

*Sivistyksestä sivilisaatioon*



TURUN YLIOPISTON JULKAISUJA  
ANNALES UNIVERSITATIS TURKUENSIS

---

*SARJA - SER. C OSA - TOM. 362*

SCRIPTA LINGUA FENNICA EDITA

## SIVISTYKSESTÄ SIVILISAATIOON

KULTTUURIKÄSITYS J. V. SNELLMANIN  
HISTORIAALLISESSA AJATTELUSSA

Heli Rantala

TURUN YLIOPISTO  
UNIVERSITY OF TURKU  
2013

Kannen kuva: Jardins des Tuileries, Pris de la Grande Entrée (1831)

ISBN 978-951-29-5379-0 (PRINT)

ISBN 978-951-29-5380-6 (PDF)

ISSN 0082-6995

Taitto ja kannen suunnittelu: Heli Rantala  
Painosalama Oy, Turku 2013

## KIITOKSET

Tämä tutkimus on ollut tekeillä kauan, lähes kymmenen vuotta. Se on paljon opinnäytteelle, ja elämässäkin se on – ainakin henkilökohtaisesti – kokonainen aikakausi. Snellmanista on kirjoitettu paljon, ja hänen näkemyksensä ovat laajemmin tiedossa kuin monen muun 1800-luvun ajattelijan. Itseni hänen tekstiensä pariin vei kiinnostus hänen ajatteluaan kohtaan, ei jälkimaine tai erilaiset Snellman-tulkinnat. Jos olisin 2000-luvun alussa ensimmäistä Snellman-aiheista seminaarityötä tehdessäni tiennyt, miten runsaasti tästä on jo kirjoitettu, olisin luultavasti vaihtanut aihetta. Laatiessani ensimmäisiä hahmotelmia väitöstutkimukseni teemasta tuoreena maisterina vuonna 2003 en myöskään osannut aavistaa, miten paljon uusia julkaisuja ilmestyisi hänen juhluvuotensa aikana vuonna 2006. Tutkimusprosessin aikana olen usein joutunut pohtimaan omaa positiotani Snellman-tulkitsijoiden joukossa. Mitä uutta tämä tutkimus tuo jo niin moninaiseen tutkimuskenttään? Vastaukseni ei ole nerokas tai uusi: kyse on näkökulmasta.

Työn valmistuttua minulla on ilo kiittää useita henkilöitä, jotka ovat vaikuttaneet tutkimukseeni suoraan tai välillisesti. Kiitokset ensinnäkin koko kulttuurihistorian oppiaineen työyhteisölle; kanssanne on ilo työskennellä. Professori Kari Immonen auttoi minut aikanaan jatko-opintojen alkuun, kiitos tästä. Myöhemmin ohjaajakseni vaihtui professori Hannu Salmi, jota kiitän paitsi käsikirjoitukseni kommentoinnista, myös monenmoisesta muusta avusta sekä tieteentekijän esimerkkinä olemisesta. Suuret kiitokset myös dosentti Anne Ollilalle sekä hänen vetämälleen uusimman ajan tutkimusryhmälle, jossa olen voinut esittää lukuisia luonnoksia työni eri osista tutkimuksen alkuvaiheista lähtien. Sakari Ollitervolle olen syvästi kiitollinen monesta asiasta; hän on ollut vuosien varrella opettaja, ohjaaja, mentori ja kollega. Kiitos tekstieni viisaasta kommentoinnista, moninaisista kirjallisuusvinkeistä ja vaikeista kysymyksistä sekä erilaisista lukupiireistä ja kirjahankkeista, joissa olemme työskennelleet yhdessä. Janne Tunturi on ollut suureksi avuksi tutkimuksen loppuunsaattamisessa ja myös oman tutkimusperspektiivin laajentamisessa – kiitos kannustuksesta, kommentaista ja keskusteluista.

Työn loppuvaiheessa käsikirjoitustani ovat lukeneet useat henkilöt. Edellä mainittujen lisäksi lämmin kiitos professori Marjo Kaartiselle etenkin kieliasuun liittyvistä tarkoista huomautuksista. Kiitokset myös väitökseni esitarkastajille Marja Jalavalle ja Kari Väyrykselle työni huolellisesta lukemisesta ja täsmällisistä, arvokkaista kommentaista.

