukaan kukin tyyppi sisältää jonkin sellaisen konkreettisen ilmauksen, jonka perusteella se on erotettavissa kahdesta muusta tyyppistä, mutta tämä erilaisuus ei poista osien välillä vallitsevaa homogeenisyyttä, sillä ihmiselämän kaikissa ilmenemismuodoissa voidaan havaita yhden ja saman luonnon kehityskulku. Tämä yhteinen ominaisuus manifestoituu ennen kaikkea humanismin ideassa (*idea humanitatis*), joka tulee esiin kaikissa asteissa, joskin eri tavoin määräytyneenä. Kyseisten piirteiden summa muodostaa itse yksilöllisyyden luonteen, mikä tarkoittaa sitä, että kansanluonne on kansallista yksilöllisyyttä kuvaavien merkkien muodostama kokonaisuus. Tästä kansan yksilöllisyydestä Blomqvist käyttää nimitystä ’kansallisuus’ (*nationalitas, nationalitet*), jolla hän ymmärtää kansan ominaisluonnetta eli kansan moraalista kuvaa (*moralem gentis faciem*).²⁴⁴ *Principio methodi ethnographicaen* keskeisin argumentaatio nojaa kansallisuuskäsitteeseen, jonka Blomqvist määrittelee disputaatioissaan seuraavasti:

²⁴³ Nisbet 2006, 90 – 92.

²⁴⁴ PME, 29 – 31. Snellman kritisoi Blomqvistin käsitystä kansan yksilöllisyydestä toteamalla, että ”i ett kristligt samhälle, folket icke hunnit nationalitetens högsta utveckling uti några individers, en eller fleres medvetande, utan uti *allas*, d. ä., då den quantitativa allmänheten blifvit förnuftig allmänhet; eller med andra ord, då Nationalitetens begrepp realiserat sig såsom totalitet. Då Förf. påstår, att endast hos ett individuum någon utveckling finnes, så inser man också sannerligen icke, hvarföre Förf. gjort sig så mycken möda att bevisa en nations individualitet. Ingen nekar väl, att i menskligheten individer finnas, och det consequentaste förfarande hade varit, att yrka: att en beskrifning öfver hvarje individs utveckling är den mest träffande bild af hela menniskoslägetets”. (Snellman 1992, 7 – 8.)

Sub nomine *nationis* (a *nascor*) magnam intelligimus societatem hominum, communis originis eandemque linguam loquentium, nec non libertate gaudentium. *Natio* igitur angustius, simul vero nobilius quid denotat, quam vocabula *populus* et *gens*, definitione scilicet sumta a potiori parte, opponiturque *vulgo*, quo nomine significamus universam multitudinem vel potius infimas populi classes. Hinc clarum *nationalitatem* differre a *popularitate* adhucque magis a *vulgaritate*. Haec vero *nationalitas* fundamentum vel principium est partitionis ethnographicae in historia.²⁴⁵

Nimityksellä 'kansakunta' (*natio*, verbistä *nascor*, syntyä) Blomqvist ymmärtää suurta ihmisyyhteisöä, jolla on yhteinen alkuperä ja sama kieli ja joka on vapaa. Blomqvistille ilmauksen 'kansakunta' (*natio*) merkitysisältö on likipitään sama kuin käsitteiden 'kansa' (*populus*) ja 'kansanheimo' (*gens*). Sitä vastoin nämä kansallisen itsetietoisuuden korkeampaa astetta kuvaavat ilmaukset tulee erottaa käsitteestä 'väkijoukko' (*vulgus*), jolla Blomqvist tarkoittaa ihmisjoukkoa yleensä tai kansan syviä rivejä. Näin ollen lienee selvää, että latinan sana *nationalitas* ('kansallisuus') eroaa sanasta *popularitas* ('kansan muodostama yhteisö') ja vielä enemmän sanasta *vulgaritas* ('väestö').²⁴⁶ Keskeistä Blomqvistin kansallisuuskäsitteessä on yhtäältä se, että kansan oleminen ja olemus syntyvät siten, että kansa tietää itsensä vapaaksi. Vapaus on kansan siveellisen elämän keskeisin periaate.²⁴⁷ Toisaalta hänen käsityksessään painottuu edellä mainittu idea kansan jakamasta yhteisestä alkuperästä, joka perustuu ennen kaikkea yhteisen kielen olemassaoloon. Kansalla on ikään kuin selkeä kielellinen itsetietoisuus omasta kansallisesta olemisestaan.

Blomqvistin mukaan kansallisuuskäsite (*nationalitatis*) oli antiikin kansoille niin käsitteenä kuin ilmiönäkin täysin vieras ja tuntematon, sillä näille heimolle oli ominaista, että ne elivät täysin eristyksissä muista kansoista. Sekä kreikkalaiset että roomalaiset pitivät kaikkia ulkomaalaisia vihollisinaan (*hostes*), kutsuivat heitä erotuksesta barbaareiksi ja harrastivat lähinnä vain omaa kotoista kulttuuriaan. Blomqvist korostaa, että antiikin kansat eivät tästä syystä kyenneet lainkaan tiedostamaan ihmisluonnon jaloutta ja arvokkuutta, jonka voi havaita

²⁴⁵ PME, 31 – 32.

²⁴⁶ Blomqvist selvittää 'kansallisuuden' käsitteellistä rakentumista toteamalla viitteessä 45a, että "[s]anoja *natio* (kansakunta) ja *populus* (kansa) samoin kuin niiden johdannaisia *nationalis* ja *popularis* sekä *nationalitas* ja *popularitas* pidetään hyvin usein synonyymeinä. Näin ollen mekin käytämme tässä työssä sanoja *nationalis* ja *popularis* toistensa synonyymeinä. Ehkä voidaan myös hyväksyä se, että sanaan *popularis* sisältyy samalla *nationalis*-sanan merkitys, vaikka *popularis* ei ehkä aina merkitsekään täysin samaa kuin *nationalis*". (PME, 32.)

²⁴⁷ PME, 31. Blomqvistin vapauskäsitteen taustalla voidaan nähdä Hegelin hahmottelema idea vapauden ja välttämättömyyden dialektiikasta: "Wir sagen vom Menschen, er habe Freiheit; die entgegengesetzte Bestimmung ist die Notwendigkeit. 'Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Notwendigkeit unterworfen'. [- -] Und wir haben zu sagen, daß der Geist in seiner Notwendigkeit frei ist, nur in ihr seine Freiheit hat, wie seine Notwendigkeit in seiner Freiheit besteht. So sind die Unterschiedenen in Einheit gesetzt. [- -] Die Natur ist ebendarum abstrakt, kommt nicht zur wahrhaften Existenz. Der Geist kann aber nicht einseitig sein. Wenn er als bloße Freiheit gefaßt wird, ohne Notwendigkeit, so ist er Willkür, abstrakte oder formelle, leere Freiheit". (Hegel 1940, 116 – 117.)

yksityisissä ihmisissä ja yksittäisissä kansoissa. Antiikin kansoilla oli siten myös humanismin käsitteestä vielä varsin hämärä kuva, mikä aatehistorioitsijan mukaan perustui siihen, että heidän käsityksensä vapaudesta oli samalla tavoin vielä epätäydellinen ja sekava.²⁴⁸ Ajatus antiikin kansojen 'humanismi'-käsitteen puutteellisuudesta on kuitenkin kiistanalainen. Heidegger kuvaa latinan *humanitas*-käsitteen kehitystä teoksessaan *Kirje "humanismista"* (1946) toteamalla, että *humanitas* nimettiin ensimmäisen kerran ajattelun ja älyllisten pyrkimysten kohteeksi Rooman tasavallan aikana, jolloin 'humanisti' (*homo humanus*) erotettiin 'barbaarista' (*homo barbarus*). Ensin mainittu tarkoitti roomalaista miestä, joka ylensi ja jalosti roomalaisia hyveitä (*virtus*) pyrkimällä sulauttamaan niihin kreikkalaisesta filosofiasta ja kreikkalaisten suosimista filosofikouluista peräisin olevan kasvatusmallin (*paideia*). Heideggerin mukaan tämän – mm. stoalaisissa ja epikurolaisissa yhteyksissä sekä sofistisissa kouluissa varsin erilaisina muunnoksina tavattavan – kasvatusmallin perusideana oli "eruditio et institutio in bonas artes" eli perehdyttäminen ja kasvattaminen hyviin taitoihin, mutta tästä sulauttamispyrkimyksestä huolimatta kreikan *paideia* ja latinan *humanitas* eivät aivan vastanneet toisiaan. Ensimmäinen varsinainen humanismi eli *romanitas* oli ennen kaikkea roomalainen ilmiö, joka syntyi roomalaisuuden kohdatessa myöhäiskreikkalaisen sivistyksen. Menemättä kreikkalaisen ja roomalaisen humanismin eroihin sen tarkemmin voidaan humanismin yleisen määritelmän todeta sisältävän ajatuksen siitä, että humanismissa ihminen vapautuu inhimillisyyteensä ja löytää sitä kautta elämälleen arvokkuuden ja sisällön.²⁴⁹ Tämä ensisijaisesti renessanssin myötä vahvistunut yleinen tulkinta sopii paremmin Blomqvistin humanismikäsitteeseen kuin Heideggerin tulkintaan perustuva humanismin "alkuperäinen" muotoilu.

Siinä missä Blomqvist painottaa kansallisuuden perustana lähinnä kielellisen itsetietoisuuden varaan rakentuvaa yksilöllistä vapautta, näkee Snellman 'kansallisuuden' perustan muodostuvan sitä laajemmasta kokonaisuudesta, jossa kaikki yksilön sivistyksen edellytyksenä olevat voimat vaikuttavat siihen, millaiseksi 'kansa' ja 'kansallisuus' lopulta muodostuvat. Teoksessaan *Läran om Staten* (1842) Snellman ottaa Hegelin ohella lähtökohdaksi rousseaulaisen yhteiskuntasopimusteorian, jonka perustana on ajatus siitä, että "Hvar och en af oss öfverlemnar sin person till det allmänna och sina krafter under den

²⁴⁸ PME, 33. Myöhemmin Föreläsningar öfver Inledning till litteraturhistoria -luennoissaan (1846) Blomqvist tarkensi käsitystään toteamalla, että kreikkalaisten mieltämä 'vapaus' ei ollut abstrakti käsite, vaan täysin subjektiivinen määritelmä vapaudesta, joka kytkeytyi välittömään todellisuuteen ja näkyi ennen kaikkea alkuperäisten kreikkalaisten ja heidän orjiensa välisissä suhteissa. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10. Vrt. Hegel 1837, 104 – 105.)

²⁴⁹ Heidegger 2000a, 58 – 60. 'Humanismi'-käsitteen romantiikan ajan sovelluksista ks. myös Herder 1995, 153 – 159.

allmänna viljans högsta ledning, och vi upptaga gemensamt hvarje medlem såsom en oskiljaktig del af det hela”.²⁵⁰ Rousseauin ajatuksena oli yhteiskunta, jossa yksilöt puolustavat yhteistä etua, vannovat yhteistyön nimiin ja luovuttavat yhteiskunnallisen päätöksenteon jonkin korkeamman voiman alaisuuteen. Tässä villille luonnontilalle vastakkaisessa mallissa jokainen yksilö ”tottelee kuitenkin vain itseään ja pysyy yhtä vapaana kuin ennenkin”.²⁵¹ Oikeudenmukainen yhteiskuntasopimus siis sekä antaa valtion käsiin absoluuttisen vallan että säilyttää ihmisillä vapauden päättää omista asioistaan. Tämä paradoksaaliselta vaikuttava ongelma voitiin ratkaista vain siten, että yhteisön jokaiselle jäsenelle sallittiin mahdollisuus osallistua omista ja yhteisistä asioista päättämiseen valtiollisessa elämässä tasavaltaisen periaatteen mukaisesti.²⁵² Rousseaulainen ajattelutapa oli lähtökohta Snellmanin idealle historiallisesti kehittyvästä siveellisyydestä (sivistyksestä), joka edustaa kansakunnan korkeinta kehitysmuotoa. Kyseistä kehitystä ei Snellmanin mukaan voinut tapahtua ilman kansakuntien keskinäisiä sodan- ja rauhanaikaisia suhteita. Siinä missä Blomqvist korosti humanismia ja siihen kytkeytyvää hengenvapautta kansallisuuden ensisijaisena perustana, pyrki Snellman nostamaan omassa kansallisajattelussaan esiin ”radikaalimpia” kehityspyrkimyksiä. Kansallisfilosofin mukaan kansakuntien välinen rauha tekee eri kansakuntien väliset suhteet monilla tavoin hedelmällisiksi, mutta lähestulkoon yhtä tärkeänä hän pitää kansakuntien välillä käytäviä sotia, sillä sota ”bevarar nationerna från den likformighet i sed och bildning, en enda nations fortfarande öfvermakt skulle medföra, och hvaraf följden blefve ett stillastående i bildningens utveckling”.²⁵³

Blomqvist ei Snellmanin tavoin pitänyt kansakuntien välisiä sotia kansan sivistyksellisen kehityksen kannalta mitenkään välttämättöminä. Edellä kuvattu blomqvistilainen kansallisuuskäsitys sisältää idean siitä, että yksittäisten ihmisten tai kansojen perusluonne ei säily aina samana historian kulussa. Samalla tavalla kuin yksittäisen ihmisen perusluonne muuttuu ja kehittyy eri ikäkausina, niin myös kokonaisen kansan perusluonne eli kansallisuus vaihtelee välttämättä kansan eri kehitysvaiheissa. Blomqvist tähdensi kansan perusluonnetta eli kansallisuutta keskeisimpänä kansoja toisistaan erottavana tunnuspiirteenä, mutta korosti samalla myös sitä, että kansallisuudelta ei tähän syyhyn vedoten tullut vaatia ehdotonta staattisuutta. Hänen mukaansa kaikinainen muutos tapahtui ajassa, mistä syystä ajan käsite

²⁵⁰ Snellman 1993, 301.

²⁵¹ Rousseau 1997, 52 – 53. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista tarkastella *Läran om Staten* -teoksen valtiollisen yhtenäisyyden temaattista kehittelyä tarkemmin, mutta lienee selvää, että Snellmanin on täytynyt tuntee myös englantilaisen yhteiskuntafilosofi Thomas Hobbesin (1588 – 1679) ajattelua. Luonnontilasta ja yksilöiden keskinäiseen sopimukseen perustuvasta yhteiskuntasopimuksesta sen vastakohtana ks. Hobbes 1991, 86 – 115.

²⁵² Rousseauin yhteiskuntasopimusteoriasta, välittömän demokratian ideasta ja ’yleistahto’-käsitteen tulkinnasta ks. tarkemmin esim. Eichenseer 1986, 38 – 57.

²⁵³ Snellman 1993, 495.

tuli ottaa huomioon analysoitaessa kansallisen kehitystä eri ikäkausina. Toisaalta Blomqvist painottaa, että kansallista voidaan tarkastella myös pysyvänä ja muuttumattomana käsitteenä – ikään kuin ”yhdellä silmäyksellä” – jolloin sitä tulee pitää jakamattomana ja täydellisenä kokonaisuutena ottamatta huomioon ajallista kehitystä.²⁵⁴ Blomqvistin mukaan tähän sisältyy se, että

Nationalitas tamen in utroque momento una eademque manere debet, scilicet manifestatio omnino determinata ideae nationis, h. e. *ideale* gentis, quo tamen nomine non abstractum quid, sed vivam idealitatem naturae realis designamus. Hoc modo nationalitas nihil aliud est nisi *vita* nationis, vita enim sua ipsius est idea, nec non semper una eademque manet formis licet quam maxime variantibus.²⁵⁵

Huolimatta siitä, tarkastellaanko kansallista pysyvänä vai historiallisesti muuttuvana kategoriana, kummassakin tapauksessa kansallisuuskäsitteen tulisi pysyä yhtenä ja samana eli toisin sanoen tarkoin määrättyä kansakunnan idean ilmentymänä. Tulkinnallisia vaikeuksia kyseisessä määritelmässä tuottaa se, että Blomqvist tulee liittäneeksi kansallisuuden käsitteeseen oletuksen kansasta ihanteena (*ideale*), mutta painottaa samalla, että ilmaisu ei ilmennä minkäänlaista käsitteellistä abstraktiota, vaan pikemminkin sen pyrkimyksenä on kuvata todellisen luonnon elävää ihannetilaa. Näin ollen kansallisuus tarkoittaa vain ja ainoastaan kansakunnan elämää, joka muodostaa oman itsensä idean: se pysyy aina yhtenä ja samana, vaikka sen muodot suurella määrällä vaihtelevat historiallisten aikakausien mukaan. Blomqvist siis pyrki osoittamaan, että erilaisista historiallisista ilmauksistaan huolimatta kansalla olisi olemassa jonkinlainen Platonin ideaoppiin perustuva käsitys ihanteellisesta kansanluonteestaan ja kansa olisi siitä myös tietoinen. Siinä missä Blomqvistin käsitys kansallisuudesta perustui kansan perustavan laadun samuuteen, korosti Snellman puolestaan kansan historiallista liikkuvuutta ja muuntuvuutta osana kansanluonteen rakentumista.

²⁵⁴ PME, 37 – 38. Snellman kiinnittää tähän seikkaan erityistä huomiota Blomqvistin väitöskirjaa koskevassa arvostelussaan: kansallisfilosofin mukaan ongelmallisinta Blomqvistin ’kansan’ ja ’kansallisen’ määritelmässä on se, että hän pyrkii esittämään kansallisuuden sekä ajassa jatkuvana että historiallisesti loppuunsaatettuna (teleologisena) kokonaisuutena. (Snellman 1992, 8.)

²⁵⁵ PME, 38.

3.2.2.2. Kansallinen kieli itsenäisen yhteiskuntaelämän perustana

'Kansallisuuteen', 'kansaan' ja 'kansanluonteeseen' liittyvä kansalliskirjallisuuden projekti sisälsi 1830-luvun lopun Suomessa voimakkaan pyrkimyksen luoda kansallinen kieli, joka mahdollistaisi kirjallisen elämän ja kirjallisuuden institutionaalisten rakenteiden synnyn. Saksassa keskiluokkaiset intellektuellit olivat alkaneet 1700-luvun jälkipuoliskolta lähtien osoittaa mielenkiintoa kaikenlaista sosiaalista edistystä ja yhteiskunnallista kehitystä kohtaan. Koska valtio kohteli heitä etuoikeutettuun aateliin nähden toisen luokan kansalaisina ja koska ylempien yhteiskuntaryhmien alueelle oli muuten vaikea murtautua, jäi ainoaksi mahdollisuudeksi – mikäli ei halunnut identifioitua hallitsevaan luokkaan – vetäytyä alueelle, joka oli poliittisesti riippumaton, mutta mahdollisti kriittisen vuorovaikutuksen ylläpitämisen vallitsevaan yhteiskuntajärjestykseen. Sekä Saksassa että Suomessa tällaiseksi alueeksi nousi valtion ahdistavasta pakkovallasta vapautumisen pakopaikkaa edustanut kulttuuri. Keskiluokkien ja valtaapitävän aateliston (valtion) välille syntyneessä vastakohta-asettelussa saattoivat edelliset jossain määrin perustellusti väittää, että valtiolta puuttui aito kulttuuri- ja taide-elämä. Kansallismielisyyden leviämisen keskeisin edellytys oli painetun sanan – sekä kirjallisuuden että julkisen lehdistön – teknologinen, kaupallinen ja kulttuurinen liittouma, jota joissain yhteyksissä on kutsuttu 'painokonekapitalismiksi'.²⁵⁶ Tämän teknisen ulottuvuuden myötä Suomessa saatettiin aloittaa eräänlainen kielellinen kamppailu, jonka tarkoituksena oli nostaa suomen kieli sekä kirjallisuuden että julkishallinnon ensisijaiseksi ilmaisu- ja kommunikaatiovälineeksi.²⁵⁷

Blomqvistin kielikäsitystä ja sen suhdetta historiallisen maailmankuvan rakentumiseen on esitelty jo edellä. Samassa yhteydessä on kiinnitetty huomiota kielen historialliseen kehitykseen liittyviin ongelmiin eli siihen, miten kieli Blomqvistin mukaan näyttäisi muodostumisessaan toteuttavan yhtäältä universaaleja lakeja ja toisaalta perustuvan pikemminkin spontaanin valinnan kuin rationaalisen harkinnan ajatukseen. Blomqvist täydentää väitöskirjassaan kielen historiallisen kehityksen ajatusta toteamalla, että jokainen kieli on alkuvaiheessaan hyvin yksinkertainen ja näin ollen myös yksi ja sama. Kieli siis

²⁵⁶ Nummi 1997, 14 – 16.