Pääsin aloittamaan tutkimukseni Turun yliopistosäätiön sekä Varsinais-Suomen kulttuurirahaston apurahoilla. Jatko-opintovuosiini kuuluu myös usean vuoden palkkatyö Itämeren alueen integraation ja vuorovaikutuksen tutkijakoulun koordinaattorina, jolloin sain mahdollisuuden työskennellä monitieteisessä ohjelmassa ja osaltani tukea muita tutkijoita heidän omissa väitösprojekteissaan. Olen hyvin kiitollinen ohjelman johtajalle, professori Keijo Virtaselle paitsi opettavaisista vuosista tutkijakoulussa, myös myötämielisestä ja kärsivällisestä suhtautumisesta koordinaattorin konferenssimatkoihin, tutkimus- ja äitiysvapaisiin. Koneen Säätiön apuraha mahdollisti aikanaan varsinaisen kirjoitusvaiheen käynnistämisen sekä myöhemmin työn viimeistelemisen. Viimeiset kuukaudet olen voinut työskennellä Hannu Salmen johtamassa akatemiaprojektissa *Travelling Notions of Culture: Itineraries of Bildung and Civilisation in Early Nineteenth-Century Europe*. Kiitos Hannulle myös tästä mahdollisuudesta – ja kiitos koko projektille, Askolle, Juhanalle, Jukalle ja Jannelle, menneestä ja tulevasta yhteistyöstä.

Vuosien varrella olen saanut esitellä tutkimusteemojani erilaisissa seminaareissa ja konferensseissa Suomessa ja ulkomailla. Erityisesti professori Pauli Kettusta ja nationalismipiiriä kiitän mahdollisuudesta vierailla istunnossanne. Ensimmäisen Snellman-aiheisen tutkielmani tein aikanaan professori Kari Teräksen pro seminaarissa. Kiitos Karille kannustuksesta tuolloin kauan sitten. Kannustusta ja myötäelämistä ovat tarjonneet myös lukuisat kollegat, kahvipöytä- ja työhuonetoverit Sirkkalassa. Kiitos erityisesti Siljalle esimerkiksi, Riitalle lounasseurasta, Ilanalle ja Marikalle väitösprojektin viimeistelyyn liittyvän intensiivisen vaiheen kokemusten jakamisesta sekä Sirpalle monenlaisesta avusta toimistotarvikkeista balettilippuihin.

Väitöskirja on ollut yksi osa elämääni viimeiset kymmenen vuotta. Tutkimuksen tuolla puolen on kuitenkin toinen maailma, jonka jakamisesta kiitokset kaikille läheisilleni, erityisesti Anssille, Allanille ja Alinalle.

Omistan tämän kirjan kahdelle tärkeälle ihmiselle, isovanhemmilleni Allille ja Einolle.

I Åbo den 6.4.2013, på Vilhelms dag

*Heli Rantala*

# SISÄLLYS

## 1. JOHDANTO 9

*Lähtökohdat – Kysymyksenasettelu ja tutkimuksen rakenne – Lähteistä ja niiden lukemisesta – Tulokunnan aineksia*

## 2. HISTORIA JA SIVISTYSIDEAALI 31

### 2.1. Katse tulevaisuuteen – Snellmanin aika ja edeltäjät 32

”Emme ole sitä mitä meidän tulisi olla” 32

*Nuoruuden into – Julistus Auran rannoilta – Suomen valtiollisuus ja tulevaisuus*

Omaa tietä etsimässä 45

*Valintoja – Paluu Suomeen – Akateemisen vapauden rajat*

### 2.2. Ihmisen valtakunta ja sivistyksen tie 59

Isät ja opettajat 59

*Nuoruuden lukemistoa ja Akatemian perinteitä – Väärän valistuksen kriitikot*

Ihmiseksi tuleminen 70

*Sivistyksen prosessista – Sivistyksen ja kulttuurin liitosta*

Yksilö ja yhteisö 85

*Ihminen, kulttuuri ja luonto – Tradition merkitys ja yksilön valinnat – Sivistyksen sukupuolittuneisuus ja hierarkkisuus*

### 2.3. Historian vapaudesta ja välttämättömyydestä 99

*Historismin suhteellisuus – Ykseys moninaisuudessa – Historian täydellistyminen ja humanismi*