²⁵⁷ Malli tähän oli saatu Saksasta, jossa mm. Herder oli toiminut muun saksalaisen kulttuuriporvariston kanssa yhteistyössä päämääränään kohottaa saksalainen kulttuuri ja saksan kieli muiden eurooppalaisten kulttuurien ja kielten kanssa samalle tasolle. Blomqvistin professorikaudella autonomian ajan alussa kielipolitiikan tavoitteet olivat Suomessa pääosin kulttuurisia, mikä näkyi ennen kaikkea suomenmielisen sivistyneistön pyrkimyksenä toteuttaa sekä kansalliskieleen perustuvat kansalais- ja ihmisoikeudet että oman maan sivistyksellinen tasavertaisuus suhteessa muuhun Eurooppaan. Tämä ei ollut yksistään kielitieteellinen tai kielifilosofinen ongelma, vaan mitä suurimmassa määrin myös aito poliittinen ja välillisesti kansanvaltainen yritys luoda Suomelle omaan kieleen perustuva sivistyselämä. (Ks. Karkama 2006, 362 – 363.) Kielikamppailun luokkasidonnaisuudesta ks. Lassila 1996, 44.

näyttäisi toteuttavan samanlaista ykseyden perustan ajatusta kuin humanismi ja uskonnollinen elämäkin. Blomqvist jatkaa, että mitä enemmän väkiluku kasvaa ja mitä kauemmaksi tietyn kansan asuinalueet ja elinpiiri ulottuvat, sitä runsaammin tietyn kielen keskuudessa alkaa esiintyä erilaisia murteita. Tällaiset kielelliset erot johtuvat ennen kaikkea alueiden välisistä etäisyyksistä. Eri alueiden välillä tapahtuvan kielellisen kamppailun seurauksena erilaisista murteista ja muista kielellisistä muodoista yksi tai joissain tapauksissa useampi pääsee ehdottomaan johtoasemaan, koska niistä kaikki eivät ole samalla tavalla soinnillisia ja taipuvia. Esimerkiksi muinaisessa Kreikassa doorilainen murre sai vähitellen väistyä joonialaisen murteen tieltä, jota seurasi lopulta attikalainen murre. Samansuuntainen kehitys tavataan myöhemmin saksan ja ranskan kielten historiassa. Blomqvistin mukaan murteiden joukosta valikoituu kielen esteettisen valinnan perusteella varsinainen kansalliskieli, jollaisena on pidettävä sellaista murretta, joka päivittäisessä käytössä syrjäyttää muut murteet. Kirjallisuudessa runsaasti viljeltynä muut murteet syrjäyttänyt kielellinen muoto nousee lopulta ikään kuin kirjakielen asemaan, mitä Blomqvist pitää kansojen historiallisen kehityksen yhtenä merkittävimmistä seikoista²⁵⁸:

*atque hoc momentum in evolutione vitae populorum aestimandum nobis videtur tanti, ut contendere audeamus, gentem, quae linguam litterariam nondum sibi effinxerit, ne nomine quidem nationis esse dignam. Qui hac lingua, vel viva voce, vel scriptis, aut ad docendum, aut ad delectandum, uti norunt, idealiter sine dubio quoque repraesentant nationem. Hoc modo omnis litteratura vere popularis orta est, et quum persuasum nobis habeamus, rationis atque linguae culturam pari semper progredi passu, non possumus, quin agnoscamus vim atque auctoritatem prophetarum, vatum, poetarum, etc. antiquissimorum fuisse, ut naturae rei convenientissimam, ita quoque omnino necessariam.*²⁵⁹

Blomqvist väittää, ettei sellaista kansaa tule lukea kansakuntien joukkoon, joka ei ole kyennyt muodostamaan itselleen kirjakieltä. Kansallisen syvin olemus, sen identiteetin ydin näyttäisi sijaitsevan juuri kielessä, sillä aatehistorioitsijan mukaan ne, jotka osaavat hyödyntää kansallista kieltään puheessa ja kirjoituksessa joko opetustarkoituksiin tai mielen virkistämiseksi, ovat epäilemättä oman kansakuntansa esimerkillisiä edustajia. Aito kansalliskirjallisuus on Blomqvistin mukaan syntynyt juuri tällä tavalla. Voidaan jopa väittää, ettei kansakunnalla ennen kansalliskirjallisuuden syntymistä ole olemassa likipitäen minkäänlaista todellista historiaa, sillä se on parhaiten todennettavissa juuri kansan kielen ja

²⁵⁸ PME, 43 – 44.

²⁵⁹ PME, 44 – 45.

kirjallisuuden historiasta. Toisaalta tästä on ollut seurauksena se, että tiettyjen maiden historioitsijat ovat pyrkineet rekonstruoimaan koko historian filologisista perusteista, mikä ei ole kuitenkaan riittävä lähtökohta kansallisen historian rakentamiselle. Blomqvist tuntuu olevan täysin vakuuttunut siitä, että rationaalinen ja kielellinen kulttuuri kehittyvät aina rinta rintaan, vuorovaikutuksessa toisiinsa, mistä syystä myös muinaisten profeettojen, ennustajien, runoilijoiden ja muiden kansantietäjien merkittävän vaikutusvallan on täytynyt olla alusta lähtien täysin sopusoinnussa luonnonjärjestyksen kanssa. Tämä on merkittävä seikka kansalliskirjallisuuden synnyssä ja leviämisessä.²⁶⁰

Blomqvistin esittämä malli kansalliskielen kehityksestä näyttäisi siis perustuvan oletukseen, jossa kieli olisi alkuaan ollut yksi ja sama, minkä jälkeen se olisi eriytynyt ja muodostanut erilaisia kielellisiä yhteisöjä, murteita ja kielialueita. Lopulta kielellisistä muodoista voimakkain olisi noussut muita keskeisempään asemaan. Snellmanin mukaan taas kielen kehityssuunta on juuri päinvastainen, sillä hän korostaa mallia, jossa kansankieli muodostuu erilaisten olemassa olevien murteiden synteestä. Artikkelissaan *Om finska språket såsom skriftspråk* (1845) Snellman toteaa, että vaikka joissain lehtiartikkeleissa tai muissa kielenkäyttötilanteissa käytetty suomen kieli olisi omintakeista ja tyyllisesti epäkonventionaalista, tällaisessa poikkeavassa muodossaankin kieli on jokaisen suomen kieltä osaavan helposti ymmärrettävissä, mikä kumoaa väitteen, että ensin tulisi luoda yhtenäinen kirjakieli ennen kuin sitä voitaisiin käyttää yleisen opetuksen ja kirjallisuuden tarpeisiin. Snellman uskoo, että vaikka kansallisen kielen kehittymisen myötä sen oikeinkirjoitus yhdenmukaistuu – mikä voidaan nähdä esimerkiksi ruotsinkielen ja saksankielen kehityksestä – suomen kielen tyyllinen puutteellisuus ja oikeinkirjoituksen horjuvuus eivät silti ole este sille, että suomen kieltä ei voitaisi käyttää yleisenä kirjakielenä. Jokaisessa elävässä kielessä sekä oikeinkirjoitus että kielenkäyttö ”ylipäänsä” muuttuvat jatkuvasti, mikä muuttaa myös kielen oikeinkirjoitusnormistoa.²⁶¹ Snellman puolustaa suomen kielen asemaa ja tahtoo pikemminkin erottaa sen ruotsin kielen kehityksestä kuin nähdä kielten välillä historiallisia yhteyksiä: vaikka ruotsin kieli on tarjonnut suomalaiselle kulttuurille välittömän suhteen germaaniseen traditioon²⁶², on ruotsin kielen ylivalta toisaalta myös estänyt omaperäisen suomalaisen kansalliskirjallisuuden synnyn ja kehityksen.²⁶³

Tarkastellessaan kansalliskielen kehitystä Snellman painottaa, että ilmausten moninaisuus on kielen rikkaus, jota ei suinkaan tule hävittää kielestä. Suomen kielen murteet eroavat

²⁶⁰ PME, 44.

²⁶¹ Snellman 1994g, 419.

²⁶² Snellman 1994e, 412.

²⁶³ Snellman 1994b, 6.

toisistaan suhteellisesti vähemmän kuin esimerkiksi ruotsin kielen murteet toisistaan, mistä syystä suomen kielessä ymmärtämisvaikeuksia ei tuota niinkään se, että tietty teksti olisi tuotettu eri maakunnassa kuin missä sitä luetaan, vaan ennen kaikkea se, että lukeva yleisö ei ylipäätään ymmärrä muuta tekstiä kuin katekismusta, virsikirjaa ja parhaassa tapauksessa Raamattua. Snellmanin käsityksen mukaan sivistynyt suomea osaava mies sitä vastoin ymmärtää yhtä helposti millä tahansa suomen murteella kirjoitetun kirjan. Kansallisfilosofin mukaan suomen murteet eivät poikkea toisistaan enempää kuin kreikan kielen murteet toisistaan, mistä syystä kreikkalaiseen tapaan usealla murteella kirjoitettu kansalliskirjallisuus riittäisi myös Suomen tapauksessa täyttämään kansalliskirjallisuudelle asetettavat vaatimukset.²⁶⁴

Snellman, jolle kysymys kansallisen kielen ja kirjallisuuden yhteydestä oli erityisen tärkeä, pohtii artikkelissaan *Finnar och irokeser* (1845) yhteiskuntaelämän kehityksen merkitystä sivistyselämän kannalta ja huomauttaa, että kansakunnat, joilla ei ole itsenäistä, eheää yhteiskuntaelämää, ovat joka suhteessa jäljessä niistä, joilla sellainen on.²⁶⁵ Tällöin voidaan ajatella, että kansakunta nousee muiden kansakuntien joukkoon vain jos sillä on riittävä määrä älyllistä omaisuutta sekä oma kansalliskieli ja kansalliskirjallisuus. Ennen kaikkea tämä tarkoittaa sitä, että kansallisen taidekirjallisuuden lisäksi myös kansallisen lainsäädännön, julkishallinnon ja muun yhteiskuntaelämän kielenä tulisi olla kansan oma kieli.²⁶⁶ Tietoisena Suomen kirjallisuuden määrällisistä ja laadullisista puutteista Snellman toisti useassa kohtaa myöhemmissä artikkeleissaan jo *Läran om Staten* -teokseen (1842) sisältyneen yhteiskuntamoraalisen teesin siitä, että vain monien kulttuuriltaan ja tavoiltaan toisistaan poikkeavien kansakuntien olemassaolo maan päällä voi pelastaa ihmissuvun rappiolta. Mikäli nimittäin olisi niin, että yksi kieli, kulttuuri ja sivistys hallitsisivat koko maailmaa, koskisi tämän sivistyksen alennustila sattuessaan yhteisesti koko ihmiskuntaa. Snellmanin mukaan mikään kansakunta ei voi täyttää ”kutsumustaan”, ellei se oman historiallisen aikansa sivistystä omaksuessaan tee sitä omintakeisessa muodossa, jolloin kansakunnalle syntyy parhaassa tapauksessa mahdollisuus päästä vaikuttamaan koko ihmiskuntaan. Tämä ’järjelliseen maailmanjärjestykseen’ perustuva asetelma on ulkoinen merkki siitä, että jokaisella kansakunnalla on vilpittömän pyrkimys luoda omaa itsenäistä kulttuuria sekä pyrkiä säilyttämään ja kehittämään sitä. Snellman olettaa, että useiden kansakuntien yhteinen ”heimoluonne” saa tämän kehityksen myötä kussakin kansakunnassa omintakeisen muodon. Edelleen, Snellman

²⁶⁴ Snellman 1994g, 419 – 420.

²⁶⁵ Snellman 1994e, 412.

²⁶⁶ Snellman 1994e, 414 – 415. Kansalliskielen merkityksestä kansallisuuden ja kansallisen kirjallisuuden syvimpänä ilmaisijana ks. myös Snellman 1994d, 215 ja Snellman 1994e, 413.

tähdentää, että tietyn kansallisuuden laadun määrää ennen kaikkea maailmanhistoria, jossa vasta kansakunta voi tulla tietoiseksi itsestään muihin kansakuntiin nähden itsenäisenä mahtina. Tällöin sen oma tapa toimia ja ajatella on yleisinhimillisen sivistyksen eräs itsessään oikeutettu kanta. Muokkaamalla omia sisäisiä taipumuksiaan yhteydessä ulkosuhteisiinsa ja saattamalla siten kansallisuuteensa sisältyvän sivistyksensiemenen kasvamaan, kehittymään ja kantamaan hedelmää kansakunta voi toimia muiden kansakuntien ja laajemmin koko ihmiskunnan hyväksi. Tämän kehityksen perustan tulee sijaita kansakunnan omalla kielellään ilmaisemassa tietämisessä ja tavoissa.²⁶⁷

Tarkastellessaan kansalliskirjallisuuden luonnetta Snellman erottaa tuotannossaan kansankulttuurin ja sivistyneistön edustaman kulttuurielämän toisistaan. Artikkelissaan *Suomi och fosterländska litteraturen* (1845) Snellman kirjoittaa, että kansainvälisessä vertailussa epäilemättä sivistynein on kansakunta, joka on omaksunut historiansa aikana kaikkein eniten yleisinhimillistä sivistystä, jos kohta on totta myös se, että tällä sivistyksellä ei ole mitään ennalta määrättyä, muuttumatonta muotoa, vaan sen kehityksen takeena on sivistyksen siirtyminen kansakunnalta toiselle. Toisaalta kansallinen tietämys on tyhjän päällä eikä ansaitse tietämisen ja sivistyksen nimeä, jos nuo tiedot eivät ole itsenäisesti hankittuja, ajateltuja ja yksilölliseksi kokonaisuudeksi muokattua tietoa. Kansakunnan sivistys ei näet saa perustua pelkkään jäljittelyyn ja ulkomaiseen lainaan, vaan sillä tulee olla kansallishenkeen perustuva omintakeinen muoto ja sisältö. Snellmanin mukaan sivistys, joka ei ole kansallista, ei voi koskaan olla yleisinhimillistä sivistystä, vaan pikemminkin sitä tulisi silloin verrata ulkoiseen tottumukseen – ikään kuin ”apinan tai koiran kouluttamiseen” – jonka myötä kansakunta tulee rappeutumaan ja lopulta katoamaan maailmankartalta.²⁶⁸ Täyttääkseen kyseisen kansallisen sivistyksen vaatimuksen kansan tulee olla sisäisesti yhtenäinen. Snellman näkee Suomen kansalliskirjallisuuden suurimpana rakenteellisena ongelmana sen, että kansalaisten ja sivistyneistön käsitykset kirjallisuuden laadusta ja tarkoituksesta poikkeavat tuntuvasti toisistaan:

Ty att Finland eger en nationallitteratur uti skrifter af religiöst innehåll och uti den rika folksången, i runorna, kunna vi mot det uppenbara sakförhållandet lika så litet neka, som att äfven i öfrigt en nationel bildning finnes. Men både denna bildning och dess litteratur inskränker sig till den stora

²⁶⁷ Snellmanin mukaan jokainen kansalliskieli on joutunut läpikäymään laajan historiallisen kehityksen ennen kuin siitä on tullut sivistyskieli. Esimerkiksi saksan kieli kelpasi korkeamman runouden kieleksi vasta kun Schiller, Goethe ja Herder olivat osoittaneet sen elinvoimaisuuden. (Snellman 1994f, 415 – 417.) Kansallisen kielen merkityksestä kansalliskirjallisuuden kehitykselle ks. myös Snellman 1994f, 417; Snellman 1994h, 421 ja Snellman 1995, 38 – 47.

²⁶⁸ Snellman 1994a, 4.

massan af nationen, hvaremot de litterärt bildade, likasom de företrädesvis så kallade bildade samhällsklasserna öfverhufvud, stå helt och hållet utom denna nationela bildning och med få undandag sakna allt deltagande för dess litteratur. Derföre är också den litterära bildningen hos oss ett blott lån, en ytlig lexa utan saft och merg, oförmögen, såsom hvarje dags erfarenhet bevisar, att framalstra något dugligt, utan förmåga likaså att ingifva sann håg för vetandet och dess alster.²⁶⁹

Snellman painottaa, että vaikka Suomella aivan selvästi on kehittynyt eräänlainen uskonnollisista teoksista sekä rikkaasta kansanlauluperinteestä ja runoista koostuva kansalliskirjallisuus, minkä lisäksi kansallista sivistystä on muutenkin olemassa, tulee kuitenkin huomata, että tämä kirjallisuuden muoto esiintyy yksistään vain kansan keskuudessa ja kiinnostaa vain kansaa. Kirjallisesti sivistynyt kansanosa eli varsinainen sivistyneistö, joka on pääosaltaan ruotsinkielistä ja korkeasti koulutettua, on kyseisen kansansivistyksen ulottumattomissa eikä se muutamaa poikkeusta lukuunottamatta ole kiinnostunut kirjallisuuden tästä osasta, mikä saa Snellmanin ajattelemaan, että Suomen kirjallinen sivistys olisi näin ollen pelkkää lainaa eikä se kykenisi herättämään todellista kiinnostusta ja tiedonhalua sen omiin tuotteisiin. Kyseinen yhtäältä eri kansojen olemassaolon välttämättömyyttä ja toisaalta kansan ja sivistyneistön eron välttämättömyyttä painottava jaottelu luo perustan Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsitteelle. Siinä missä Blomqvist korostaa 'kansallisen' perustana antiikista periytyvää yhtenäisyysoppia, pyrkii Snellman todistamaan, että 'kansallinen' – perimmäisinä ilmauksinaan kansalliskirjallisuus ja kansalliskieli – saattaa kasvaa ja kehittyä vain silloin, kun kansa tietoisena omasta historiallisesta asemastaan ottaa ohjat omiin käsiinsä ja pyrkii itse kehittämään omaa kansallista kulttuuriaan suhteessa muihin kansakuntiin. Tässä voidaan nähdä ero Blomqvistin ”staattisen” mallin ja Snellmanin aktiiviseen toimintaan ja itsetietoisuuden korostamiseen perustuvan mallin välillä.

²⁶⁹ Snellman 1994a, 5. Olemassa olevan (uskonnollisen) kansalliskirjallisuuden riittämättömyydestä sivistyneistön tarpeisiin ks. myös Snellman 1994c, 211 – 212.

3.2.3. Kansalliskirjallisuuden laji- ja tyyliopilliset piirteet

3.2.3.1. Kansalliskirjallisuuden lajit Blomqvistilla ja Snellmanilla

Suomalaista kaunokirjallisuutta on sen historiallisesta alusta saakka leimannut silmiinpistävä pyrkimys realismiin, patriotismiin ja siveellisyys. 1800-luvun alun kirjalliseen ilmapiiriin kuulunutta kansalliskirjallisuuden tuottamisen eetosta on Pertti Karkama kuvannut teoksessaan *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka* (1989) toteamalla, että patrioottisuus ja siveellisyys olivat ”kaiken kansallisen kirjallisuuden ja kansallisen sivistystyön henkinen sisältö”.²⁷⁰ Kansalliskirjallisuuden tuli olla ennen kaikkea isänmaallista ja heijastella kansakunnan omaa käsitystä yhteisöllisestä siveydestään. Herderin mukaan kunkin kansakunnan luonne tuli kokonaisvaltaisimmin ja aidoimmin ilmaistuksi kyseisen kansakunnan runoudessa ja kansalliskirjallisuudessa. Sekä Herder että hänen varhainen oppi-isänsä filosofi Johann Georg Hamann (1730 – 1788) olivat vakuuttuneita siitä, että laulu oli kirjallisuuden varhaisin muoto ja lyyrisen luonteensa vuoksi se saattoi ilmaista kansakunnan perustavimmat luonteenpiirteet yksinkertaisimmillaan ja puhtaimmillaan. Kansanlaulut muodostivat ikään kuin arkiston, jonka kautta kansakunnan koko kulttuurihistoria – teologian, uskonnon, tieteen ja runouden kaanon – saattoi välittyä tuleville sukupolville.²⁷¹ Herderin oppien ja muualta Saksasta omaksuttujen vaikutteiden myötä keskustelu kirjallisuuden lajiteoreettisesta luonteesta levisi kauttaaltaan halki Euroopan ja kansalliskirjallisuuden kaanonista muodostui eräässä mielessä moraalifilosofinen kysymys.

Suomessa on näihin päiviin saakka korostettu pääsääntöisesti Snellmanin kiteyttämää ideologiaa kansalliskirjallisuuden synnystä, kehityksestä ja tehtävistä kansallisen identiteetin ja kulttuurin perustana – siitä huolimatta, että kansallisen ohjelman toteutuksessa mielipiteet muokkauksen alla olevan kansalliskirjallisuuden laadusta ja määrästä vaihtelivat 1800-luvun alkuvuosina laidasta laitaan. Kansallisen kirjoittamista tuolloin ohjannut kysymys lajien luonteesta johti lopulta siihen, että kiistassa saatettiin erottaa kaksi toisistaan poikkeavaa mielipideryhmittymää. Ensimmäisen ryhmän muodostivat klassismin kannattajat, jotka puolsivat 1600-luvun Ranskasta alkunsa saanutta käsitystä antiikista periytyviin ja muuttumattomaksi ajateltuihin malleihin. Klassismin keskeisenä ilmauksena nähtiin tuolloin normatiivisten runousoppien perustalle palautuva ajattelutapa, joka pyrki asettamaan

²⁷⁰ Karkama 1989, 81.

²⁷¹ Nisbet 2006, 93. Herderin ja Hamannin lisäksi runouden lyyristä ja mitallista muotoa kirjoituksissaan 1700-luvun lopulla tarkasteli Friedrich Hölderlin (1770 – 1843). Lyyrisen, traagisen ja eepisen runouden eroista ks. erityisesti Hölderlinin traktaatti *Runouden lajeista*. (Hölderlin 2000.)

runoudelle selvän ohjeellisen lähtökohdan, jonka puitteissa sen tuli toimia. Kaikenlaiset poikkeamiset poetrioissa luetelluista säännöistä tuomittiin ”hyvän maun” ja ”järjen” nojalla. Toinen ryhmä muodostui romantiikan kannattajista, jotka nousivat vastustamaan klassismin jyrkkärajoja oppeja ja puolsivat näkemystä rajoja rikkovan runouden oikeuttamisesta. Romantiikan radikaaleimmat tukijat esittivät vaatimuksia vapaamman ”romanttisen tekstin” puolesta ja painottivat, että kirjallisuuden tuli perustua kaikkien olemassa olevien lajien synteisiin. Romantiikan ajan kirjallisuudelle oli tyypillistä kirjallisten esikuvien ja lajimallien hakeminen ennen kaikkea antiikin kanonisoidun kirjallisuuden ulkopuolelta, minkä lisäksi se pyrki yhdistelemään erilaisia lajeja varsin vapaamuotoisesti ja tuli näin asettaneeksi kirjallisuudelle lajien kehittymiseen ja sisäiseen muutokseen liittyviä tavoitteita.²⁷²

Pohdittaessa Blomqvistin ja Snellmanin käsityksiä siitä, mitä lajityyppejä kansalliskirjallisuuteen tuli sisällyttää, lähtökohdaksi voidaan ottaa Snellmanin *Spanska Flugan* -aikakauskirjassa esittämä kritiikki, jonka mukaan Blomqvistin väitöskirjan perusteella ei ollut mahdollista ratkaista kaunokirjallisuuden ja tiedekirjallisuuden välillä vallitsevaa laadullista eroa. Ongelma koski ennen kaikkea kansalliskirjallisuuteen kuuluvia lajeja: Snellmanin mukaan *Principio methodi ethnographicae* ei pystynyt ratkaisemaan sitä, kumpaan luokkaan – kansalliskirjallisuuteen vai tieteeseen – esimerkiksi historiantkirjoitus tuli sisällyttää. Teologian kansallisfilosofi päätteli lukeutuvan runolliseen kauteen ja siten kansalliskirjallisuuteen, mutta Blomqvistin varsinaisten ”filosofisten substanssien” eli luonnonfilosofian ja estetiikan asemaa kansalliskirjallisuuden kaanonissa oli Snellmanin mukaan *Principio methodi ethnographicaen* perusteella mahdoton ratkaista.²⁷³ Kyseinen kritiikki tuntuu varsin kohtuuttomalta erityisesti siksi, että Blomqvist on väitöskirjassaan eksplisiittisesti osoittanut ja täysin perustellusti luokitellut lajit, jotka yhtäältä kuuluvat kansalliskirjallisuuteen ja toisaalta lajit, joita kansalliskirjallisuuteen ei tule sisällyttää. Seuraavassa osoitan tämän väitteen paikkansapitävyyden.

Ilmeisesti Snellmania on hämmentänyt Blomqvistin väitöskirjan johdantoon sisältyvä kappale, jossa tekijä toteaa, ettei aio työssään ratkaista paljon pohdittua ongelmaa, kuuluuko historia tieteiden (*scientia*) vai taiteiden (*ars*) piiriin. Pikemminkin Blomqvistin tarkoituksena oli etsiä jonkinlainen synteesi näiden välille. F. W. J. Schellingin teokseen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1813) viitaten Blomqvist toteaa, että historia on parhaimmillaan eräänlainen tieteen ja taiteen yhdistelmä. Tällöin sitä tulee pitää filosofisena taitona, jonka kaksinainen luonne tulee esiin siinä, että se sisältää perusolemukseensa kuuluvan

²⁷² Lyytikäinen 2005, 24 – 26.

²⁷³ Snellman 1992, 8.

luotettavuuden (*fides*) kautta mahdollisimman pitkälle samat periaatteet, jotka ovat sekä tieteelle että taiteelle ominaisia. Luotettavuus (*fides*) yleisenä kategoriana ja totuus (*veritas*) tieteeseen liitettävänä periaatteena kuuluvat läheisesti myös taiteen olemukseen. Blomqvistin mukaan luotettavuus ”esteettisenä totuutena eli kauneutena” muodostaa keskeisen osan historiallisen tutkimuksen esitystapaa, mistä syystä taide nivoutuu luontevasti osaksi historiantutkimuksen ideaa.²⁷⁴

Nimensä mukaisesti kirjallisuuteen – ”*litterae*, nykyisin yleisemmin *litteratura*” – viittaavasta kirjallisuushistoriasta ja sen alasta Blomqvist puolestaan toteaa, että kirjallisuudenhistorian tulee tarkastella kaikkia niitä kirjallisia aikaansaannoksia ja sanataiteen monumentteja, joissa ilmenee kansallisen ajattelun ja intellektuaalisen elämän henki. Tämä liittää kirjallisuushistorian osaksi kansalliskirjallisuuden kaanonin. Toisaalta puhe (*oratio*) ja kieli (*sermo*) ovat ajatusten välttämättömiä ja luontaisia muotoja, mistä syystä on päivänselvää, että myös runoteokset kuuluvat kirjallisuushistorian piiriin, vaikka runoutta on joissain yhteyksissä pidetty pikemminkin taiteena kuin tieteenä. Sitä vastoin taas ne tiedon ja taidon lajit, joilla ei ole minkäänlaista yhteyttä puheeseen ja puhuttuun kieleen, tulee sulkea kirjallisuushistorian ulkopuolelle. Blomqvist tosin myöntää, että ihmiselämän intellektuaalinen puoli vaikuttaa myös näihin Ciceron mukaan ”mykkiin” aspekteihin – joskin eri tavalla ja eri järjestyksessä kuin kielellisten muotojen tapauksessa. Kyseiset ei-kielelliset ilmaisutavat näet kuuluvat erilaiseen elämänpiiriin, sillä ne ovat syntyneet tavallisesti jotain käytännön tarvetta varten, mistä syystä ihmisjärki ei pääse niiden yhteydessä täydellisesti oikeuksiinsa. Blomqvistin määritelmässä painottuu ennen kaikkea kansallisen hengen merkitys osana kirjallisuushistoriaa, joka tekijän mukaan on ”*narratio evolutionis vitae intellectualis, quatenus semet in scientiis et artibus orationis manifestavit*”.²⁷⁵

Tämä riittänee osoittamaan sen, että Blomqvist määritteli kirjallisuushistorian lajin, aseman ja tehtävän väitöskirjassaan varsin selvästi. Jälkikritiikin kannalta suurempia ongelmia on tuottanut se, miten kansalliskirjallisuuden käsite tulisi Blomqvistin mukaan muotoilla. Tässä suhteessa Snellmanin määritelmää on pidetty joka suhteessa parempana kuin Blomqvistin muotoilua. Artikkelissaan *Det enda nödvändiga icke blott för den inhemska litteraturen* (1845) Snellman pohtii kansalliskirjallisuuden käsitettä ja toteaa, ettei sen määrittelemiseksi ilmeisesti ole muuta luotettavaa perustaa kuin laskea siihen kaikki, mikä jollain tavalla ilmaisee Suomen kansakunnalle ominaista henkistä kehitystä ja kulttuurista sivistystä. Tällöin sen ulkopuolelle

²⁷⁴ PME, 8 – 10. Taiteenfilosofiasta sekä tieteen ja taiteen yhtäläisestä perustasta ks. erityisesti Schelling 1971 ja Schlegel 1971.

²⁷⁵ PME, 20 – 21.

tulee jättää ainoastaan niin sanotut eksaktit tieteet sekä filologia sikäli kuin se ei ole sovellettu historiaan tai muihin ”spekulatiivisiin” tieteisiin. Samoin matematiikan lait ja kaavat sekä luonnontieteelliset havainnot tulee edellä mainitusta kehityksestä riippumattomina lukea kansalliskirjallisuuden ulkopuolelle. Myöskään puhtaasti muodollista tietoa kansakunnan kielestä eikä toisaalta kansakunnan historiaan liittyviä annaaleja tule lukea kansalliskirjallisuuteen kuuluviksi. Sitä vastoin uskonnollinen tietoisuus, oikeuskäsitteet, käsitykset sekä ihmiskunnan että kansakunnan omasta historiasta sekä runoilijoiden tapa tuntea ja ajatella kehittyvät jokaisella kansakunnalla yksilöllisesti ja ilmaisevat yksilöllisyytensä kautta kansakunnan henkistä elämää, mistä syystä kaikki niihin liittyvä kirjallinen tuotanto tulee liittää osaksi kansalliskirjallisuutta.²⁷⁶ Snellman erittelee määritelmässään varsin tarkasti kansalliskirjallisuuteen luettavat lajityypit, mikä synnyttää helposti sen vaikutelman, että hän olisi kyennyt esittämään täysin aukottoman, vedenpitävän kuvauksen kansalliskirjallisuuden sisällöstä. Kansallisfilosofi rajaa kansalliskirjallisuuden ulkopuolelle kaikki sellaiset eksaktit, formaalit tieteet, joilla ei näyttäisi olevan mitään tekemistä kansallisen ”tuntemistavan” kanssa. Tällöin kansalliskirjallisuuteen hyväksyttävät lajit löytyvät niin sanottujen hengentieteiden piiristä. Snellman jatkaa määritelmäänsä toteamalla, että

[h]vad uppvisar nu väl den inhemska litteraturen af denna art? Och äfven om något häraf funnes, hvem vill väl betvifla, att en sådan litteratur endast i nationens eget språk kan vara, hvad den bör, att i sjelfva verket inga andra ord finnas för att uttala en nations andliga lif, än det språk, i hvilket den såsom särskild nation andligen lefver och röres? – Det vore barnsligt att häremot invända, att vi i den Finska poésien ega en litteratur, som kan sägas omfatta hela det gebit, vi antagit tillhöra nationallitteraturen. Ty en sekler gammal och för lika tid tillbaka afslutad litteratur uttalar förgångna släktens andlighet, icke den lefvande närvarande nationens.²⁷⁷

Snellmanin käsityksen mukaan kansakunta voi henkisen elämänsä ja ajattelunsa ilmaisemiseksi käyttää vain omaa kansallista kieltään, jossa tulee ilmaistuksi sen kirjallinen ja kansallinen sivistys kokonaisuudessaan. Tämä vaatimus ei Snellmanin mukaan 1800-luvun alkupuolen suomalaisessa kirjallisuudessa toteutunut. Kansallisfilosofi painottaa, että vuosisatoja vanha ja kauan sitten käyttökelvottomaksi käynyt kirjallisuus saattoi ilmaista vain menneiden sukupolvien henkisyttä, ei nyt elävän kansakunnan. Toisaalta, vaikka Snellman joissain yhteyksissä kuvasi suomalaisen muinaisrunouden riittämättömäksi kansalliskirjallisuuden

²⁷⁶ Snellman 1994d, 213.

²⁷⁷ Snellman 1994d, 213.

tarpeisiin, löytyy hänen tuotannostaan artikkeleita, joissa hän näkee suomalaisen muinaisrunouteen pohjautuvilla runoteoksissa selvää kansallista arvoa. Artikkelissaan *Hämman en nations bildning af en nationallitteratur?* (1845) Snellman korostaa, että se, mitä suomen kieli parhaassa tapauksessa voisi tarjota kansalliselle kaunokirjallisuudelle, tulee selviten esiin monissa *Kantelettareen* sisältyvissä lyirisissä runoissa ja niiden ”hivelevässä soinnissa”.²⁷⁸

Artikkelissaan *Angående svenska nationallitteraturen* (1845) kansallisfilosofi toistaa vaatimuksensa kansalliskirjallisuuden ja sivistyselämän yhteydestä toteamalla, että elävän yliopistollisen ja sivistyksellisen hengen tulee ilmetä sekä yleismaailmallisissa tieteellisissä pyrkimyksissä että varsinaisen kansalliskirjallisuuden tuotteissa. Snellmanin mukaan nämä kaksi kirjallisen toiminnan alaa lankeavat yhteen kaikilla spekulatiivisilla tieteenaloilla, sillä ne ilmaisevat aina tietyn aikakauden käyttövoimana olevia henkisen kulttuurin muotoja, jotka ilmenevät aina tietynlaisina tietyn kansakunnan keskuudessa. Empiiriset tieteet sitä vastoin eivät ole samalla tavalla riippuvaisia kansallishengestä tai kansallisista kulttuurisista piirteistä, vaan niihin vaikuttavat voimakkaammin satunnaiset ulkoiset impulssit. Spekulatiivisten tieteiden ja kansallishengen yhteys näkyi Snellmanin aikana selvästi mm. Saksassa, jossa filosofian merkittävä edistyminen Kantin, Schellingin, Fichten ja Hegelin ansiosta liittyi saumattomasti siihen yleiseen kulttuurihenkeen, joka 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun alkupuolella synnytti merkittävän saksalaisen kansalliskirjallisuuden. Tästä voidaan Snellmanin mukaan perustellusti vetää se johtopäätös, että erityisesti kaunokirjallisuus on kaiken kansalliskirjallisuuden perimmäinen lähtökohta ja toisaalta sen edelleen kehittyminen edellyttää aitoa kansakunnan tietoisuudesta nousevaa filosofiaa.²⁷⁹ Snellman piti tiedettä ensisijaisesti universaalina toimintana, joka vasta sovellettuna saattoi ilmentää kansallisia arvoja ja vaikuttaa kansakunnan kehitykseen. Mikäli tiede halusi olla mukana kansallisessa rakennustyössä, oli sen jatkuvasti osallistuttava kansallisesti tärkeiden kysymysten ratkaisemiseen.²⁸⁰ Edellä kuvattu määritelmä vahvistaa käsitystä siitä, että kansalliskirjallisuuden ensisijainen perusta oli Snellmanin mukaan kaunokirjallisuudessa ja että eksaktit mitattavissa olevat tieteet eivät sellaisenaan muodostaneet lajia, jolla olisi voinut olla huomattavaa merkitystä kansalliskirjallisuuden rakentumisessa ja sen edelleenkehittymisessä. Määritelmä rajaa kansalliskirjallisuuden käsitteen koskemaan vain tiettyjä kirjallisia lajeja – nimittäin niitä, joilla saattaa olla edes jonkinlainen suhde kansallisen ”tuntemistavan” kanssa.

²⁷⁸ Snellman 1994b, 6.

²⁷⁹ Snellman 1994i, 521. Kaunokirjallisuudesta kansalliskirjallisuuden perimmäisenä lähtökohtana ks. myös Snellman 1995, 40.

²⁸⁰ Snellman 1995, 37.

Snellmanin epäilyistä huolimatta Blomqvistin disputaatio sisältää varsin perustellun käsityksen kansallisen kirjallisuuden lähtökohdista ja luonteesta. Blomqvistille filosofian kehittyminen täydelliseksi ei merkinnyt vain kansallisen kirjallisuuden huippua, vaan myös itse kansallisuuden huippua, sillä hänelle kaikki aito ja todellinen filosofia oli välttämättä aina myös kansallista. Blomqvist jatkaa määritelmäänsä toteamalla, että filosofia käsitteen laajassa merkityksessä on täydellä syyllä laskettava kuuluvaksi humanistisiin tieteisiin, sillä juuri filosofiassa kansallisuuden ja kansallisen ajattelun vaikutukset kykenevät näkymään erityisen selväpiirteisinä.²⁸¹ Oppineisuutta sitä vastoin ei ole syytä pitää kansallisena eikä toisaalta mitään systemaattista eksaktia erillistiedettä – kuten esimerkiksi tähtitiedettä tai kemiaa – tule myöskään laskea kansallisten tieteiden alaan kuuluvaksi. Blomqvistin mukaan ongelma ei ole kuitenkaan näin yksiselitteinen, sillä mitä enemmän kansanluonne painaa leimansa filosofiaan ja sen käsitteellisiin kategorisointeihin, sitä selvemmin alkavat tietyt kansallisuuden merkit nousta näkyviin erillistieteissä, joita harjoitetaan tieteellisin eli filosofisin metodein. Kansallisuuden osuus ei ole näissä tieteissä kuitenkaan ensisijainen, vaan ainoastaan satunnainen ominaisuus, mistä syystä niistä on täysin turha pyrkiä etsimään minkäänlaista kansallisuuden ideaa.²⁸² Blomqvistin mukaan opillisten ja kansallisten tieteiden erona on niiden suhtautuminen kieleen ja käsitteisiin:

Attamen non argumento tantum et methodo scientifica scientiae eruditae a nationalitate amovenitur, sed etiam ipsa lingua. Propriam enim effingunt sibi dictionem (linguam technicam), quae, ubi bene res succedit, formatur ex ipsa lingua populari, ut apud Graecos, potest vero etiam, et quoque tota, desumi ex lingua peregrina, ut fecerunt Romani, qui lingua plerumque utebantur Graeca, vel ut per totum tempus medii aevi factum est, quum sermonem usurparent latinum, quem morem vel nostris temporibus quodammodo servatum esse omnes novimus. Neque tamen sine magno, imo maximo damno scientiarum hoc factum est, ut luculentissime docet historia litteraria.²⁸³

Opilliset tieteet – eli varsinaiset eksaktit tieteet – etäännyvät kansallisuudesta yhtäältä sisällöltään ja tieteelliseltä metodiltaan ja toisaalta kieleltään ja käsitteiltään. Tieteellisille lähestymistavoille on ominaista, että ne kehittävät omia tarpeitaan varten oman esitystapansa ja teknisen kielensä. Eräissä ihannetapauksissa tämä esitystapa on muodostunut kansankielen

²⁸¹ PME, 63 – 64. Blomqvistin mukaan sivilisaatio oli humaniteetin ensisijainen perusta eikä kansalliskirjallisuus voinut syntyä tai kehittyä ilman kansallisen filosofian esiinnousua. Kansakunnan sivistys oli aina sidottu sen kykyyn tuottaa vaikuttavia filosofisia oppijärjestelmiä ja aatesuuntia. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10: Föreläsningar öfver Inledning till litteraturhistoria 1846.)

²⁸² PME, 67 – 68.

²⁸³ PME, 68.

pohjalta, kuten kreikkalaisilla, mutta yleisempää on, että se tulee lainatuksi kokonaan jostain vieraasta kielestä. Hyvänä esimerkkinä tästä voidaan mainita roomalaiset, jotka hyödynsivät kreikankielisiä ilmauksia luodessaan kansallista tiedekieltään. Blomqvistin mukaan vastaavanlainen tilanne vallitsi kauttaaltaan koko keskiajan, jolloin latinan kieli oli sekä tieteen että hallinnon virallinen kieli. Samaa käytäntöä noudatettiin jossain määrin vielä Blomqvistin aikana, vaikka oppihistoria oli selvästi osoittanut, että kyseisestä menettelytavasta oli ollut tieteelle pikemminkin haittaa kuin hyötyä. Erityisesti filosofia, jos kohta myös kaikki muutkin sivistysharrastukset olivat täysin pysähdyksissä koko keskiajan, mihin suurimpana syynä pidettiin vieraan kielen käyttöä tieteen kielenä ja mikä näkyi ennen kaikkea siinä, että humanistiset ja eksaktit tieteet saattoivat elpyä vasta, kun kansankieliä alettiin soveltaa tieteissä laajemmin. Esimerkiksi roomalaisten varsin vaatimaton menestys tieteiden ja taiteiden alalla johtui siitä, että he pitivät kreikankieltä kyseisiin tarkoituksiin sopivampana kuin omaa kansallista kieltään. Roomalaiset osasivat varsin hyvin kreikkaa, joka oli tuolloin elävä ja selvästi taipuisampi kieli kuin latina. Toisaalta ne, jotka heti keskiajan jälkeen ja uudelle ajalle tultaessa suosivat yhä latinaa oppineisuuden kielenä – mikä ei ollut aivan tavatonta Euroopan ja Skandinavian yliopistoissa ja luostarikouluissa – heikensivät epäilemättä huomattavasti vapaan tutkimustoiminnan kehitysmahdollisuuksia ja laadullisia kriteerejä. Runsaasta latinan viljelystä huolimatta he eivät huolehtineet latinan kielen kehityksestä, mistä syystä kyseinen kieli alkoi etääntyä yhä kauemmaksi alkuperäisestä luonteestaan.²⁸⁴ Tästä taantumastaan huolimatta se kykeni säilyttämään asemansa opillisten tieteiden ja varsinaisen tieteellisen kirjallisuuden ilmaisijana. Kansalliskirjallisuus sitä vastoin saattoi perustua vain ja ainoastaan kansalliskielen varaan:

*Historia universalis litteraria methodo ethnographica tractata potissimum tamen litteraturam nationalem exponendam sibi vindicat, nam in hoc litteraturae genere proprie conspicuus est character, sive vita intellectualis ipsius gentis. Litteratura autem haec nationalis, ut supra diximus, complectitur omnia opera litteraria, quae aetati religioso-poëticae vel historico-philosophicae ortum suum debent, quorumque summum fastigium in philosophia vere nationali posuimus. Latiori quidem sensu omnes omnino libri domestica lingua conscripti ad nationalem litteraturam referendi essent, quare etiam opera quaevis mere scientifica idiomate nationali confecta huc pertinerent.*²⁸⁵

²⁸⁴ PME, 69 – 70.

²⁸⁵ PME, 77.

Blomqvistin mukaan kansalliskirjallisuus käsittää kaikki ne lajit ja kirjalliset tuotteet, jotka ovat peräisin uskonnollis-runolliselta tai historiallis-filosofiselta aikakaudelta ja joiden huippuna voidaan pitää kansallista filosofiaa. Aatehistorioitsija painottaa, että etnografisen metodin mukaisesti laadittu yleinen kirjallisuushistoria kykenee parhaiten nostamaan esiin juuri näihin aikakausiin liittyvät kansallisen kirjallisuuden lajit, sillä kyseisessä tutkimustavassa itse kansan luonne sekä sen intellektuaalisen elämän muodot tulevat selviten esiin. Laajemmassa mielessä kaikki kotimaisella kielellä kirjoitetut teokset tulisi lukea kansalliskirjallisuuteen kuuluviksi, mikä tarkoittaa myös kaikkien puhtaasti tieteellisten kansankielellä laadittujen teosten sisällyttämistä mukaan kansalliskirjallisuuteen. Tämä käsitys sisältää kuitenkin tietyn hyvin perustellun ehdon: Blomqvist tähdentää varsin selvästi, että koska luonnontieteelle ja muille eksakteille tieteille on tunnusomaista lisääntyvä pyrkimys universaalisuuteen, on periaatteessa sopivampaa, että tieteenhistoria tulee käsitellyksi erikseen omana kokonaisuutenaan ja sen yltä riisutaan kansalliseen esitystapaan liittyvät erityisvaatimukset.²⁸⁶ Näin kansalliskirjallisuuden ja tieteen välille voidaan muodostaa selvä ero:

Est vero haec universalitas scientiarum theoreticae vel potius abstractae naturae, quare etiam in numerum litterarum *humaniorum* nunquam relata sunt opera mere scientifica. Et si quoque ipsa lingua populari conscripta essent, quod tamen neque necessarium omnino, neque semper in usu fuisse jam supra monuimus, non tamen ideo popularia essent appellanda, utpote genti universae vel multitudini minime destinata. Linguam propriam brevi sibi fingunt (terminologiam) a captu populari abhorrentem, quare a litteratura nationali sejungenda separatimque tractanda nobis videntur.²⁸⁷

Tieteiden universaalius on perimmäiseltä luonteeltaan teoreettista tai pikemminkin abstraktia, mistä syystä puhtaasti tieteelliset teokset eivät ole koskaan muodostaneet humanistiseen kirjallisuuteen kuuluvaa lajia. Myös siinä tapauksessa, että nämä tiedeteokset olisi laadittu kansankielellä – mitä Blomqvist ei pidä lainkaan tarpeellisena tai aina edes hyödyllisenä – kyseisiä teoksia ei tulisi pelkän kielen valinnan vuoksi sanoa kansanomaisiksi, sillä tieteellistä kirjallisuutta ei ole koskaan pyritty suuntaamaan kaikelle kansalle tai suurelle yleisölle, vaan

²⁸⁶ PME, 77. Kansalliskirjallisuuden tulee sisältää kansallinen historiallisesti merkittävä kirjallisuus sekä profaanin että uskonnollisen kirjallisuuden osalta. Pääpaino on individualistisessa runoudessa ja romaanitaiteessa, joita kumpaakin tavataan sekä uskonnollisen että maallisen kirjallisuuden alueella. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10: Föreläsningar öfver den nyare litteraturens historia 1840.) Kansallinen yksilöllisyys ja itsetietoisuus sitä vastoin eivät tule esiin tieteellisessä kirjallisuudessa, mistä syystä se tulee jättää kansalliskirjallisuuden määritelmän ulkopuolelle. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.10: Föreläsningar öfver den nyare poesins historia 1843.)