## 3. KULTTUURI IHMISEN ELÄMISEN TAPANA 117

### 3.1. Kansallisuus 118

Kansallisuuden kirjoittajat 118

*Suomalaisen nationalismin suuntaviivoja – Kansallisuuden käsitteistä – Kansakunta ja kieli*

Kansa katseen kohteena 140

*Yksiääninen kansallishenki? – Sivistyneistö ja kansa*

3.2. Historian näyttämö – ja näyttelijät 159

Historian kulku ja ihmisyden voitto 159

*Valistus modernin murroksena – Kulttuurikansat ja historian merkitys –  
Eurooppalainen mitta – Kulttuurin paikat ja materiaaliset tekijät*

Kulttuurin luojat 184

*Kirjallinen ja kansallinen kulttuuri – Tieteiden kansallisuus ja  
kulttuurisuus – Luokka ja sukupuoli: kuka muokkaa kulttuuria?*

#### **4. HISTORIAN LOPUTON VIRTA – JA MITEN SEURATA SEN LIIKETTÄ 207**

Yksilöt, kansat ja elämän rikkaus 207

*Napoleonin varjo – Sisäinen historia ja kulttuurihistoria – Suomen  
tapaus*

Tieteen ja taiteen leikkauskohdassa 227

*Menneisyyden sirpaleet ja historioitsijan tulkinta – Järki ja tunne*

#### **5. KOHTI SYNTEESIÄ: SNELLMANIN KULTTUURIKÄSITYS 241**

#### **LÄHDELUETTELO 247**

# 1. JOHDANTO

## *Lähtökohdat*

Puhe suomalaisuudesta, kansallisesta kulttuurista tai kansakunnasta kantaa merkityksiä, jotka ovat monilta osin jäljitettävissä 1800-luvulle. Keskustelu kansallisesta sivistyksestä, suomalaisesta kulttuurista kävi ajoittain kiivaana lehdistössä ja julkaisuissa etenkin 1840-luvulta alkaen. Kertomus suomalaisista ja suomalaisuudesta kumpuaa tästä kansallisen identiteetin rakennustyöstä. Vaikutusvaltainen kansallisuuden rakentaja ja sivistyspuheen tuottaja jo 1840-lähtien oli Johan Vilhelm Snellman (1806–1881). Hän muokkasi muotoutumassa olevalle kansakunnalle sen keskeiset käsitteet, jotka olivat vielä kauan hänen kuolemansa jälkeen käyttökelpoisia. Kansallishengestä ja kansallisen sivistyksen merkityksestä kirjoittaneen Snellmanin elämäntyö on myöhemmissä tulkinnoissa kiteytynyt sellaisiin luonnehdintoihin kuin ”fennomanian isä”, ”kansallinen herättäjä” tai tämän omiin, usein siteerattuihin sanoihin: ”Suomi ei voi mitään väkivalloin; sivistyksen voima on sen ainoa pelastus.”<sup>1</sup> Mistä Snellman sitten puhui, kun hän kerta toisensa jälkeen peräänkuulutti kansallisen sivistyksen ja kansallishengen merkitystä? Millaisesta kulttuurikäsitteestä tämä puhe kertoo? Tässä on tämän tutkimuksen keskeinen kysymys.

Modernissa niin kansainvälisessä kuin suomalaisessa tutkimuksessa 1800-luvun kansakunnan ja kansallisen identiteetin rakentamisen projekteja on pyritty purkamaan ja asettamaan uudenvälisiin yhteyksiin. Kansallisia historioita on ryhdytty tarkastelemaan muiden muassa etnisyyden, luokan ja sukupuolen näkökulmista, kuten antologiassa *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories* (2008). Suomeakin koskevia esimerkkejä tällaisista laajoista lähestymistavoista ovat artikkeliteos *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa* (1999) sekä Irma Sulkusen *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1831–1892* (2004). Kansallisen identiteetin rakentaminen ei ollut vain kansallinen kysymys vaan kytkeytyi Euroopassa monin tavoin eurooppalaisuuden rajanvetoihin. Eurooppalaisuuden kulttuurisiin rajoihin liittyviä kysymyksiä on pohdittu muiden muassa teoksissa *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisatorischer Differenzen 1750–1850* (2006) ja *Europas gränser. Essäer om europeisk identitet* (2007).