²⁸⁷ PME, 77 – 78.

ainoastaan rajalliselle joukolle aiheeseen erikoituneita tiedemiehiä. Blomqvistin arvion mukaan tämä tulee pian näkymään myös siinä, että tieteet kehittävät omia tarkoituksiaan varten itsenäisen tiedekielensä ja siihen sisältyvän terminologian, jota tavallinen kansa ei ymmärrä. Tästä syystä tiedekirjallisuus on selkeästi erotettava kansalliskirjallisuudesta ja käsiteltävä erikseen omana kokonaisuutenaan. Kyseistä ajatusta tukee myös Wachlerin käsitys yleisen kirjallisuushistorian luonteesta: mikäli yleinen kirjallisuushistoria ymmärretään sanan laajassa merkityksessä siten, että sen piiriin sisältyvät poikkeuksetta kaikki kirjalliset tuotteet, tulisi kansalliskirjallisuutta käsitellä silloin omana kokonaisuutenaan ja varsinaista tiedettä erikseen omanaan. Kansalliskirjallisuuden arvioimisessa ja tulkinnassa tulisi käyttää etnografista metodia ja tiedekirjallisuuden arvioinnissa taas teknistä eli tieteellistä metodia – vaikka Blomqvistin mukaan Wachler ei itsekään ollut tässä suhteessa täysin johdonmukainen.²⁸⁸

3.2.3.2. Blomqvistin estetiikkakäsitys ja antiikin 'mimesis'

Blomqvistille kansalliskirjallisuus tarkoitti ennen kaikkea humanistista kirjallisuutta, johon tuli sisällyttää yhtäältä uskonnollinen ja profaani runous ja toisaalta kansalliskirjallisuuden filosofis-proosallinen aines kaikessa laajuudessaan. Tämän tutkimuksen alussa totesin, että Blomqvistin aikakaudella näkökulma kirjallisuudentutkimuksessa alkoi siirtyä biografisesta perspektiivistä kohti teosten esteettisten muotopiirteiden arvioimista. Blomqvistin estetiikanluentoja tarkastelemalla saadaan selkeä käsitys siitä, miten hänen onnistui käytännössä soveltaa Hegelin taiteenfilosofiaan perustuneita taiteen arviointikriteereitä ja *Principio methodi ethnographica*essa esittämänsä tieteellistä metodia kirjallisuuden ja muun taiteen yleiseen historiaan. Hegelin käsitysten varaan rakentuneilla estetiikanluennoillaan Blomqvist pyrki tarkastelemaan koko taiteen ja kulttuurin kenttää täydessä laajuudessaan ja sisällyttämään jokaiseen luentosarjaan osia ainakin arkkitehtuurista, kuvanveistosta ja muista kuvataiteista, musiikista ja näyttämötaiteesta, kertomakirjallisuudesta sekä eepisistä, lyyrisistä ja draamallisesta runoudesta. Toisaalta hän pyrki luennoillaan tutkimaan eri taiteenlajien lajikehitystä, olemusta ja eroja sekä taiteen yleistä merkitystä.

'Estetiikka' (*αισθητική*) merkitsi Blomqvistille tieteellisesti merkittävää teoriaa tai tarkemmin sanottuna laajaa filosofista kehystä, jonka puitteissa oli mahdollista pohtia kaunokirjallisten teosten ilmenemismuotoa (*formen*) runoista ja vanhasta kirjallisuudesta aina

²⁸⁸ PME, 78.

nykyaikaiseen proosaan saakka. Tarkastelussa tuli painottaa teosten esteettisten piirteiden historiallista kehitystä eli teosten sisällön ja muodon historiallista rakentumista, mistä syystä estetiikan tuli menetelmätasolla sisältää sekä retoriikan että poetiikan keskeiset opit. Blomqvistin mukaan saksalainen filosofi Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 – 1762) oli ensimmäisten joukossa onnistunut osoittamaan ne lajioinaiset tyylipiirteet, jotka Saksan kirjallisuuteen yhtäältä sisältyivät ja toisaalta eivät sisältyneet. Myöhemmin tätä mallia kehittivät tahoillaan mm. Herder sekä saksalainen kriitikko ja dramaturgi Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781).²⁸⁹ Tieteenalan perimmäisenä tarkoituksena oli löytää aprioristen ja empiiristen – eli Blomqvistin mukaan ”teoreettisten” ja ”käytännöllisten” – mallien avulla esteettiset ja filosofiset perusteet sille, mitä kauneus (*sköna*) arvona ja ihanteena tarkoitti. Pyrkimyksenä oli hahmottaa erityinen historiallinen metodi taiteentutkimusta varten. Tutkimustraditiona estetiikalla oli kolme perustehtävää: ensinnäkin sen tuli kuvata yleisellä tasolla perusteellisesti se, mikä ja millainen on kauneuden filosofinen perusta, itse kauneuden idea. Toiseksi sen kuului osoittaa lähtökohdat sille, millaisia kansallisia ja kansainvälisiä kehitystrendejä ja -jaksoja sekä universaaleja lainalaisuuksia taiteen yleisissä lajityypeissä (*de allmänna konstformerna*) voitiin erottaa. Estetiikan kolmantena tehtävänä oli yksilöllisten taiteentuottajien ja taideryhmien ominaisten kehitysvaiheiden analyttinen kuvailu ja arviointi.²⁹⁰

Keskeisen painoarvon Blomqvistin estetiikkakäsityksessä saa taiteen suhde luontoon. Taideteos on ’aistillinen objekti’ (*ett sinnligt objekt*), jonka ominaisuuksiin kuuluu jäljitellä objektiivista ihmisluontoa mahdollisimman seikkaperäisesti.²⁹¹ Tässä suhteessa esteettisesti erityisen korkeatasoinen Blomqvistin mukaan on Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832) esikoisromaani *Die Leiden des jungen Werther* (1774).²⁹² Vaikka Blomqvist piti luonnon jäljittelyä taiteen varsinaisena päämääränä, oli hän vakuuttunut siitä, ettei yksittäinen taiteilija kyennyt koskaan jäljittelemään luontoa tai sen yksittäisiä ilmiöitä ja esineitä täydellisesti eikä luonnon jäljittelyssä toisaalta voinut olla kysymys niinkään kauneudesta, vaan pikemminkin uskollisuudesta luonnon muotoja kohtaan. Luonnon orjallinen kopioiminen ei koskaan voinut tuottaa taideteosta sanan korkeammassa merkityksessä, vaan luonnon jäljittely oli taiteessa vain kohteen ulkoista muotoa koskeva periaate, jonka muuttuminen taiteen yleiseksi

²⁸⁹ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver estetiken 1844.

²⁹⁰ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

²⁹¹ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1842.

²⁹² HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver estetiken 1844.

periaatteeksi eli varsinaiseksi sisällöksi tiesi aina taiteen arvon ja merkityksen alenemista.²⁹³ Luonnon jäljittelyä taideteoksen keskeisenä tehtävänä oli korostanut myös Herder, jonka mukaan taideteos – ja erityisesti runous – oli vaikuttavimmillaan silloin, kun se kykeni esittämään elävää luontoa ja sen perimmäisiä siveellisiä päämääriä, jolloin siinä voitiin nähdä myös yhteiskuntamoraaliin ja siveysoppiin liittyviä vivahteita.²⁹⁴ Blomqvistin estetiikkäkäsityksen moraalifilosofisena ilmauksena voinee pitää luonnosta tavoitettavilta ideoilta edellytettävää ehdotonta järjellisyttä: taide hankkii muotonsa luonnosta, mutta ei voi kuitenkaan ideoiden laadun vuoksi valita mielivaltaisesti mitä tahansa luonnon olemuksia, vaan taiteen tulee pääsääntöisesti pysytellä sellaisissa muodoissa, joita voidaan pitää järjellisyysilmauksina. Tästä syystä taiteilija ei voi kuvata taivaankappaleita, puita, vesistöjä ja vuoristoja sellaisenaan, ikään kuin ihmisen luomasta kulttuurisesta yhteydestä irrotettuina.²⁹⁵ Luonnonkauneuden idea esiintyy luonnossa eloisuutena, mikä ei kuitenkaan merkitse ”kasvien vapaata kasvua, eikä liioin eläinten vapaata ja villiä liikuskelua”, sillä ne eivät ole järjellisyysilmauksia. Kauniissa maisemamaalauksessa tulee olla merkkejä inhimillisestä toiminnasta ja ihmisen työn tuloksista.²⁹⁶ Idealisoidakseen luonnon kauneuden ja välttääkseen luontoon liittyvät rajalliset vähäpätöiset aiheumat taiteen tulee tavoittaa erityisen sijasta yleisen todellisuuden ja olemassaolon perimmäiset muodot. Blomqvistin mukaan ”luonnollisesta ja rajallisesta todellisuudesta suljemme pois kaiken sellaisen, joka on tilapäistä, jätämme pois kaiken, mikä ei ole käsitteen todellinen ilmaus, ja pitäydymme ainoastaan reaalissa, joka on täydellisessä harmoniassa käsitteen sisällön kanssa”.²⁹⁷

Blomqvist oli vakuuttunut siitä, että taideteoksen ulkoista muotoa merkittävämmiin taiteen olemusta määritteli teoksen sisältö, sen varsinaisen idea. Taideteoksen sisältöön eli sen todelliseen ytimeen verrattuna ulkoinen muoto oli vain teoksen ilmentymä aistittavassa hahmossa. Olemustasolla taiteen perimmäisenä päämääränä oli toisistaan poikkeavan sisäisen ja ulkoisen yhdistäminen yhdeksi totaliteetiksi siten, ettei kumpikaan puoli päässyt hallitsemaan teoksessa toista enemmän: mitä paremmin sisäinen ja ulkoinen sulautuivat yhteen,

²⁹³ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840. *Mimesis*-käsitteen on katsottu vaikuttaneen laajasti erilaisten ’realismiksi’ kutsuttujen taidesuuntausten taustalla (ks. Haapala 1996, 204), mutta Blomqvistin käsitys mimeettisyydestä perustui lähinnä antiikin esikuviin eikä vielä sisältänyt sellaista (modernia) realismikäsitystä, jossa taideteos heijastelisi sekä todellisuuden ulkoisia muotoja että taiteilijan sisäistä persoonallisuutta. Romantiikan ajan luonnonjäljittelystä ks. tarkemmin Behler 1993, 87 – 89.

²⁹⁴ ”Denn ist die Dichtkunst am wirksamsten, wenn sie wahre Sitten, lebendige Natur darstellt; sind die Sitten gut, stellet sie die lebendige Natur zu guten Zwecken dar, so kann sie auch gute Sitten wirken und lange erhalten”. (Herder 1964e, 254.) Antiikin taiteeseen liittyvästä kauneudesta kasvatusihanteena ks. Ernst Behlerin tulkinta Friedrich Schlegelin filosofiasta. (Behler 1966, 34 – 35.)

²⁹⁵ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

²⁹⁶ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver estetiken 1844.

²⁹⁷ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

sen paremmin taideteos oli saavuttanut päämääränsä eli varsinaisen 'teloksensa'.²⁹⁸ Taideteosten arvon perimmäisenä mittarina toimi yksittäisen taiteilijan teosten arviointia laajempi taiteen arvoa ja sen historiallista kehitystä arvioiva hegeliläinen prinsiippi, jonka tärkeimpänä päämääränä oli tarkastella kriittisesti taiteen sisäisen idean ja ulkoisen hahmon yhdistymistä eli sitä, kuinka hyvin henki ja aine, idea ja hahmo saattoivat tietyssä taideteoksessa punoutua yhteen.

Tämän asian ilmaisemiseksi Blomqvist lainasi Hegelin 'taidemuoto'-käsitteen (*Kunstform*), joka pyrki ilmaisemaan taiteen sisällöissä ja ulkoisissa muodoissa tapahtuneet historialliset muutokset kolmen kehitysvaiheen kautta.²⁹⁹ Ensimmäisen kehitysvaiheen muodosti symbolisen taiteen vaihe, jossa itse idea ei vielä ollut saavuttanut täydellisyyttään ja selkeyttään, mistä syystä myös sitä edustava taideteos itsessään oli puutteellinen. Symbolisen kehitysvaiheen aikana taide pyrki ilmaisemaan absoluuttista ideaa luonnon esineissä, jotka se käsitti idean ulkoisiksi ilmauksiksi sisällön ja muodon pysytellessä vielä vieraina toisilleen. Taideteos saattoi muodostua arvoltaan korkeaksi ja hengeltään yleväksi vain mikäli sen idea käsitettiin selkeänä ja täydellisenä. Kyseinen ihanne ei kuitenkaan toteutunut vielä symbolisen taidemuodon aikana.³⁰⁰ Blomqvistin käsityksen mukaan taiteen toista kehitystasoa edusti klassisen taiteen vaihe, jonka aikana idea saattoi löytää täysin olemustaan vastaavan ulkoisen todellisuuden, mikä merkitsi taiteen korkeinta kehitysvaihetta. Aatehistorioitsijan mukaan klassisen vaiheen aikana taide valitsi henkisen sisältönsä ilmaukseksi ihmishahmon eikä sallinut "siinä mitään vääristäviä lisäyksiä, ei koristeellisuutta tai tämän muodon muuttamista", vaan pyrki esittämään kohteen "puhtaana kaikista tilapäisistä määreistä ja virheistä".³⁰¹ Vaikka klassisen taiteen ylivoimaisuus taiteen historiassa perustui pyrkimykseen kuvata ihmishahmo varsinaisena ilmauksena idealle, sisälsi tuo periaate kuitenkin yhden varsin perustavanlaatuisen heikkouden, joka Blomqvistin mukaan näkyi siinä, että henkistä kvaliteettia ei aina voinut esittää varsinaisen absoluuttisen luonteensa ja olemuksensa mukaisena, vaan se ilmeni

²⁹⁸ Blomqvistin argumentti perustui siihen, että "mikäli muoto ei ole kokonaan idean täyttämä, niin se ilmaisee puutetta sisällössä, tai kun muoto ei voi täysin ilmaista tai esittää ideaa, silloin huomataan puute teknisessä kyvykkyydessä. [– –] Idea ei voi loistaa kuin jokin erityinen, joka voidaan eristää taideteoksesta, vaan sen täytyy olla täydellisesti yhteensulautunut aistittavan hahmon kanssa ja täysin sen kaikkien osien läpäisemä". (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.) Tästä idean ja sen yksilöllisen aistittavan hahmon yhteydestä muodostui viimekädessä taiteen kauneuden olemuksellinen ydin.

²⁹⁹ 'Kunstform'-käsitteen yleisistä perusteista ks. tarkemmin Hegel 1965, 7 – 22.

³⁰⁰ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840. Blomqvistin lähtökohtana toimineen Hegelin taiteenfilosofisen kolmijaon ensimmäinen taso *der strenge Stil* merkitsi "kitkerää", alkukantaista kehitysvaihetta, jossa taiteen kauneus (*die Anmut*) ja eloisuus (*die Lebendigkeit*) olivat vielä puutteellisia eikä sisällön ja muodon ykseyttä juuri esiintynyt. (Hegel 1965, 10.)

³⁰¹ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840. Hegelin mukaan taiteen toisen kehitysvaiheen muodosti *der ideale Stil*, jossa taide ei enää sisältänyt mitään merkityksetöntä tai ilmeetöntä, vaan sen kaikissa ilmauksissa saattoi näkyä hallittu eloisuus. (Hegel 1965, 10 – 12.)

ihmishahmossa toisinaan myös yksilöllisenä, määrättyä ja rajoitettuna. Täydellisen järjen käsitteeseen sitä vastoin sisältyi se, että se oli itsessään absoluuttinen ja sen myötä vapaa kaikista äärellisistä rajoituksista. Taiteen kolmannen kehitysasteen muodosti romanttinen taide, jossa klassisen vaiheen aikana saavutettu tasapaino muodon ja sisällön välillä jälleen rikkoutui, mistä syystä paluu symbolisen taiteen olemukseen, idean ja sen ulkoisen hahmon ykseyden hylkäämiseen ja näiden toisistaan erottamiseen oli väistämätöntä. Siinä missä idean ja sen ulkoisen muodon disharmonia oli symbolisen taidemuodon kaudella johtunut ideaan liittyvästä puutteellisesta tiedosta, perustui tuo epäsuhta puolestaan romanttisen kehitysvaiheen aikana taiteen riittämättömään kykyyn ilmaista idea materiaalisessa muodossa.³⁰²

Blomqvist ei ensimmäisillä estetiikanluennoillaan juuri kyseenalaistanut tai pyrkinyt uudistamaan edellä kuvattua teoriaa, mutta vuosien 1844 – 1846 luennoilla hän arvosteli Hegeliltä peräisin olevaa kolmiportaista mallia toteamalla sen korostavan liiaksi taiteen kehityksen biologis-syklistä eetosta, jonka mukaan taide kasvaa, kehittyy, kukoistaa ja kuolee tiettyjen determinististen ehtojen mukaisesti. Siinä missä klassinen taidemuoto merkitsi Hegelille taiteen korkeinta kukoistuskautta, korosti Blomqvist varsin selvästi taidehistorian yleisiin kehitystrendeihin viitaten jälkimmäisillä estetiikanluennoillaan klassista kautta seurannutta aikaa taiteen itsenäisyyden ja merkittävyyden ensisijaisena kehityshuippuna. Blomqvistin parannusehdotus Hegelin kolmivaiheisen mallin korvaajaksi ei kuitenkaan juuri poikennut Hegelin alkuperäisestä muotoilusta, sillä sen neljä taiteen kehitysvaihetta olivat [1] ’luonnonsymbolinen’, [2] ’plastinen’ eli ’objektiivis-idealistinen’, [3] ’kristillis-symbolinen’ ja [4] ’subjektiivis-idealistinen’, joista taiteen korkeimman asteen muodosti antiikin taidetta ja kuvanveistoa vastannut objektiivis-idealistinen kehitysvaihe. Antiikin kuvanveisto edusti Blomqvistille taiteen syvintä harmoniaa, jossa idea ei enää ollut erotettavissa materiaalista eikä sisältö muodosta, vaan nämä yhdistyivät täydellisesti yhdeksi totaliteetiksi.³⁰³ Hegelin filosofiaan perustaen Blomqvist katsoi taiteen todelliseksi tehtäväksi idean havainnollistamisen ulkoisessa todellisuudessa: taide kuului absoluuttisen järjen alueelle, jossa se kohtasi uskonnon ja filosofian muodostaen näiden kanssa jossain määrin sisäisesti yhdistyneen kokonaisuuden. Yhdessä ne saattoivat tavoitella absoluuttista ideaa, henkeä ja järkeä sen korkeimmassa ilmenemismuodossaan.³⁰⁴

³⁰² HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840. Hegelin muotoilun mukaan taiteen viimeistä vaihetta edusti *der gefällige Stil*, jossa aikaisemmista kehitysvaiheista poiketen runoilijan tai taiteilijan subjektiivinen muista riippumaton intentio saattoi päästä vaikuttamaan taideteoksen sisältöön. (Hegel 1965, 12 – 14.)

³⁰³ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver estetiken 1844.

³⁰⁴ Blomqvistin mukaan taide, uskonto ja filosofia ”eroavat toisistaan vain erilaisten muotojen puolesta, minkä kautta ne esittävät tätä samaa objektia, tai minkä kautta ne tuovat sen tietoisuuteen”. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll.

Hegelin oppeihin nojautuen Blomqvist toteaa, että eri taiteenlajit eivät ole toisistaan irrallisia olioita, vaan ne muodostavat taiteen historiassa orgaanisen kokonaisuuden. Näin ollen taiteellisen tuotannon eri muodot ovat vain saman absoluuttisen idean tai 'hengen' erilaisia yksilöllisiä ilmaisuvälineitä ja taiteen jokaista kehitysvaihetta ilmentää parhaiten aina jokin tietty yksittäinen taiteenlaji. Esimerkiksi symbolista kehitysvaihetta vastaa lähinnä arkkitehtuuri, jota Blomqvistin mukaan ”voidaan pitää alkuna kaikelle todelliselle taiteelle, siinä määrin kuin taiteen tavoitteena on objektiivisessa muodossa esittää henkinen merkitys”.³⁰⁵ Rakennustaiteessa idea etsii itseään vastaavaa ulkoista objektiivista muotoa sitä kuitenkaan täysin saavuttamatta. Blomqvist korostaa, että rakennustaiteen monumentit eivät juuri vastaa todelliselle taideteokselle asetettavia kriteerejä, sillä arkkitehtuurin luomuksia hallitsee liiallinen objektiivisuus idean jäädessä niissä vain heikoksi varjoksi, mikä aatehistorioitsijan mukaan voidaan nähdä ennen kaikkea itämaisten kansojen rakennustaiteessa, jossa luonnollisten muotojen käytön sijaan sorrutaan ”materiaaliseen liioitteluun, suunnattomiin massoihin ja ylivoimaisiin muotoihin”.³⁰⁶ Arkkitehtuurin merkittävimmät luomukset voidaan löytää antiikin Kreikan rakennustaiteesta, joka ei vielä täysin ole hylännyt symboliikkaa, vaan antaa sen palvella taideteoksen kokonaisolemusta – toisin kuin roomalainen taide, jota rasittaa muodon yksinkertaisen kauneuden tukahduttava ”tilapäinen” ornamenttiikka, minkä myötä katsoja harhautuu pitämään jotain toissijaista yksityiskohtaa sisällöllisesti merkittävänä tekijänä taideteoksessa. Blomqvistin mukaan taiteen harmonia tulee esiin ennen kaikkea kreikkalaisessa kuva- ja veistotaiteessa, jossa subjektiivisuus ja objektiivisuus eivät nouse kilpailemaan keskenään, vaan sulautuvat erottamattomaksi ykseydeksi ja sopusoinnuksi. Toteuttaakseen tämän ylevän tavoitteensa täydellisesti veistotaide valitsee kuvauskohteekseen ihmishahmon, jossa henki parhaimmillaan kykenee ilmaisemaan todellisen olemassaolonsa. Jotta taiteilija pääsisi lähemmäksi kyseistä harmoniaihannetta, tulisi hänen välttää ihmiskehon orjallista kopioimista, joka tuo esiin yksittäisen ihmiskehon puutteet ja vajavuudet, ja perustaa esityksensä sen sijaan ideaaliseen kauneuteen, jossa yksittäiset ruumiilliset muodot saattavat tulla osaksi taiteen henkisen sisällön tosiasiallista ilmaisutapaa. Blomqvistin mukaan tällainen ylevyys ja yleispätevä kauneudentaju leimasi koko kreikkalaista

24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.) Taiteen, uskonnon ja filosofian yhteisestä perustasta sekä niiden liittymisestä hengen ja vapauden teemoihin vrt. Hegel 1837, 10 – 11 ja Hegel 1940, 147 – 148. Hegelin 'absoluutin' ideasta ks. Marcuse 1989a, 194 – 211.

³⁰⁵ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1841.

³⁰⁶ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

maailmankuvaa ja kulttuuria, ei pelkästään sen kuvataidetta, mistä syystä se jo historiansa alussa syrjäytti kreikkalaisten kaikki muut erityiset ja yksittäiset kansalliset kauneuskäsitteet.³⁰⁷

Estetiikanluennoillaan Blomqvist erotteli toisistaan jonkin verran enemmän kirjallisia lajityyppejä kuin mihin hän *Principio methodi ethnographicae* -teoksessa oli nähnyt tarvetta. Estetiikanlentojen päätavoitteena oli kuvata ”poetiikan geneerinen kehityskulku yksinkertaisista sisällöistä ja tyylipiirteistä kohti kompleksikkaampia rakenteita”.³⁰⁸ Epiikkaa ja draamarunoutta kohtaan Blomqvist oli tuntenut mielenkiintoa jo aikaisemmin, mutta vasta estetiikanluennoillaan hän saattoi tarkastella niiden historiallista rakentumista laaja-alaisemmin.³⁰⁹ Jo vuoden 1840 luennoilla aatehistorioitsija erotteli eepin, lyyrisen ja draamallisen runouden toisistaan. Draamarunous jakautui alhaisia ihmisiä jäljittelevään komediaan ja yleviä ihmisiä jäljittelevään tragediaan, joista voitiin vielä eräänlaisena välimuotona erottaa kummastakin päälajista aineksia saanut tragikomedialla. Toisaalta vanhoja kansansatuja ja legendoja tarkastellessaan Blomqvist luokitteli omaksi lajikseen ’koomisen faabelin’ (*den komiska fabeln*), jossa perinteiseen eläintarinaan verrattuna saattoi esiintyä burleskeja, ironisia ja parodisia piirteitä. Siinä missä draamarunous perustui draaman henkilöiden eli näyttelijöiden toimintaan, oli epiikan lähtökohtana puolestaan suora kerronta. Aatehistorioitsija jakoi runotaiteen vanhaan eepin runouteen ja uudempaan mitalliseen runouteen, joiden keskeisiksi erottaviksi piirteiksi hän nosti rytmin, kielen ja musikaalisuuden. Eepistä runoutta lähellä oleva lyyrinen runous (*λυρικός* sanasta *λυρα*) merkitsi alkuaan soitettavaksi ja laulettavaksi tarkoitettua musikaalista runoutta ’dityrambia’ (*διθύραμβος*). Tämä Blomqvistin mukaan ”subjektiiviseen” runouteen laskettava lajityyppi haki keskeisimmät ideansa ja aiheensa uskonnosta ja myyteistä. Idealististen ja individualististen painotustensa vuoksi se heijasteli yleisesti muinaisen yhteiskunnan varhaista kehitysastetta. Draamarunoutta (*δράμα*) puolestaan edusti puhtaimmillaan kreikkalainen epiikka, jonka perimmäisenä tavoitteena oli jäljitellä mimeettisesti ihmisen ’yleistä olemusta’ (*allmänna habitus*) mitallisen runon keinoin. Tragedialla oli laaja, kerronnallisen kokonaisuuden muodostava esitys arvokkaasta toiminnasta ja sen tiettyjen osien tuli perustua laulettuihin

³⁰⁷ Blomqvist puolusti tällaista esteettisen yleisyyden vaatimusta ja pyrki kumoamaan väitteen, että ”jokainen kansanheimo on halukas omien kansallisten perustyyppiensä mukaan laatimaan edellytykset ideaalikauneudelleen. Tämä on jo kumottu ja saa merkitä mitä merkitseekin, mutta jos tällä on jotain pätevyttä, on se ainoastaan sivistymättömille”. (HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.)

³⁰⁸ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver estetiken 1844.

³⁰⁹ Blomqvistin kiinnostus draamakirjallisuutta kohtaan on nähtävissä jo hänen vuonna 1823 julkaisemassaan dosentinväitöskirjassa *Quae ab Aeschilo accesserunt momenta tragoediae Graecae, secundum Aristotelem in libris poetices c. IV*. Samoihin aikoihin hän kirjoitti pitkäaikaiselle ystävälleen A. J. Sjögrenille, että draamasta, joka on ”selvin ja varmin tunnusmerkki kansakunnan korkeammasta moraalista ja esteettisestä kehityksestä”, tulee varsin todennäköisesti hänen keskeisin tutkimuskohteensa. (HYK, *A. J. Sjögrenin arkisto*, Coll. 209.3: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist 27.9.1823.)

säkeisiin ja tiettyjen taas puhuttuun runomittaan. Herättääkseen todenmukaisesti sääliä ja pelkoa sen kielen tuli olla oikealla tavalla rytmistä, harmonista ja melodista. Tragedia oli ennen kaikkea toiminnan jäljittelyä: sen keskeisenä elementtinä painottui ’juoni’ (*μυθος*) ja ensisijaisena ideana puolestaan voimakas vastakkainasettelu eri yksilöiden välillä, mistä syystä sen henkilöiden tuli välttämättä olla tietynlaisia eli heillä tuli olla tietynlaiset ’luonteenpiirteet’ (*έθος*). Tarinan tehokeinoihin tuli Aristoteleen runousopin mukaisesti sisällyttää ainakin protagonistia (*πρωταγωνιστής*) ja antagonistia (*ανταγωνιστής*), minkä lisäksi kertomus tarvitsi jonkinlaisen draaman toimintasuunnan vastakkaiseksi muuttavan ’kääntein’ (*περιπετεία*) sekä siihen liittyvän ’tunnistamisen’ (*αναγνώρισις*) eli siirtymän tietämättömyydestä tietoisuuden tilaan jonkin esineen, asian tai henkilöihahmon suhteen.³¹⁰

Kirjallisten lajityyppien lisäksi Blomqvist tarkasteli estetiikanluennoillaan eri taiteiden välisiä suhteita ja näki – Hegelin yhdentekevän ’absoluutin’ ideasta huolimatta – perustavanlaatuisia eroja mm. kirjallisuuden ja kuvataiteen välillä. Maalaustaiteella oli aatehistorioitsijan mukaan yhteistä kuvanveiston kanssa se, että ”ne molemmat saattoivat esittää ainoastaan tietyn määrätyn toiminnan tai elämän monumentin, sillä se muuttuva, mikä muodostaa tapahtuman ja liikkeen jatkuvuuden, ei salli esiintymistä tilassa olevana tai pysyvänä: sillä on ilmaisumuotonsa ajassa”.³¹¹ Ero sen suhteen, kykenikö jokin elementti esiintymään ajassa jatkuvana vai ei, muodosti perustavan lähtökohdan kuvataiteen ja runouden välille. Blomqvistin mukaan idean todellinen olemus saattoi näyttäytyä elämän kehityskulussa vain jatkuvuuden kautta, joka oli mahdollista kuvata ”laajemmassa täydellisyydessään runoudessa”.³¹² Toisaalta Blomqvistin estetiikanlentojen keskeisenä ideana oli korostaa taiteen inhimillistä perusluonnetta, jonka mukaan taide – huolimatta sen mimeettisyysvaatimuksesta – ei koskaan saanut perustua luonnon orjalliseen jäljentämiseen ilman, että siihen ei olisi sisällynyt voimakasta lyyrisyyden ja musikaalisuuden tunneilmausta. Tässä suhteessa myös taiteilijan subjektiivisen mielialan hallitsemalla romanttisella näkemyksellä oli oma sijansa taiteen tuotantoprosessissa.³¹³

Huolimatta siitä, että Blomqvist jossain määrin tähdensi taiteilijan henkilökohtaista tunnetta taideteoksen muodon ja sisällön ensisijaisena lähtökohtana, hän ei tietävästi ollut laajemmin tietoinen Immanuel Kantin (1724 – 1804) taideteoriasta, joka erotti taiteen tekniikkana ja taitona ensinnäkin luonnosta ja sen alkuperäisistä muodoista, toiseksi tieteestä, joka taiteelle vastakkaisena näyttäytyi vain teoreettisissa opeissa, ja kolmanneksi

³¹⁰ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

³¹¹ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

³¹² HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

³¹³ HYK, *Blomqvistiana*, Coll. 24.11: Föreläsningar öfver den litterära estetiken 1840.

käsityötaidosta, jota Kantin mukaan ei tullut laskea mukaan niin sanottuun seitsemään vapaaseen taiteeseen³¹⁴. Siinä missä taide edusti Kantille vapautta ja luovuutta, piti hän käsityötä vain mekaanista taitoa vaativana palkkatyönä, johon verrattuna taide oli ikään kuin leikkiä, mielekästä ja mielikuvituksellista toimintaa, jossa saattoi korostua taiteilijan riippumattomuus muuhun yhteisöön nähden. Yksittäisen taideteoksen vapautteen kuului sen itsetietoisuus omasta asemastaan eli siitä, että se lukeutui taiteen luomisen (*poiesis*), ei luonnon jäljittelyn (*mimesis*) vaikutuspiiriin.³¹⁵ Kantin taideteorian keskeisenä ideana voidaan pitää 'neron' (*Genie*) käsitettä. Teoksessaan *Kritik der Urteilkraft* (A 1790, B 1793, C 1799) Kant korostaa neroutta kaunotaiteen (*eine schöne Kunst*) ja mekaanisen taidon (*eine mechanische Kunst*) toisistaan erottavana piirteenä, joka lopulta tuottaa eron luonnonkauneuden (*Naturschönheit*) ja taiteenkauneuden (*Kunstschönheit*) välille. Taiteilijan alkuperäinen lahjakkuus muodostaa varsinaisen – joskaan ei ainoan – osan nerouden luonteesta ja sen keskeisimmistä ominaispiirteistä, jotka puolestaan saattavat antaa syvällisen sisällön itse kaunotaiteen tuotteille.³¹⁶ On vaikea sanoa, missä määrin Blomqvist tunsii Kantin ajattelua, jos ollenkaan. Edellä esitetyn nojalla on kuitenkin selvää, että hänen taiteenfilosofiansa perustui ensisijaisesti antiikista periytyvään luonnonjäljittelytaidon käsitteeseen (*mimesis*) sekä Hegelin käsitykseen kaiken takana olevasta absoluutista. Blomqvistin estetiikanluentojen arvo on ennen kaikkea siinä, että ne laajentavat aatehistorioitsijan *Principio methodi ethnographicae* -teoksessa esittämää käsitystä sekä taiteen teoriasta että kirjallisuuden lajeista, luonteesta ja tehtävistä. Estetiikanlentojensa aikana Blomqvist saattoi tarkastella ensimmäistä kertaa syvällisemmin sekä Aristoteleen runousopin ideoita eepisen runouden ja draamarunouden suhteesta että Hegelin taiteenfilosofian 'Kunstform'-käsitettä ja oppijärjestelmän muita keskeisiä piirteitä.

³¹⁴ Seitsemän vapaan taiteen (*artes liberales*) juuret ovat antiikissa, mutta keskiajalla vakiintuneen käytännön mukaan oppijärjestelmän *Trivium*-osaan kuuluivat kielioppi, retoriikka ja dialektiikka (tai logiikka) ja *Quadrivium*-osaan aritmetiikka, geometria, tähtitiede ja musiikin teoria. Nämä taidot muodostivat keskiaikaisten yliopistojen opintorungon. (Vrt. klassiset hengentieteet ja *humaniora*.)

³¹⁵ Kant 1956, 201 – 206.

³¹⁶ Kantin mukaan erotuksena luonnonkauneudesta vain taiteenkauneus edellyttää toteutuakseen ja toimiakseen neroutta, sillä "[e]ine Naturschönheit ist ein schönes Ding, die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge". (Kant 1956, 211 – 212.) Kantin mukaan taideteoksen tuottamisessa korostuva mielikuvitus (*Einbildungskraft*) on järjen intellektuaalisten ideoiden keskeinen – ellei jopa keskeisin – ominaisuus. Mielikuvituksen perimmäisin ilmaus on 'henki' (*Geist*), jonka olemus ei ole kielellisesti nimettävissä (so. *unnennbar*). Sen perimmäisenä tarkoituksena on toimia käyttövoimana maalaustaiteelle, kuvanveistolle ja muille vapaille taidoille mielikuvituksen vapaassa leikissä ilman käsitteitä. (Kant 1956, 217 – 221.)

4. PRINCIPIO METHODI ETHNOGRAPHICAE JA KANSALLISEN KIRJALLISUUSTIETEEN MURROS

Tässä tutkimuksessa olen tarkastellut Alexander Blomqvistin väitöskirjaa *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universalis adhibendae schediasma* yhtäältä kirjallisuushistorian metodologisesta näkökulmasta ja toisaalta kansalliskirjallisuuskäsityksen rakentumisen näkökulmasta käsin. *Principio methodi ethnographicae* on varsin teoreettinen yleisesitys kirjallisuushistoriallisen metodin ontologiasta ja epistemologiasta sekä menetelmän tutkimuksellisista mahdollisuuksista, mikä on osaltaan vaikuttanut myös tämän tutkimuksen lähestymistapaan. Blomqvistin esittämän etnografisen metodin lähtökohtana on käsitys erilaisten yksittäisten elementtien yhdistämisestä laajemmaksi kokonaisuudeksi. Näin syntyvässä ”induktiivisessa” kokonaisnäkemyksessä korostuu ajatus historiallisesta kuvauksesta, jonka perimmäisenä pyrkimyksenä on huomioida valtiollinen, poliittinen, teologinen, taiteellinen sekä muu kulttuurinen toiminta osana kirjallisuushistorian rakentumista. Varsin voimakkaaseen rationaalisuuteen perustuvan historiallisen maailmankuvan ja sen myötä syntyvän kirjallisuustieteellisen metodin peruslähtökohtana on ajatus historian kyvystä tarkastella elämää sellaisena kuin se ilmenee ”todellisuudessa”, ei sellaisena kuin sen pitäisi ilmetä. Tähän malliin liittyvänä tekijänä Blomqvist pyrki korostamaan kielen merkitystä ’maailmanhengen’ ilmentäjänä – huolimatta siitä, että kielen historiallinen kehitys perustuu pikemminkin spontaaniin valintaan kuin pyrkimykseen löytää kielelle universaalit, yleispätevät lait. Yhtäältä Blomqvistin väitöskirjassa painottuu ajatus kielestä, joka ei millään historiallisella kehitystasollaan kykene olemaan absoluuttinen, mistä syystä se ei kykene tuottamaan täysin eksakteja, verifioitavissa olevia väitelauseita maailmasta. Tämä koskee myös uskonnollisen kielen ja immanentin maailman välistä suhdetta. Toisaalta aatehistorioitsija pitää esikielellistä, lähinnä kuviin ja symboleihin perustuvaa ajattelutapaa ainakin jossain määrin mahdollisena ja uskoo kielen abstraktisuuden olevan varhaista historiallista perua: vaikka kielellisten ilmausten konkreettiset merkitykset ovat kielen kehityksessä vanhimpia, ei ole syytä olettaa, että kielen kaikki ilmaukset olisivat historiansa alussa viitanneet vain fyysisen maailman olioihin.

Blomqvistin väitöskirjan sisällöllisesti mielenkiintoisin ja sivumääräisesti laajin osa kuvaa kansallisen historian kahta kehitysvaihetta. Ensimmäisen, uskonnollis-runollisen vaiheen aikana ihmiskunnan henkisen kulttuurin lähtökohta on uskonnossa, joka on jumalallisen voiman perimmäinen ilmentymä. Blomqvistin ”panteistisen” käsityksen mukaan jumalallinen voima näyttäytyy ensin ulkona luonnossa – kuten useimpien antiikin uskontojen mukainen

jumaluus – siirtyäkseen myöhemmin järjen alueelle. Tähän sisältyy aatehistorioitsijan vakaa usko siihen, että maanviljelystä ja kirjallista kulttuuria edeltävänä aikana kielessä oli vielä puutteita ja rationaalinen harkintakyky oli alhaisella tasolla, mistä syystä ihmiset harhailivat sokeina sinne tänne etsiessään keinoa, jonka avulla saattaisivat parhaiten ilmaista kielellisesti alkukantaisen tapansa hahmottaa uskonnollisia asioita ja sakraalia maailmankuvaansa. Blomqvist uskoi, että ihmisen mielikuvat ja ajatukset syntyvät varhaislapsuudessa erilaisten sekundaaristen apuneuvojen kuten kuvien ja symbolien avulla, eivät sellaisenaan suoran loogisesti. Etiikan ja uskonnon alueet sijaitsevat osittain kielen ja havaittavan maailman ulkopuolella, mistä syystä Jumalan olemassaoloa on mahdoton ilmaista kielessä. Uskonasioiden osalta Blomqvistin identiteetti kehittyi jokseenkin suoraviivaisesti: opiskeluaikanaan hän epäili kristillistä oppijärjestelmää ja sen keskeisiä opinkappaleita jonkin verran, mutta muuttui myöhemmällä iällään syvän uskonnolliseksi eikä nähnyt enää tarvetta kyseenalaistaa kirkon ja uskonnon auktoriteettiasemaa kaikenlaisen kulttuurisen ja historiallisen toiminnan perustana, mikä välittyy selvästi myös hänen väitöskirjastaan.

Principio methodi ethnographicae uskontokäsitys perustuu lähinnä Herderin ja Hegelin rationaalis-luterilaiseen maailmankuvaan, mistä syystä teoksen uskontokäsitystä leimaa eräässä mielessä voimakas älyllisyyden painolasti. Tämä protestantismiin ja kalvinismiin viittaava ”rasite” ei kuitenkaan ole kulttuurin kannalta ongelmallinen, vaan pikemminkin päinvastoin, sitä voidaan pitää kaiken kansalliskirjallisuuden perimmäisenä lähtökohtana. Blomqvistin mukaan ihmisellä on pyrkimys jäsentää maailmaansa, mielikuviaan ja ajatuksiaan mahdollisimman seikkaperäisesti, mikä olisi lopulta synnyttänyt käsityksen runoudesta, kielellisen kehityksen alkuvaiheeseen liittyvää luonnollista taitoa tai järjen käytännöllistä puolta edustavasta esitystavasta. Tekijä ajattelee runouden ikään kuin tarjoavan mielikuville ja ajatuksille luonnollisen, välttämättömän muodon. Kyseinen kielellisen pätevyyden vaatimus synnytti ajanoloon metaforisuuteen perustuneen puhutavan, jossa jostain aikaisemmin tuntemattomasta oliosta tai substanssista alettiin puhua tavalla, joka on tyypillistä jollekin toiselle. Primitiivisen runouden kuvallisuus perustui pääsääntöisesti aina uskonnollisiin käsityksiin ja ilmiösuun. Blomqvistin mukaan historia on osoittanut, että myös kansanrunous on ollut sisällöltään alkuaan uskonnollista ja turvautunut aina myöhemminkin mytologiseen kuvastoon ja ilmaisutapaan. Luterilaisuuteen ja jossain määrin myös valistuksen ohjelmaan viittaava rationalismin korostus näkyy selvästi Blomqvistin tavassa puhua runouden kehityksestä: runoudella on ollut historian kaikkina aikoina ikään kuin pyrkimys runomittaiseen, lyyriseen esitystapaan, joskaan se ei ole siihen kaikissa kehitysvaiheissaan yltänyt. Näin ajatellen ei ole mahdollista, että runomittainen esitystapa tai tietyn tekstin

”runollisuus” juontaisi juurensa kielestä, joka olisi ollut alkuaan epätäydellinen tai irrationaalinen.

Siirtymä filosofis-proosalliseen kehitysvaiheeseen voidaan Blomqvistin mukaan perustella sillä, että tieteiden määrän lisääntyessä ja niiden eriytyessä toisistaan tarve niiden ylläpitämiseen sekä edelleen kehittämiseen ja soveltamiseen lisääntyi entisestään. Toisaalta valtiollinen hajaannus johti erilaisten säätyjen muodostumiseen, mikä osaltaan selittää myös filosofian synnyn. Varsinaisesti vasta tässä kehitysvaiheessa konkretisoitui historiankirjoituksen ja historian – siis myös kirjallisuus- ja kulttuurihistorian – kehityksen korkeampi ideologinen perusta, jossa historiallisen ja poliittisen perusta saattoivat saumattomasti käydä yksiin. Aatehistorioitsijan mukaan filosofis-proosallisen kehitysvaiheen lopullisena huipentumana voidaan pitää kehitystasetta, jossa kirjallisuus saavuttaa huippunsa filosofian täydellistymisen myötä. Tällöin filosofia on edennyt jo niin pitkälle, että se pystyy muodostamaan kansallisten tieteiden koko järjestelmän. Filosofian saavutettua kyseisen kehitysvaiheen huipun runous muuttaa luonnettaan ja siirtyy objektiivisuudesta subjektiivisuuteen. Lisäksi eepinen runous alkaa sammua, mikä ei kuitenkaan estä lyriikkaa menestymästä ja saavuttamasta olosuhteiden ja aikakausien myötä täydellisyytensä huippua draamarunoudessa, jota Blomqvistin mukaan voidaan täydellä syyllä kutsua myös filosofiseksi runoudeksi. Kyseisestä kypsyyden asteesta kulttuuri ei kuitenkaan enää voi kehittyä pidemmälle, vaan sen ainoa suunta on kohti rappiota. Kirjallisen kulttuurin kehityksessä tästä alkavaa kansojen historian kolmatta vaihetta – kansakunnan varsinaista vanhuuden aikaa – leimaa oppineisuus, jonka ensisijainen tunnusmerkki on se, että kansakunta ei enää tuota mitään merkittävästi uutta kirjallisuutta, vaan ylläpitää ja järjesteele nuoruudessaan ja miehuusiässään keräämiään rikkauksia ja muistelee menneitä. Edellä kuvattu kehitys näkyi selviten kreikkalaisilla, sitä vastoin juutalaiset ja muut idän kansat olivat pysyneet kansallisessa kehityksessään kautta historiansa ensimmäisellä tai toisella kehitystasolla. Blomqvistin kolmivaiheisen mallin kaikki osiot liittyvät tavalla tai toisella kansallisen kulttuurinäkemys ja kansalliskirjallisuuden luomisen edellytyksiin: korkeampaa kansallista kirjallisuutta ei voi olla ilman kansallista filosofiaa, jonka olemassaolo puolestaan tulee mahdolliseksi vain kansallisen uskontokäsityksen kautta.

Tämän tutkimuksen yhtenä keskeisenä tavoitteena oli Blomqvistin väitöskirjan sijoittaminen osaksi kuhnilaista paradigma-konseptiota. *Principio methodi ethnographicaen* paradigmaattisuus saa käyttövoimansa Hegelin ajattelusta. Blomqvistin omaksuma hegeliläinen perusidea yhteiskunnan kehityksestä nojaa ajatukseen, jossa ’maailmanhenki’ ohjaa kansan sivistystä yrityksen ja erehdyksen kautta kohti lopullista täydellisyyttään.

Blomqvist uskoi Hegelin tavoin, että järkemme voi käsittää todellisuutta, koska järki on todellisuus tai toisin sanoen koska ymmärrettävä on todellista ja koska todellisuus ja järki ovat identtisiä. Hegelin dialektis-spekulatiivisen filosofian ansioksi täytynee lukea myös se, että Blomqvistin teos tukee ajatusta filosofisesta yhtenäisyydestä, jossa subjekti ja objekti käyvät saumattomasti yksiin, mutta tämä ei ole Blomqvistilla kovin selkeästi eksplikoituna. Sitä vastoin teoksessa voidaan havaita tietty teleologinen painotus: Blomqvistin esittämän menetelmän tarkoituksena oli saavuttaa kirjallisuushistoriallisen tutkimuksen täydellinen ja aukoton geneerinen hallinta, jonka perimmäisenä pyrkimyksenä tuli olla historian merkityksen ymmärtäminen. Aatehistorioitsijan esittämä etnografinen metodi noudattaa Kuhnin käsitystä paradigmaattisuudesta siinä, että se kykenee luomaan selvän teoreettisen käsityksen kirjallisuushistorian tutkimuksen ja kirjoittamisen edellytyksistä. Metodia voidaan pitää paradigmaattisena myös ja ennen kaikkea siitä syystä, että se hyväksyy Hegelin idealistis-dialektisen maailmankuvan ja sen luomat metafysiset taustaoletukset tiedekäsityksensä epistemologisiksi ja ontologisiksi rakennusaineiksi. Paradigmaattisuuden kannalta Blomqvistin väitöskirjan suurin puute on siinä, ettei se pyri soveltamaan esittämäänsä metodia käytännön tutkimustilanteisiin eli toisin sanoen se ei eksplisiittisesti juuri kykene osoittamaan, millaisia kirjallisuushistorian paradigmaattiset tutkimuskohteet ovat. Varsinkin viittaukset Suomen kirjallisuuteen jäävät kokonaan puuttumaan, mikä luo käsityksen siitä, ettei Blomqvist pitänyt Suomen – tuolloin vielä lukumäärältään vähäistä – kansallista kirjallisuutta juuri missään arvossa.

Sidoksisuus 1800-luvun alun maailmankuvaan ja sen ideologisiin perusteisiin rajoitti Blomqvistin muotoileman metodin kykyä tuottaa maailmasta nykikäsitelmänmukaista ”objektiivista” tietoa. *Principio methodi ethnographicae* sisältää sekä sisältönsä että muotonsa puolesta varsin voimakkaasti tulkitun historiakonseption, jossa ’henki’ saa tavallaan liian suuren painoarvon kaunokirjallisen elämän muodostajana. Tällöin metodi ei juuri anna tilaa kirjalliselle assosiaatiolle, intuitiolle tai mielikuvituksen vapaalle leikille. Taidekirjallisuus maailmanhengen yhtenä ilmentäjänä kulkee vääjäämättä kohti lopullista täydellistymistään. Disputaation ideologinen värityneisyys perustuu teoksen synteettiseen maailmankuvaan: Blomqvist pyrki väitöskirjassaan yhdistämään valistuksen luomat kumoukselliset periaatteet ja Hegeliltä oppimansa objektiivisen, tieteellisen eksaktin maailmankuvan antiikista periytyvään teleologiaan ja ideaoppiin. Teoksen alun uskonnollista kehitysvaihetta leimaa aristoteelinen luonnonjärjestys, joka filosofiseen kehitysvaiheeseen siirryttäessä muuttuu yksilölliseksi hengen vapaudeksi. Näiden ideoiden yhdistäminen oli Blomqvistin vaikein tehtävä eikä *Principio methodi ethnographicae* tässä suhteessa aivan täysin ristiriidatonta teoriaa kyennyt

luomaan. Joka tapauksessa Blomqvistin teoksessaan hahmottelema metodi on pikemminkin deskriptiivinen ja ymmärtävä (*verstehen*) kuin selittävä (*erklären*). Se on kunnianhimoinen kirjallisuushistoriallinen työkalu, joka kertoo, miten kirjallisuus kehittyy, mutta ei oikeastaan perustele sitä, miksi näin tapahtuu. Humanististen tieteiden ja yhteiskuntatieteiden yleistyksset ovat luonteeltaan probabilistisia eli ne pätevät vain tietyllä todennäköisyydellä. Nykyisyydestä katsoen näyttää selvältä, että Hegelin idealistiseen optimismiin perustunut teoria, jossa 'henki' vääjäämättä kuljettaa kansallista kehitystä kohti sen lopullista täyttymystä, on aivan liian deterministinen ansaitakseen paikkansa tieteellisten menetelmien kaanonissa. Tiukasta rationalismistaan ja objektiivisuuspyrkimyksistään huolimatta Blomqvistin väitöskirja sisältää joukon teesejä, jotka perustuvat kriittisen tieteellisyyden sijaan lähinnä esteettisiin ja subjektiivisiin arvoperusteisiin.

Principio methodi ethnographicae edustaa kantaa, jossa korostuu pikemminkin pluralismiin kuin monismiin sitoutunut metodinen näkökulma: Blomqvist tuntui ajattelevan varsin nykyaikaisesti, että päästäkseen tieteellisessä tarkastelussa lähemmäksi yleistä kirjallisuushistoriallista esitystapaa ja saavuttaakseen kirjallisuushistorian syvimmän tason historioitsijan tuli käyttää työskentelyssään ainakin kahta toisistaan poikkeavaa tieteellistä metodia. Kaiken kirjallisuushistoriallisen esittämisen lähtökohtana tuli olla etnografinen menetelmä, johon laajemman kirjallisuushistoriallisen näkökulman aikaansaamiseksi tuli yhdistää ennen kaikkea biografinen ja teknologinen metodi. Blomqvistin induktiivinen menetelmä on hyvin selvillä omasta historiallisuudestaan, minkä lisäksi se on varsin selitysvoimainen mitä tulee kirjallisuushistorian periodisointeihin sekä kirjallisuuden kielellisen ja kulttuurisen muotoutumisen ehtoihin. Blomqvistin mukaan kirjallisuushistoriassa tulee huomioida yksittäisten kirjailijoiden sosio-kulttuurinen tausta, koulutus ja muu yhteiskunnallinen elämä osana kirjailijakuvan muodostamista, mutta aatehistorioitsija ei anna tästä kovin tarkkoja esimerkkejä, mistä syystä mallin toimivuutta on käytännössä mahdoton arvioida. Antiikin klassista kautta ihmiskunnan korkeimpana saavutuksena pitänyt Blomqvist analysoi teoksessaan ensisijaisesti kreikkalaista ja roomalaista kulttuuria ja kirjallisuutta. Jossain määrin sama ylevyydentaju pätee myös hänen lukuisiin kirjallisuushistorian luentoihin – vaikka niissä näkökulma sekä kulttuurialueiden että kirjailijanimien suhteen on hämmästyttävän laaja. Suomen kirjallisuuden asemaa hän sitä vastoin pohti luentojensa aikana vain kerran. Tuolloin vastanimettynä aatehistorian professorina hän tyytyi toteamaan, ettei Suomelle ollut varattu juuri minkäänlaista asemaa maailmanhistorian kehityskulussa. *Kalevalaa* hän piti jossain määrin mielenkiintoisena teoksena, mutta katsoi sen olevan muotonsa puolesta liian heterogeeninen ansaitakseen arvostusta homeerisen tradition jatkajana.

Mikäli Blomqvistia itseään olisi pyydetty suhteuttamaan Suomen kirjallisuus luomaansa kolmivaiheiseen malliin, epäilemättä hän olisi ollut pakotettu sijoittamaan sen mallinsa ensimmäiselle eli uskonnollis-runolliselle kehitystasolle.

Pohdittaessa Blomqvistin esittämän metodin suhdetta tieteelliseen realismiin näyttäisi ilmeiseltä, että menetelmän ytimessä ulkoinen todellisuus ei ohjaa tieteellistä faktanmuodostusta. Blomqvist toki joutuu jossain määrin pakostakin korostamaan empirismiä osana kirjallisuushistorian rakentumista, mutta tästä huolimatta teoksessa painottuu voimakas idealismi, joka ei viittaa tieteellisen realismin metafyyssiseen teesiin eli ajatukseen siitä, että olisi olemassa mielestä riippumaton todellisuus, jolla olisi tietty objektiivinen rakenne. Tämän disputaatiossa eksplikoidun idean ohella Blomqvistin esittämä teoria näyttäisi tukevan episteemistä teesiä, koska se pyrkii ainakin implisiittisesti sanomaan, että menestykselliset tieteelliset teoriat ovat hyvin konfirmoituja ja likiarvoisesti tosia kuvauksia maailmasta. Yhtä kaikki, johtuen *Principio methodi ethnographicaen* induktiivisesta luonteesta se ei ole kovin helposti redusoitavissa sen enempää rationalismia korostavaan logisismiin kuin empiriaa korostavaan materialismiin ja sen luonnontieteellis-mekanistisiin käsityksiin. Aivan yhtä lailla olisi oikein sanoa, että disputaatio puolustaa metodologista individualismia, koska sen mukaan kirjallisuushistoria olisi redusoitavissa psykologiaan eli käsitykseen siitä, että yhteiskunnalliset ryhmät ja instituutiot ovat aina lopulta yksittäisistä ihmisistä ja heidän intentionaalisesta toiminnastaan koostuvia muodosteita. Pohjimmiltaan tällaiset yleiset reduktionistiset mallit ovat aina kiistanalaisia metafyyssisiä oletuksia, joita on tieteellisesti lähes mahdoton osoittaa oikeiksi (tai vääriksi).

Tieteenfilosofisen tarkastelun ohella tutkimuksen tavoitteena oli Blomqvistin ja Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsitysten keskinäinen vertailu, johon lähtökohdan tarjosi Snellmanin *Spanska Fluganiin* kirjoittama arvostelu *Principio methodi ethnographicaesta*. Snellmanin mukaan Blomqvist sortui aloittelijamaiseen virheeseen jo väitöskirjansa johdannossa, koska tekijä ei ollut nähnyt riittävästi vaivaa tutkimusongelman rajaamiseksi. Kansallisfilosofin mukaan Blomqvistin kirjoittama alkulause sopisi johdannoksi miltei mihin tahansa teokseen, paitsi siihen, mihin se on kirjoitettu. Snellman piti Blomqvistin pohdintaa kielen alkuperästä ja eri kielten sisäisestä yhteydestä vähintäänkin kummallisena, mutta kohdisti varsinaista kovempaa kritiikkiä Blomqvistin väitöskirjan lähdeviitteiden sisältöön ja merkitsemistapaan. Toisaalta käsitys 'kansan' ja 'kansallisuuden' suhteesta teoksessa esitettyihin kehitysvaiheisiin jäi Snellmanin mukaan puutteelliseksi, samoin kuin itse 'kansallisuuden' ja 'kansakunnan' käsitteet.

Blomqvistin 'kansallisen' pohjaksi tarjoama näkemys perustui oletukseen, ettei ole olemassa yhtään todellista taitoa, joka ei samalla olisi kansanomaisen. Esimerkiksi taiteelle on tunnusomaista, että se liikuttaa aidosti ihmismielen inhimillisiä tunteja. Tähän perustaen myös uskonnon on Blomqvistin mukaan täytynyt olla kaikissa muodoissaan alkuaan kansanomaista. Snellman sitä vastoin ei pitänyt kirkon tai uskonnon asemaa kansalliskäsityksen muotoutumisessa merkittävänä. Snellmanin kovin kritiikki kohdistui luterilaista kirkkoa kohtaan, joka ei hänen mukaansa enää 1800-luvun puolivälissä kyennyt tyydyttämään kansan henkisiä tarpeita yhtä hyvin kuin aikaisemmin. Blomqvistin kannasta poiketen Snellman ajatteli, että tieteen kirkonvastaista reaktiota tuli perustellusti pitää yhtenä osoituksena siitä, että luterilaisen kirkon vaikutus kirjalliseen sivistyneistöön oli vähentynyt. Snellmanin mukaan papisto ei enää 1840-luvulla ollut ainoa tai edes merkittävin älyllisen sivistyksen hallussapitäjä ja välittäjä Suomessa – huolimatta siitä, että sen toiminta rahvaan sivistämiseksi jatkui yhä suhteellisen laajana. Kansallisfilosofi kritisoi lehtiartikkeleissaan voimakkaasti myös pietismiä ja muita vastaavia uskonnollisia liikkeitä, joiden suosion kasvu kansan parissa ei ollut omiaan lisäämään kansallista yhtenäisyyttä maassamme.

Blomqvistin uskontokäsityksessä ei ollut kysymys minkäänlaisesta ”positiivisesta” uskonnosta (tai ilmoitususkonnosta), vaan uskonnosta yleensä eli niin sanotusta luonnollisesta uskonnosta, joka järjen synnyttämänä ilmentymänä muodosti kehityksensä primitiivisimmässä alkuvaiheessa perustan kaikille kansanomaisille tieteille. Aatehistorioitsija uskoi, että renessanssin ja uuden ajan humanismi sekä niitä seurannut opillinen sivistys perustuivat tähän luonnollisen uskonnon eetokseen. Toisaalta kristinuskolla oli osuutensa myös valtiollisen vapauden synnyssä sekä siinä, että kyseinen vapaus yhä edelleen saattoi lisääntyä maailmassa. Lopulta kristinusko opetti, että hengen vapaus on ihmisluonnon perusta. Kaiken kaikkiaan uskonnon ja kirkon asema kulttuurin osana näyttäytyi Blomqvistille ja Snellmanille erilaisena: siinä missä Blomqvist korosti yhtäältä kirkon merkitystä sivistyksen levittäjänä ja toisaalta uskonnon merkitystä kaikenlaisen inhimillisen tiedon ja tietämiskyvyn ensisijaisena alkuunpanijana, esitti Snellman kärkevää kritiikkiä ennen kaikkea institutionaalista kirkkoa, mutta jossain määrin myös uskontoa ja sen teologiaa kohtaan. Hengenenelämän muotoja tarkastellessaan Snellmanilla tuntui olevan pakonomainen tarve korostaa muinaissuomalaisten ”rationaalista” uskontokäsitystä, joka olennaisesti liittäisi heidät osaksi suuria uskonnollisia perinteitä. Erityisen ongelmallisena voidaan pitää Snellmanin käsitystä siitä, että muinaissuomalaisilla olisi jo ollut luonnonpalvonnan ylittäviä monoteistisiä käsityksiä. Tämä kanta oli kuitenkin välttämätön Snellmanin kansansivistykselliselle ohjelmalle, jonka puitteissa hän pyrki liittämään Suomen kulttuurin ja kansalliskirjallisuuden osaksi eurooppalaista

kulttuuriperintöä, mikä näkyi erityisesti hänen *Kalevala*-tulkinnoissaan: kytkemällä muinaissuomalaisten uskonnolliset tavat antiikin kreikkalaisten yhteyteen kansallisfilosofi pyrki osoittamaan edellytykset sille, että korkeampi sivistys ja sen myötä syntyvä kansalliskirjallisuus olivat mahdollisia myös Suomessa. Snellmanista poiketen Blomqvist puolestaan katsoi, ettei *Kalevala* edustanut uskonnollisesti tai muutenkaan sellaista korkeakulttuuria, joka voisi sitoa suomalaiset muun Euroopan yhteyteen.

Tutkimuksen toisena kansalliseen liittyvänä ongelmana oli tarkastella 'kansan' käsitteen ja kansalliskielen muotoutumista Blomqvistilla ja Snellmanilla. Nimityksellä 'kansakunta' Blomqvist ymmärsi suurta ihmisyyhteisöä, jolla on yhteinen alkuperä ja sama kieli ja joka on sisäisesti vapaa. Tällöin 'kansakunta' merkitsi hänelle likipitään samaa kuin sanat 'kansa' ja 'kansanheimo'. Herderin tapaan Blomqvist erotti 'kansan' käsitteestä 'väkijoukko', jolla hän ymmärsi ihmisjoukkoa yleensä tai kansan syviä rivejä. Yksittäisten ihmisten tai kansojen perusluonne ei säilynyt historian kulussa aina samana. Samalla tavoin kuin yksittäisen ihmisen perusluonne muuttui ja kehittyi eri ikäkausina, niin myös kokonaisen kansan perusluonne eli kansallisuus muuttui välttämättä kansan eri kehitysvaiheissa. Blomqvist piti kansan perusluonnetta eli kansallisuutta keskeisimpänä kansoja toisistaan erottavana tunnuspiirteenä, mutta korosti samalla sitä, että kansallisuudelta ei tähän syyhyn vedoten tullut vaatia ehdotonta staattisuutta. Aatehistorioitsijalla oli tarve tehdä ero kansan todellisen olemassaolon ja kansan käsitteen välille. Huolimatta siitä, tarkasteltiin kansallista pysyvänä vai historiallisesti muuttuvana kategoriana, kummassakin tapauksessa kansallisuuskäsitteen tuli pysyä yhtenä ja samana eli toisin sanoen tarkoin määrättyä kansakunnan idean ilmentymänä. Blomqvist tuli liittäneeksi kansallisuuden käsitteeseen oletuksen kansasta ihanteena, mutta painotti samalla, että ilmaisu ei ilmentänyt minkäänlaista käsitteellistä abstraktiota, vaan pikemminkin sen pyrkimyksenä oli kuvata todellisen luonnon elävää ihannetilaa. Näin ollen kansallisuus tarkoitti vain ja ainoastaan kansakunnan elämää, joka muodosti oman itsensä idean: se pysyi aina yhtenä ja samana, vaikka sen muodot suuressa määrin vaihtelivat historiallisten aikakausien mukaan.

Snellmanille tuotti vaikeuksia hyväksyä Blomqvistin "konkreettinen" kansallisuuskäsitys. Kansallisfilosofi painotti useassa artikkelissaan, että kansallinen on ennen kaikkea käsitteen alan mukainen laadullinen, ei määrällinen ilmaus. Tämä kahtiajako on nähtävissä myös Blomqvistin ja Snellmanin kansalliskielen kehitystä koskevissa mielipiteissä. Blomqvistin idea kansalliskielen kehityksestä perustui oletukseen, jossa kieli olisi alkujaan yksi ja sama, minkä jälkeen se eriytyisi ja muodostaisi erilaisia kielellisiä yhteisöjä, murteita ja kielialueita. Snellmanin mukaan taas kielen kehityssuunta oli juuri päinvastainen eli kansankieli saattoi

muodostua vain erilaisten olemassa olevien murteiden synteeseinä. Tarkastellessaan kansalliskielen kehitystä Snellman pohti sitä, miten murteiden määrä vaikutti kielen mahdollisuuksiin kehittyä kirjakieleksi. Vaikka murteet erosivat toisistaan sekä ääntämisen että oikeinkirjoituksen suhteen, murteiden paljous ei kuitenkaan muodostanut hänen mukaansa varsinaista ongelmaa kirjakielen kehitykselle, vaan pikemminkin päinvastoin, ilmausten moninaisuutta tuli pitää kielen rikkautena, jota ei saanut hävittää kielestä. Snellmanin kielikäsitteet palveli ensisijaisesti kansalliskirjallisuuden tuotantoa takaamalla suomen kielelle historialliset lähtökohdat muodostua korkeakulttuurin kieleksi. Snellman halusi nähdä suomen kielen murteilla ja kreikan kielen murteilla yhtäläisen kehityksellisen lähtökohdan. Sekä kieli että kansallisuus olivat historiallisesti muuttuvia kategorioita. Siinä missä Blomqvist ei katsonut Suomella olevan juuri minkäänlaista sijaa maailmanhistoriassa, pyrki Snellman puolestaan todistamaan, että kansallisuus ja kansallinen saattoivat kasvaa ja kehittyä vain silloin, kun kansa tietoisena omasta historiallisesta asemastaan otti ohjat omiin käsiinsä ja pyrki itse kehittämään omaa kansankielistä kulttuuriaan suhteessa muihin kansalliskulttuureihin. Tässä mielessä Blomqvistin ”staattinen” malli ja Snellmanin aktiiviseen toimintaan ja kansan itsetietoisuuteen perustuva malli poikkesivat merkittävästi toisistaan.

Tutkimuksen komparatiivisen osion kolmantena tehtävänä oli verrata toisiinsa Blomqvistin ja Snellmanin käsityksiä kansalliskirjallisuuden lajeista. Snellmanin mukaan Blomqvistin väitöskirjan perusteella ei ollut mahdollista ratkaista kaunokirjallisuuden ja tiedekirjallisuuden välillä vallitsevaa laadullista eroa. Ongelma koski ennen kaikkea kansalliskirjallisuuden sisällytettäviä lajeja: Snellmanin mukaan *Principio methodi ethnographicae* ei pystynyt ratkaisemaan sitä, kumpaan luokkaan – kansalliskirjallisuuteen vai tieteeseen – esimerkiksi historiankirjoitus tulisi lukea. Teologian kansallisfilosofi päätteli kuuluvan runolliseen kauteen ja siten kansalliskirjallisuuteen, mutta Blomqvistin varsinaisten ”filosofisten substanssien” eli luonnonfilosofian ja estetiikan asemaa kansalliskirjallisuuden kaanonissa oli Snellmanin mukaan *Principio methodi ethnographicae* perusteella mahdoton ratkaista. Tässä suhteessa Snellmanin kritiikki oli sangen kohtuutonta. Kirjallisuushistorian osalta Blomqvist totesi varsin selvästi, että se kuuluu kansalliskirjallisuuteen ja käsittelee kaikkia niitä kirjallisia aikaansaannoksia ja sanataiteen monumentteja, joissa saattaa ilmetä intellektuaalisen elämän keskeisimmät tyylipiirteet ja kansallisen hengen todellinen eetos. Toisaalta puhetta ja kieltä ajattelun välttämättömänä ja luontaisena muotona hyödyntävä runous kuuluu päivän selvästi kirjallisuushistorian piiriin. Sitä vastoin taas ne tiedon ja taidon lajit, joilla ei ole minkäänlaista yhteyttä puheeseen ja puhuttuun kieleen, tulee sulkea sekä kirjallisuushistorian että kansalliskirjallisuuden ulkopuolelle.

Snellmanin kansalliskirjallisuusmääritelmää on pidetty joka suhteessa parempana kuin Blomqvistin muotoilua. Snellmanin mukaan kansalliskirjallisuuden rajaamiseksi ei näyttänyt olevan muuta luotettavaa perustaa kuin laskea siihen kuuluvaksi kaikki se, mikä jollain tavalla ilmaisee Suomen kansakunnalle ominaista henkistä kehitystä ja kulttuurista sivistystä. Tällöin sen ulkopuolelle tulee jättää ainoastaan niin sanotut eksaktit tieteet sekä filologia sikäli kuin sitä ei ole sovellettu historiaan tai muihin ”spekulatiivisiin” tieteisiin. Samoin matematiikan lait ja kaavat sekä luonnontieteelliset havainnot täytyy edellä mainitusta kehityksestä riippumattomina lukea kansalliskirjallisuuden ulkopuolelle. Myöskään puhtaasti muodollista tietoa kansakunnan kielestä eikä toisaalta kansakunnan historiaan liittyviä annaaleja tule lukea kansalliskirjallisuuteen kuuluviksi. Sitä vastoin uskonnollinen tietoisuus, oikeuskäsitteet, käsitykset sekä ihmiskunnan että kansakunnan omasta historiasta sekä runoilijoiden tapa tuntea ja ajatella kehittyvät jokaisella kansakunnalla yksilöllisesti ja ilmaisevat yksilöllisyytensä kautta kansakunnan henkistä elämää, mistä syystä kaikki niihin liittyvä kirjallinen tuotanto tulee liittää osaksi kansalliskirjallisuutta. Tämä Snellmanin tuotannossa kautta linjan toistuva näkökulma – toisin kuin aikaisempi tutkimus on halunnut nähdä – tekee kansalliskirjallisuuden ”kaikenkattavuudesta” kyseenalaisen argumentin, sillä useissa kirjoituksissaan kansallisfilosofi painottaa erityisen selvästi kaunokirjallisuuden asemaa kansalliskirjallisuuden perustana.

Snellmanin kritiikistä huolimatta Blomqvistin käsitystä kansalliskirjallisuuteen sisällytettävistä lajeista ei voida pitää epämääräisenä tai sekavana. Aatehistorioitsija tuo väitöskirjassaan *a fortiori* esiin sen, että filosofia käsitteen laajassa merkityksessä on täydellä syyllä laskettava kuuluvaksi humanistisiin tieteisiin, koska filosofiassa voidaan humanististen tieteiden tavoin nähdä varsin selväpiirteisesti kansallisuuden ja kansallisen ajattelun vaikutukset. Väitöskirjassaan Blomqvist määrittelee tarkasti myös oppineisuuteen sisältyvät systemaattiset, eksaktit erillistieteet kuten tähtitieteen ja kemian, joita ei voida laskea kansalliskirjallisuuteen kuuluviksi. Opilliset tieteet – eli varsinaiset eksaktit tieteet – näet etäännyvät kansallisuudesta yhtäältä sisällöltään ja tieteelliseltä metodiltaan ja toisaalta kieleltään ja käsitteistöltään. Tieteellisille lähestymistavoille on ominaista, että ne kehittävät omia tarpeitaan varten oman esitystapansa ja teknisen kielensä. Blomqvist osoittaa kyseisen erottelun täysin eksplisiittisesti *Principio methodi ethnographicaen* sivuilla ja painottaa, että kansalliskirjallisuus käsittää kaikki ne lajit ja kirjalliset tuotteet, jotka ovat peräisin uskonnollis-runolliselta tai filosofis-proosalliselta aikakaudelta ja joiden huippuna voidaan pitää kansallista filosofiaa. Laajemmassa mielessä kaikki kotimaisella kielellä kirjoitetut teokset tulisi lukea kansalliskirjallisuuteen kuuluvaksi, mikä tarkoittaa myös kaikkien puhtaasti tieteellisten kansankielellä laadittujen teosten sisällyttämistä mukaan kansalliskirjallisuuteen.

Tähän käsitykseen sisältyy kuitenkin varsin hyvin perusteltu rajoitus: koska luonnontieteelle ja muille eksakteille tieteille on tunnusomaista lisääntyvä pyrkimys universaalisuuteen, on periaatteessa sopivampaa, että tieteenhistoria tulee käsitellyksi erikseen omana kokonaisuutenaan ja sen yltä riisutaan kansalliseen esitystapaan liittyvät erityisvaatimukset.

Blomqvist tuo teoksessaan varsin selvästi esiin sen, että tieteiden universaalius on perimmäiseltä luonteeltaan teoreettista tai pikemminkin abstraktia, mistä syystä puhtaasti tieteellisiä teoksia ei tule koskaan pitää humanistiseen kirjallisuuteen kuuluvina. Myös siinä tapauksessa, että nämä tiedeteokset olisi laadittu kansankielellä – mitä aatehistorioitsija ei pidä lainkaan tarpeellisenä tai aina edes hyödyllisenä – kyseisiä teoksia ei tule pelkän kielen valinnan vuoksi sanoa kansanomaisiksi. Tieteellistä kirjallisuutta ei ole koskaan pyritty suuntaamaan kaikelle kansalle tai suurelle yleisölle, vaan ainoastaan rajalliselle joukolle aiheeseen erikoituneita tiedemiehiä. Blomqvistin arvion mukaan tämä tulee pian näkymään myös siinä, että tieteet kehittävät omia tarkoituksiaan varten itsenäisen tiedekielensä ja siihen sisältyvän terminologian, jota tavallinen kansa ei ymmärrä, mistä syystä tiedekirjallisuus on selkeästi erotettava kansalliskirjallisuudesta ja käsiteltävä erikseen omana kokonaisuutenaan. Vuosien 1838 ja 1846 välisenä aikana Blomqvistin ajattelussa ehti tapahtua jonkinasteinen muutos. Tämä voidaan havaita tarkastelemalla aatehistorioitsijan estetiikanluentoja, jotka tarjoavat *Principio methodi ethnographicaeta* kattavamman kuvan taiteen historiallisista kehityskausista ja niiden keskinäisistä suhteista, minkä lisäksi luentojen uutuuksiin kuului Aristoteleen runoudenteorian merkittävimpien osien esittely. Vasta estetiikanlentojensa aikana Blomqvist saattoi tarkastella laajemmin sekä Aristoteleen runousopin ideoita eepisen runouden ja draamarunouden ominaislaadusta että Hegelin taiteenfilosofian 'Kunstform'-käsitettä ja oppijärjestelmän muita keskeisiä ominaisuuksia. Toisaalta Blomqvist halusi uudistaa taidehistorian klassiseksi muodostunutta periodisointia ja arvosteli vuosien 1844 – 1846 luennoilla Hegeliltä peräisin olevaa kolmiportaista mallia toteamalla sen korostavan liiaksi taiteen kehityksen biologis-syklistä eetosta, jonka mukaan taide kasvaa, kehittyy, kukoistaa ja kuolee tiettyjen determinististen ehtojen mukaisesti. Ensisijaisesti Blomqvistin taiteenfilosofia perustui kuitenkin antiikista periytyvään *mimesis*-käsitykseen sekä Hegelin ajatukseen kaiken takana olevasta absoluutista. Yllättävän paljon hän painotti taiteen funktiona juuri klassismista välittyvää luonnonjäljittelyn ideaa, mutta sivuutti lähes kokonaan Immanuel Kantin käsitykset taidetuotantoon liittyvän luovuuden ja ”nerouden” merkityksestä.

Blomqvistin ja Snellmanin ajattelussa voidaan nähdä selviä vastaavuuksia sen suhteen, millaisia lajeja kansalliskirjallisuuteen tuli sisällyttää. Tässä suhteessa Snellmanin kansalliskirjallisuuskäsitteen muotoilu ei ole yhtään sen ”parempi” tai ”kattavampi” kuin

Blomqvistin määritelmä. Snellmaniin verrattuna Blomqvistia voi kuitenkin pitää konservatiivisena ajattelijana, humanistina ja romantikkona, jonka perimmäisenä tarkoituksena oli palauttaa kirjallisen kulttuurin ja taide-elämän perusta antiikin esikuviin ja käsitykseen luonnon ja taiteen esteettisestä vuorovaikutuksesta. Vielä uudella ajalla Euroopassa jonkin verran kannatusta saanut ajatus taiteen mimeettisyydestä ja yhteydestä luontoon oli puolestaan jossain määrin vieras Snellmanille, joka korosti tuotannossaan Suomen kansallista oikeutta luoda oma yksilöllinen, muista erottuva kirjallinen kulttuuri. Kumpikin ajattelijaksi oli täysin tietoinen siitä, ettei Suomella – ainakaan toistaiseksi – ollut Saksan ja Ruotsin kirjallisuuksiin verrattavaa kansalliskirjallisuutta. Blomqvistin luentomuistiinpanoissa ja kirjeenvaihdossa nähdään selviä viitteitä siitä, että aatehistorioitsija ei uskonut Suomella olevan minkäänlaista tehtävää tai määrättyä roolia maailmanhistoriassa, mikä osaltaan rajoitti myös suomalaisten mahdollisuutta synnyttää ja kehittää omaa kansalliskirjallisuuttaan. Blomqvist ei juuri ottanut kantaa Suomen kirjallisuuden mahdollisuuksiin ilmentää kansallista tuntemistapaa eikä hän innostunut fennomaanien tavoin suomen kielen asemasta hallinnon, uskonnon ja taiteen kielenä. Tässä suhteessa Blomqvist poikkesi huomattavasti niistä kansallisajattelun kannattajista, jotka monissa Euroopan maissa tahoillaan vaativat kansallisen kulttuurin, taiteen ja identiteetin esiinnostamista.

Edellä esitetty ei tarkoita, että Blomqvistin väitöskirja *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universalis adhibendae schediasma* olisi ollut suomalaisen kirjallisuudentutkimuksen kannalta täysin merkityksetön teos. Päinvastoin, Blomqvistin onnistui ensimmäisenä Suomessa siirtää Hegelin historianfilosofinen konseptio osaksi Suomen tieteen kansallisia tarpeita. Tekijä analysoi teoksessaan varsin seikkaperäisesti sen, millaista kirjallisuushistorian tuli olla: se ei tieteellisessä, laajasti oppineessa ja eksaktissa esityksessään saanut unohtaa yksilölliseen, kansalliseen perinteeseen liittyviä piirteitä kuten politiikkaa, filosofiaa ja uskontoa. Teos onnistuu soveltamaan teorianmuodostuksessaan varsin hyvin sitä samaa ajatusta esityksen laajuudesta, jota se vaatii itse kirjallisuushistorian perustaksi. Sen vahvuuksiin voidaan ehdottomasti lukea myös selvä käsitys kansalliskirjallisuuden luonteesta, ilmenemisestä ja syntymahdollisuuksista. Blomqvistin historiallinen merkitys on ennen kaikkea siinä, että hän kirjoitti ja luennoi Suomessa ensimmäisten joukossa estetiikasta ja loi siten sekä laajamittaisilla luennoillaan että varsin moderninoloisella väitöskirjallaan pohjaa ajatukselle kirjallisuuden esteettisestä tulkinnasta. Sekä Blomqvistin estetiikanlentojen että väitöskirjan ansiosta kirjallisuudentutkimus saattoi aloittaa siirtymisensä kirjallisuushistoriallisesta (biografisesta) näkökulmasta selvemmin kohti estetiikkaa ja teosten

muotokohtaista tulkintaa, jota esimerkiksi Snellman ei vielä 1840-luvulla sisällyttänyt kirjalliseen ohjelmaansa.

Lähteet ja kirjallisuus

A. Tutkimuskohde

PME: BLOMQVIST, ALEXANDER (1838): *Principio methodi ethnographicae in historia litteraria universali adhibendae schediasma*. Helsingforsiae: Typis Frenckellianis.

B. Arkistolähteet

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *Blomqvistiana*, Alexander Blomqvist I: Föreläsningar (1.): Inledning till litteraturhistoria och bibliografi. År 1834. Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien. År 1834. Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien. År 1837. Början till föreläsningar öfver allmänna litteraturhistoria. Vårterminen 1837. Coll. 24.7.

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *Blomqvistiana*, Alexander Blomqvist I: Föreläsningar (2.): Föreläsningar öfver litteraturhistorien. År 1835. Grekisk litteraturhistoria. År 1835. Coll. 24.8.

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *Blomqvistiana*, Alexander Blomqvist I: Föreläsningar (3.): Föreläsningar öfver allmänna litteraturhistorien. År 1838 – 1840. Föreläsningar öfver medeltidens litteraturhistoria. År 1838. Om Bibliografi. År 1836 – 1838. Coll. 24.9.

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *Blomqvistiana*, Alexander Blomqvist I: Föreläsningar (4.): Den nyare litteraturens historia. År 1840. Den dramatiska litteraturens historia. År 1843. Poesins historia. År 1843 – 1844. Inledning till litteraturhistoria. År 1846 – 1848. Coll. 24.10.

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *Blomqvistiana*, Alexander Blomqvist I: Föreläsningar (5.): Föreläsningar öfver estetiken. År 1844 – 1846. Föreläsningar öfver den litterära

estetiken. År 1840 – 1842. Inledning till föreläsningar öfver litterära estetiken. År 1841. Coll. 24.11.

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *A. J. Sjögrenin arkisto*: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist. 1823 – 1827. Coll. 209.3.

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *A. J. Sjögrenin arkisto*: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist. 1828 – 1842. Coll. 209.4.

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK): *A. J. Sjögrenin arkisto*: Brev till A. J. Sjögren från Alexander Blomqvist. 1843 – 1848. Coll. 209.5.

C. Painetut lähteet

SNELLMAN, J. V. (1840/1992): Alexander Blomqvist. De principio methodi ethnographicae in historia litteraria universali adhibendae schediasma [Spanska Flugan, sectio penultima 1840]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten II 1840 – 1842*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 4 – 8.

SNELLMAN, J. V. (1844/1994a): Suomi och fosterländska litteraturen [Saima no 1, 4.1.1844]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 3 – 5.

SNELLMAN, J. V. (1844/1994b): Hämmas en nations bildning af en nationallitteratur? [Saima no 2, 11.1.1844]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 5 – 7.

SNELLMAN, J. V. (1844/1994c): Bildningens ståndpunkt i Finland [Saima no 23, 6.6.1844]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 208 – 212.

SNELLMAN, J. V. (1844/1994d): Det enda nödvändiga icke blott för den inhemska litteraturen [Saima no 24, 13.6.1844]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 212 – 215.

SNELLMAN, J. V. (1845/1994e): Finnar och irokeser [Saima no 1, 2.1.1845]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 411 – 415.

SNELLMAN, J. V. (1845/1994f): Hvad nationel bildning är [Saima no 2, 9.1.1845]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 415 – 417.

- SNELLMAN, J. V. (1845/1994g): Om finska språket såsom skriftspråk [Saima no 5, 30.1.1845]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 418 – 420.
- SNELLMAN, J. V. (1845/1994h): Kan ett folks bildning nedsättas derigenom, att dess språk göres till bildningens? [Saima no 6, 6.2.1845]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 420 – 423.
- SNELLMAN, J. V. (1845/1994i): Angående svenska nationallitteraturen I – III [Saima no 21, 22.5.1845; no 22, 29.5.1845; no 23, 5.6.1845]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten IV 1844 – 1845*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 512 – 522.
- SNELLMAN, J. V. (1845/1995): Inhemsk litteratur I – V [Kallavesi no 1, 25.9.1845; no 2, 9.10.1845; no 3, 30.10.1845; no 4, 18.12.1845; no 5, 24.12.1845]. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten V 1845 – 1847*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 37 – 54, 103 – 111.

D. Aikalaiskirjallisuus

- HEGEL, G. W. F. (1837): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In dem Werk *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke: Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Neunter Band: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Dunder und Humblot.
- HEGEL, G. W. F. (1833/1940): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In dem Werk Hoffmeister, Johannes (Hg.), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, Band XV a: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung: System und Geschichte der Philosophie*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- HEGEL, G. W. F. (1835 – 1838/1965): *Ästhetik. Band II*. Herausgegeben von Friedrich Bassenge. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (1837/1978): *Järjen ääni. Hegelin historianfilosofian luentojen johdanto*. Suomentanut Mauri Noro. [Alkuteos: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.] Helsinki: Gaudeamus.
- HEGEL, G. W. F. (1807/1980): *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. In dem Werk Bonsiepen, Wolfgang & Heede, Reinhard (Hg.), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke Band 9: Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- HEGEL, G. W. F. (1821/1987): *Religions-Philosophie*. In dem Werk Jaeschke, Walter (Hg.), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke Band 17: Vorlesungsmanuskripte I (1816 – 1831)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (1827/1989): *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. In dem Werk Bonsiepen, Wolfgang und Lucas, Hans-Christian (Hg.), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke Band 19: Enzyklopädie (1827)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (1831/1995): *Zur Philosophie der Weltgeschichte*. In dem Werk Jaeschke, Walter (Hg.), Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke Band 18: Vorlesungsmanuskripte II (1816 – 1831)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 119 – 214.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED (1772/1964a): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In dem Werk *Herders Werke in fünf Bänden. Zweiter Band*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED (1774/1964b): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. In dem Werk *Herders Werke in fünf Bänden. Zweiter Band*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED (1793 – 1797/1964c): *Briefe zu Beförderung der Humanität*. In dem Werk *Herders Werke in fünf Bänden. Fünfter Band*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED (1784 – 1791/1964d): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In dem Werk *Herders Werke in fünf Bänden. Viertel Band*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED (1781/1964e): *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*. In dem Werk *Herders Werke in fünf Bänden. Dritter Band*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED (1766 – 1767/1985): *Über die neuere deutsche Literatur Fragmente*. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag.
- HERDER, JOHANN GOTTFRIED (1793 – 1797/1995): *Humaanisuus: sana ja käsite*. Suomentanut Kari Väyrynen. Teoksessa Koivisto, Juha & Mäki, Markku & Uusitupa, Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 153 – 159.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH (1798 – 1800/2000): *Runouden lajeista*. Suomentanut Vesa Oittinen. Teoksessa Hökkä, Tuula (toim.), *Oi runous. Romantiikan ja modernismin runouskäsitteitä*. Helsinki: SKS, 39 – 42.

- KANT, IMMANUEL (1781/1938a): *Kritik der reinen Vernunft*. In dem Werk *Immanuel Kants Werke in acht Büchern. Erster Band*. Ausgewählt und mit Einleitung versehen von Dr. Hugo Renner. Berlin: Druck und Verlag von A. Weichert.
- KANT, IMMANUEL (1788/1938b): *Kritik der praktischen Vernunft*. In dem Werk *Immanuel Kants Werke in acht Büchern. Zweiter Band*. Ausgewählt und mit Einleitung versehen von Dr. Hugo Renner. Berlin: Druck und Verlag von A. Weichert.
- KANT, IMMANUEL (1790/1793/1799/1956): *Kritik der Urteilskraft*. Ehemalige Kehrbacksche Ausgabe. Herausgegeben von Dr. Raymund Schmidt. Leipzig: Verlag Philipp Reclam.
- KANT, IMMANUEL (1784/1995): Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? Tarkistettu suomennos Tapani Kaakkurinniemi. Teoksessa Koivisto, Juha & Mäki, Markku & Uusitupa, Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 76 – 86.
- LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM (1780/1995): Ihmiskunnan kasvatus. Suomentanut Markku Mäki. Teoksessa Koivisto, Juha & Mäki, Markku & Uusitupa, Timo (toim.), *Mitä on valistus?* Tampere: Vastapaino, 47 – 69.
- SHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON (1802/1803/1971): Philosophie der Kunst. In dem Werk Lämmert, Eberhard et al. (Hg.), *Romantheorie. Dokumentation ihrer Geschichte in Deutschland 1620 – 1880*. Neue Wissenschaftliche Bibliothek 41 Literaturwissenschaft. Köln – Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 212 – 217.
- SCHLEGEL, FRIEDRICH (1803/1804/1971): Geschichte der europäischen Literatur. In dem Werk Lämmert, Eberhard et al. (Hg.), *Romantheorie. Dokumentation ihrer Geschichte in Deutschland 1620 – 1880*. Neue Wissenschaftliche Bibliothek 41 Literaturwissenschaft. Köln – Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 218 – 219.
- SNELLMAN, J. V. (1842/1993): *Läran om Staten*. I verket Selén, Kari et al. (red.), Snellman, J. V., *Samlade arbeten III 1842 – 1843*. Helsingfors: Statsrådets kansli, 297 – 498.

E. Sekundäärilähteet, teoria- ja tutkimuskirjallisuus sekä muu taustoittava materiaali

- AALTO, PENTTI (1980): *Classical Studies in Finland 1828 – 1918*. The History of Learning and Science in Finland 1828 – 1918 10a. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- AALTO, PENTTI (1987): *Modern Language Studies in Finland 1828 – 1918*. The History of Learning and Science in Finland 1828 – 1918 10c. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

- ADORNO, THEODOR W. (1970/1980): *Ästhetische Theorie*. Herausgegeben von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- BEHLER, ERNST (1966): *Friedrich Schlegel. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- BEHLER, ERNST (1993): *German Romantic literary theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARNAP, RUDOLF (1928/1974): *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- CROMBIE, A. C. (1986): What Is the History of Science? History of European Ideas (vol. 7) 1/1986, 21 – 31.
- EAGLETON, TERRY (1983): *Literary Theory. An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- EICHENSEER, GEORG (1986): *Privateigentum und Freiheitsproblem. Zur Problematisierung und aporetischen Konstruktion des Verhältnisses von bürgerlicher Eigentumsform und individuell-gesellschaftlicher Freiheitsbestimmung innerhalb der klassischen bürgerlichen Rechtsphilosophie am Beispiel Rousseaus und Hegels und ihre kritische Fortführung innerhalb der von Marx eröffneten Perspektive*. Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe -Universität.
- ELIADE, MIRCEA (1952/1991): *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*. Princeton: Princeton University Press.
- ENVALL, MARKKU (1989): Kirjallisuus ja maailmankuva. Teoksessa Manninen, Juha & Envall, Markku & Knuutila, Seppo, *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa. Aate- ja oppihistorian, kirjallisuustieteen ja kulttuuriantropologian näkökulmia*. Oulu: Pohjoinen, 113 – 164.
- FEYERABEND, PAUL (1975/1988): *Against Method*. Revised Edition. London – New York: Verso.
- FISCHER, BERND (1995): *Das Eigene und das Eigentliche: Klopstock, Herder, Fichte, Kleist. Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten*. Philologische Studien und Quellen. Herausgegeben von Hugo Steger und Hartmut Steinecke. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- FOHRMANN, JÜRGEN (1994): Geschichte der deutschen Literaturgeschichtsschreibung zwischen Aufklärung und Kaiserreich. In dem Werk Fohrmann, Jürgen & Voßkamp, Wilhelm (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart und Weimar: Verlag J. B. Metzler, 576 – 604.

- FREGE, GOTTLLOB (1892/1997): Mielestä ja merkityksestä. Suomentanut Tuomo Aho. Teoksessa Raatikainen, Panu (toim.), *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 41 – 56.
- GADAMER, HANS-GEORG (1966/1986a): Mensch und Sprache. In dem Werk Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 146 – 154.
- GADAMER, HANS-GEORG (1970/1986b): Sprache und Verstehen. In dem Werk Gadamer, Hans-Georg, *Gesammelte Werke. Band 2. Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 184 – 198.
- GRONDIN, JEAN (1982): *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. Monographien zur philosophischen Forschung. Begründet von Georgi Schischkoff. Band 215. Königstein: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, Forum Academicum.
- HAAPALA, ARTTO (1996): Esteettinen tieto. Ajatus 53. Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 1996. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 199 – 209.
- HALTTUNEN-SALOSAARI, ELINA (1980): J. V. Snellmanin näkemykset kirjallisuushistoriasta Spanska Flugan -aikakauskirjassa. Teoksessa Viikari, Auli & Launonen, Hannu & Lassila, Pertti (toim.), *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 33*. Helsinki: SKS, 110 – 117.
- HEIDEGGER, MARTIN (1927/1986): *Sein und Zeit*. Sechzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, MARTIN (1946/2000a): Kirje ”humanismista”. Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa Heidegger, Martin, *Kirje ”humanismista” sekä Maailmankuvan aika*. Helsinki: Tutkijaliitto, 51 – 107.
- HEIDEGGER, MARTIN (1938/2000b): *Maailmankuvan aika*. Suomentanut Markku Lehtinen. Teoksessa Heidegger, Martin, *Kirje ”humanismista” sekä Maailmankuvan aika*. Helsinki: Tutkijaliitto, 9 – 50.
- HELENIUS, TIMO (2003): Kieli olemisen kuvastimena – kielen monimerkityksisyyden haaste. Teoksessa Helenius, Timo & Koistinen, Timo & Pihlström, Sami (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Helsinki: WSOY, 242 – 267.
- HEMPEL, CARL G. (1970): *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press.
- HOBBS, THOMAS (1651/1991): *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.

- HOBBSAWM, ERIC (1997): *On history*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- HORKHEIMER, MAX (1937/1991): Traditionaalinen ja kriittinen teoria. Teoksessa Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max & Marcuse, Herbert, *Järjen kritiikki*. Suomentanut ja toimittanut Jussi Kotkavirta. Tampere: Vastapaino, 5 – 58.
- HORKHEIMER, MAX & ADORNO, THEODOR W. (1947/1991): Valistuksen käsite. Teoksessa Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max & Marcuse, Herbert, *Järjen kritiikki*. Suomentanut ja toimittanut Jussi Kotkavirta. Tampere: Vastapaino, 81 – 121.
- HUSSERL, EDMUND (1907/1995): *Fenomenologian idea. Viisi luentoa*. Suomentanut Juha Himanka, Janita Hämäläinen ja Hannu Sivenius. Helsinki: Loki-kirjat.
- HYRKKÄNEN, MARKKU (1993): Historiatieteen ja historianfilosofian suhde. Parannusehdotus. Historiallinen Aikakauskirja 1/1993, 39 – 53.
- HYRKKÄNEN, MARKKU (2002): *Aatehistorian mieli*. Tampere: Vastapaino.
- HÄKLI, ESKO (2003): Blomqvist, Aleksander [hakusana]. Teoksessa Klinge, Matti (toim.), *Suomen kansallisbiografia I: Aaku – Browallius*. Helsinki: SKS.
- IKÄHEIMO, HEIKKI & MARTIKAINEN, OSSI (1997): Hegelin *Phänomenologie des Geistes* ja sen johdanto. Niin & näin 2/1997, 6 – 9.
- JAUB, HANS ROBERT (1970): *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- JAUB, HANS ROBERT (1977): *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- KARHU, EINO (1979): *Suomen kirjallisuus runonlaulajista 1800-luvun loppuun. Osa I*. Helsinki: Kansankulttuuri.
- KARKAMA, PERTTI (1974): *Metodi ja maailmankatsomus. Kirjallisuudentutkimuksen suuntaviivoja*. Oulu: Pohjoinen.
- KARKAMA, PERTTI (1989): *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*. Suomi 144. Helsinki: SKS.
- KARKAMA, PERTTI (2006): Herderin kieliteoria ja sen jälkiä Suomessa. Teoksessa Ollitervo, Sakari & Immonen, Kari (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: SKS, 356 – 393.
- KIIKERI, MIKA & YLIKOSKI, PETRI (2004): *Tiede tutkimuskohteena. Filosofinen johdatus tieteentutkimukseen*. Helsinki: Gaudeamus.
- KIRJAVAINEN, HEIKKI (2003): Esittävyys uskonnollisen kielen ongelmana. Teoksessa Helenius, Timo & Koistinen, Timo & Pihlström, Sami (toim.), *Uskonnonfilosofia*. Helsinki: WSOY, 208 – 241.

- KLINGE, MATTI (1989): *Keisarillinen Aleksanterin yliopisto 1808 – 1917. Helsingin yliopisto 1640 – 1990. Toinen osa.* Helsinki: Otava.
- KORHONEN, ANU (2001): Mentaliteetti ja kulttuurihistoria. Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen.* Tietolipas 175. Helsinki: SKS, 40 – 58.
- KOTILA, HEIKKI (2005): Spiritus Dei in naribus meis. Spiritualiteetin käsite aikamme uskonnollisuuden tulkkina. Teologinen Aikakauskirja 3/2005, 195 – 204.
- KOTKAVIRTA, JUSSI (1996): Historian kategoriat. Teoksessa Koskinen, Ismo & Linnell, Petteri & Vuorio, Timo (toim.), *Luonto toisena, toinen luontona. Kirjoituksia Lauri Mehtosen 50-vuotispäivän kunniaksi.* Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 60. Tampere: Tampereen yliopisto, 87 – 94.
- KOTKAVIRTA, JUSSI (2006): Herder ja Hegel. Teoksessa Ollitervo, Sakari & Immonen, Kari (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa.* Helsinki: SKS, 167 – 187.
- KUHN, THOMAS S. (1962/1970): *The Structure of Scientific Revolutions.* Second Edition, Enlarged. Chicago: The University of Chicago Press.
- KÖCHLER, HANS (1974): *Die Subjekt – Objekt – Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus.* Monographien zur philosophischen Forschung. Begründet von Georgi Schischkoff. Band 112. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- LAITINEN, KAI (1984): Sata vuotta kansalliskirjallisuutta. Teoksessa Laitinen, Kai, *Metsästä kaupunkiin. Esseitä ja tutkielmia kirjallisuudesta.* [Alkup. julk. Aika 9/1970.] Helsinki: Otava, 55 – 64.
- LAKATOS, IMRE (1978): *The methodology of scientific research programmes. Philosophical Papers Volume I.* Cambridge: Cambridge University Press.
- LANGEWIESCHE, DIETER (2003): Was heißt 'Erfindung der Nation'? Nationalgeschichte als Artefakt – oder Geschichtsdeutung als Machtkampf. In *Historische Zeitschrift.* Dezember 2003 Band 277 Helf 3. Herausgegeben von Lothar Gall. München: Oldenbourg Verlag, 593 – 617.
- LASSILA, PERTTI (1996): *Geschichte der finnischen Literatur.* Aus dem Finnischen von Stefan Moster. Tübingen und Basel: Francke Verlag.
- LEHIKONEN, ANJA (1998): *Tieteenhistoria. Tieteenhistorian teoreettisista ja metodisista perusteista sekä esimerkkejä tieteiden muutoksista kulttuurisissa yhteyksissä.* Kasvatustieteiden tiedekunnan opetusmonisteita N:o 27. Joensuu: Joensuun yliopisto.

- LEHTONEN, MIKKO (1989): Kulttuuri, kirjoittaminen, historia. Raymond Williamsin kriittinen käsitys kirjallisuuden historiallisuudesta. Teoksessa Saariluoma, Liisa (toim.), *Kirjallisuushistoria tänään. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 43*. Helsinki: SKS, 143 – 153.
- LYYTIKÄINEN, PIRJO (1998): Tekstin historialliset kontekstit. Teoksessa Molarius, Päivi (toim.), *Konteksti – tutkimuksen avainsana? Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 51. Osa I*. Helsinki: SKS, 84 – 88.
- LYYTIKÄINEN, PIRJO (2005): Lajit ja kansallisen kirjoittaminen. Teoksessa Lyytikäinen, Pirjo & Nummi, Jyrki & Koivisto, Päivi (toim.), *Lajit yli rajojen. Suomalaisen kirjallisuuden lajeja*. Tietolipas 207. Helsinki: SKS, 24 – 65.
- LÄMMERT, EBERHARD ET AL. (Hg.) (1971): *Romantheorie. Dokumentation ihrer Geschichte in Deutschland 1620 – 1880*. Neue Wissenschaftliche Bibliothek 41 Literaturwissenschaft. Köln – Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- MANNINEN, JUHA (1986): ”...se voitti itselleen vain sivistyksen voitot” – Suomen hegeliläisyyden perusteemoja. Teoksessa Manninen, Juha & Patoluoto, Ilkka (toim.), *Hyöty, sivistys, kansakunta. Suomalaista aatehistoriaa*. Oulu: Pohjoinen, 111 – 184.
- MANNINEN, JUHA (1989): Tiede, maailmankuva, kulttuuri. Teoksessa Manninen, Juha & Envall, Markku & Knuutila, Seppo, *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa. Aate- ja oppihistorian, kirjallisuustieteen ja kulttuuriantropologian näkökulmia*. Oulu: Pohjoinen, 7 – 112.
- MARCUSE, HERBERT (1932/1989a): *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Herbert Marcuse Schriften Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, HERBERT (1941/1989b): *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Herbert Marcuse Schriften Band 4. Übersetzt von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- MARCUSE, HERBERT (1937/1991): Filosofia ja kriittinen teoria. Teoksessa Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max & Marcuse, Herbert, *Järjen kritiikki*. Suomentanut ja toimittanut Jussi Kotkavirta. Tampere: Vastapaino, 59 – 80.
- MEHTONEN, LAURI & PÖNKÄNEN, MATTI (1988): Tieteen historia ja kritiikki: ajatuksia teemasta. Teoksessa Immonen, Kari (toim.), *Tieteen historia – tieteen kritiikki*. Turun yliopiston historian laitos, julkaisuja n:o 19. Turku: Turun Yliopisto, 16 – 34.
- MIKKOLA, KATI (2006): Suomen kehkeytyminen omaksi itsekseen. Teoksessa Ollitervo, Sakari & Immonen, Kari (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: SKS, 414 – 444.

- NEURATH, OTTO (1932/1933/1997): Protokollalauseet. Suomentanut Risto Vilkkö. Teoksessa Raatikainen, Panu (toim.), *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 95 – 103.
- NIEMI, JUHANI (1991): *Kirjallisuus instituutiona. Johdatus sosiologiseen kirjallisuudentutkimukseen*. Tietolipas 122. Helsinki: SKS.
- NIEMI, JUHANI (1995): Miten kirjallisuusinstituutio Suomessa on syntynyt? Teoksessa Ihonen, Markku & Varpio, Yrjö (toim.), *Helmi simpukka joki. Kirjallisuushistoria tänään*. Tietolipas 137. Helsinki: SKS, 81 – 90.
- NIINILUOTO, ILKKA (1983): *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Helsinki: Otava.
- NIINILUOTO, ILKKA (1984): *Tiede, filosofia ja maailmankatsomus. Filosofisia esseitä tiedosta ja sen arvosta*. Helsinki: Otava.
- NIINILUOTO, ILKKA (1993): Uusien tieteiden synty: kuusi mallia. Teoksessa Haaparanta, Leila & Koskinen, Ismo & Oesch, Erna & Vadén, Tere (toim.), *Malli metodi merkitys. Esseitä Veikko Rantalan 60-vuotispäivän kunniaksi*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 49. Tampere: Tampereen yliopisto, 187 – 197.
- NIINILUOTO, ILKKA (1997): *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Helsinki: Otava.
- NISBET, H. B. (2006): Herder: Kansakunta historiassa. Suomentanut Hanna Meretoja. Teoksessa Ollitervo, Sakari & Immonen, Kari (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: SKS, 90 – 113.
- NUMMI, JYRKI (1997): Se ainoa tarpeellinen. Lyhyt johdatus kansalliskirjallisuuteen. Teoksessa Molarius, Päivi (toim.), *Kansallista / kansainvälistä. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 50. Osa II*. Helsinki: SKS, 9 – 55.
- PEIRCE, C. S. (1867 – 1910/2001): *Johdatus tieteen logiikkaan. Ja muita kirjoituksia*. Valinnut ja suomentanut Markus Lång. Tampere: Vastapaino.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2001): *Usko, järki ja ihminen. Uskonnonfilosofisia esseitä*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- PIHLSTRÖM, SAMI (2005): A pragmatic critique of three kinds of religious naturalism. *Method & Theory in the Study of Religion* (vol. 17) 3/2005, 177 – 218.
- PIPPING, HUGO E. (1971): *Alexander Blomqvist och Finlands allmänna tidning*. I verket Torsten Steinby (red.), *Historiska och litteraturhistoriska studier 46*. Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland förlag, 76 – 172.

- PLATON (n. 390 eaa./1972): *Valtio*. Suomentanut ja selityksillä varustanut O. E. Tudeer. Johdannon laatinut ja painoon toimittanut L. O. TH. Tudeer. Toinen painos. Helsinki: Otava.
- POPPER, KARL R. (1963): *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN (1948/1980a): On what there is. In the Work Quine, Willard van Orman, *From a logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*. Second Edition, Revised. Cambridge & London: Harvard University Press, 1 – 19.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN (1951/1980b): Two dogmas of empiricism. In the Work Quine, Willard van Orman, *From a logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*. Second Edition, Revised. Cambridge & London: Harvard University Press, 20 – 46.
- RAATIKAINEN, PANU (1997): Ajattelu, kieli ja merkitys – näkökumia nykyajan filosofian avaintemoihin. Teoksessa Raatikainen, Panu (toim.), *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 9 – 40.
- RANTALA, HELI (2006): J. V. Snellmanin historiakäsityksen herderiläisistä piirteistä. Teoksessa Ollitervo, Sakari & Immonen, Kari (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: SKS, 394 – 413.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES (1762/1997): *Yhteiskuntasopimuksesta. Eli valtio-oikeuden johtavat aatteet*. Suomentanut ja johdannolla varustanut J. V. Lehtonen. Hämeenlinna: Karisto.
- RUSSELL, BERTRAND (1905/1997): Viittaamisesta. Suomentanut Anssi Korhonen. Teoksessa Raatikainen, Panu (toim.), *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 57 – 69.
- SAARELA, PEKKA (1989): Taide ja ihanne. Teoksessa Manninen, Juha & Aho, Jouko (toim.), *Minerva. Aate- ja oppihistorian vuosikirja 1*. Oulu: Oulun yliopisto, 162 – 189.
- SAARILUOMA, LIISA (1989): Kirjallisuushistoria ja kirjallisuuden teoria. Teoksessa Saariluoma, Liisa (toim.), *Kirjallisuushistoria tänään. Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 43*. Helsinki: SKS, 49 – 65.
- SAARILUOMA, LIISA (2006): Herderin kulttuurin tutkimuksen menetelmä. Teoksessa Ollitervo, Sakari & Immonen, Kari (toim.), *Herder, Suomi, Eurooppa*. Helsinki: SKS, 188 – 215.
- SALONEN, TOIVO (2001): *Tieteenfilosofia*. Lapin yliopiston menetelmätieteellisiä tutkimuksia 1, Filosofia. Rovaniemi: Lapin yliopisto, Menetelmätieteiden laitos.

- SIHVO, HANNES (1971): Alexander Blomqvist ja kansalliskirjallisuus. Teoksessa Hallikainen, Pertti (toim.), *Kirjallisuudentutkijan Seuran vuosikirja 25. Juhlakirja Väinö Kaukosen täyttäessä 60 vuotta 18. III 1971*. Helsinki: SKS, 184 – 196.
- SIHVOLA, JUHA (2005): Historiallisen tiedon kasvu ja edistys. Teoksessa Meurman-Solin, Anneli & Pyysiäinen, Ilkka (toim.), *Ihmistieteet tänään*. Helsinki: Gaudeamus, 206 – 224.
- STEGMAIER, WERNER (1997): Henki, Hegel, Nietzsche ja nykyisyys. *Niin & näin* 2/1997, 15 – 21.
- STOERMER, FABIAN (2002): *Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gadamer, Derrida und Hölderlin*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- STÖRIG, HANS JOACHIM (1965): *Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft*. 3., durchgesehene Auflage mit 24 Abbildungen. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: W. Kohlhammer Verlag.
- TARKIAINEN, VILJO (1906): J. V. Snellman kotimaisen kaunokirjallisuuden arvostelijana. Teoksessa *J. V. Snellmanin muisto. Valvojan juhlaulkaisu*. Helsinki: Otava.
- TARSKI, ALFRED (1943/1997): Semanttinen käsitys totuudesta. Suomentanut Janne Hiipakka. Teoksessa Raatikainen, Panu (toim.), *Ajattelu, kieli, merkitys. Analyyttisen filosofian avainkirjoituksia*. Helsinki: Gaudeamus, 104 – 132.
- TENGSTRÖM, JOHAN JAKOB (1817/1818): Om några hinder för Finlands litteratur och cultur I – II. Åbo: Aura.
- TURK, HORST (1982): Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadamer's "Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik". In dem Werk Birus, Hendrik (Hg.), *Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- TYÖRINOJA, REIJO (1991): Systemaattinen teologia ja uskonnollinen kieli. Teologinen Aikakauskirja 3/1991, 199 – 206.
- UBANI, MARTIN (2005): Spirituaalinen maailmasuhde. Spirituaalinen kokeminen Buberin todellisuuskäsityksen valossa. Teologinen Aikakauskirja 4/2005, 321 – 331.
- VARPIO, YRJÖ (1990): *The History of Finnish Literary Criticism 1828 – 1918*. Translated from the Finnish manuscript by Douglas Robinson. *The History of Learning and Science in Finland 1828 – 1918* 15a. Tampere: Societas Scientiarum Fennica.
- VARPIO, YRJÖ (1996): Suomalaisen kirjallisuustieteen esihistoriaa. Teoksessa Varpio, Yrjö (toim.), *Yksi puu, kaksi taivasta. Suomalaisia kirjallisuusväitöskirjoja 1833 – 1847*. Suomi 179. Suomentaneet Teivas Oksala ja Reijo Pitkäranta. Helsinki: SKS, 172 – 192.

- VERRONEN, VELI (1985): Miten esteettisten ja eettisten (ja poliittisten) tekijöiden voitaisiin ajatella vaikuttavan tutkimustradition valintaan: kahden paradigma-konseption tulkintatavan kritiikki. Teoksessa Kaukonen, Erkki & Manninen, Juha & Verronen, Veli (toim.), *Tieteen historia ja tieteen edistymisen*. Suomen Akatemian julkaisuja 2/1985. Helsinki: Suomen Akatemia, 193 – 204.
- WEIMANN, ROBERT (1977): *Literaturgeschichte und Mythologie. Methodologische und historische Studien. Mit einer neuen Einleitung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG (1921/1986): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated from the German by C. K. Ogden. With an Introduction by Bertrand Russell. London and New York: Routledge & Kegan Paul Ltd.