Kansallisuusajattelun sukupuolittuneisuus on nostettu tuoreessa kotimaisessa tutkimuksessa merkittävästi esille.<sup>2</sup> Suomalaisen kansakunnan rakentamista ei nykytutkimuksessa tarkastella myöskään vain eliitin projektina vaan huomiota on kiinnitetty esimerkiksi kansan keskuudesta nousseisiin kirjailijoihin ja eri yhteiskuntaluokkien välisiin suhteisiin.<sup>3</sup>

1 ”Finland kan intet med våld; bildningens makt är dess enda räddning.” Snellmanin kirje F. Cygnaeukselle ja B. O. Lillelle vuonna 1840. SA I 1992, 689 (KT 2 2000, 261).

2 Ks. esim. Johanna Valenius, *Undressing the Maid. Gender, Sexuality and the Body in the Construction of the Finnish Nation* (2004); Elina Katainen et al. (toim.), *Oma pöytä: naiset historiankirjoittajina Suomessa* (2005).

3 Esim. Kati Mikkola, *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen* (2009). Suuntaus näkyy myös tutkimusprojekteissa, mainittakoon esim. projektit *Matala*

Näin tarkastelusäde on laajentunut huomattavasti. Myös niin sanotut kansalliset suurmiehet ovat olleet uudelleenarvioinnin kohteena.<sup>4</sup> Snellmanin syntymän 200-vuotisjuhla vuonna 2006 merkitsi uusien Snellman-tulkintojen esiin nousua – mainittakoon tässä Marja Jalavan, Mikko Lahtisen ja Raimo Savolaisen monografiat – useiden hiljaisempien vuosien jälkeen. Snellmanin uudelleen lukeminen on myös oman työni tehtävä. Mutta mitä uutta löydettävää Snellmanissa voi olla?

Snellman-tutkimusta on hallinnut filosofiaa ja sen mukanaan tuomaa kontekstia painottava tutkimusperinne. Snellmanin ajattelun tutkiminen filosofisen argumentaation kontekstissa on tarkoittanut hänen tekstiensä lukemista suhteessa hegeliläiseen järjestelmään, jolloin on syntynyt selkeä vertailusuhde Snellmanin ja G. W. F. Hegelin (1770–1831) filosofian välillä. Tulkintasuuntaus näkyy jo 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa sekä 1900-luvun alkupuolella.<sup>5</sup> Myöhemmin Snellmanin tulkitseminen hegeliläisenä filosofina on muodostunut yhdeksi keskeiseksi tutkimustraditioksi. Tästä ovat esimerkkinä lukuisat yleistason Snellman-määritelmät sekä useiden nykytutkijoiden, kuten Juha Mannisen, Tuija Pulkkinen sekä Kari Väyrysen, tutkimukset.<sup>6</sup> Tämä tulkintasuuntaus on sinänsä hyvin perusteltu ja tarpeellinen, mutta toisaalta filosofisen kontekstin ja hegeliläisyyden korostunut asema myös peittää alleen muita merkittäviä näkökulmia Snellmanin tutkimiseen. Mikko Lahtisen ja Raimo Savolaisen Snellman-teokset, osittain myös Marja Jalavan tutkimukset, rikkovat tätä traditiota, tosin varsin erilaisista lähtökohdista käsin.<sup>7</sup> Kysymys Snellmanin määrittelemisestä on mielenkiintoinen myös siksi, että toiset tutkijat, etenkin Snellmanin koottujen teosten päätoimittaja ja elämäkerran kirjoittaja Raimo Savolainen sekä Snellman-suomentaja Eero Ojanen, ovat kyseenalaistaneet Snellmanin tutkimisen ensisijaisesti filosofina. Samansuuntainen on myös Pertti Karkaman näkemys teoksessa *Snellmanin kirjallisuuspolitiikka* (1989).<sup>8</sup>

Varsinaisen Snellman-tutkimuksen lisäksi yhteys, jossa snellmanilainen ajattelu ja etenkin Snellmanin vaikutushistoria on usein nostettu esille, on poliittisen suomalaisuusliikkeen areena ohjelmanjulistuksineen ja kielikiistoineen. Snellmania on pidetty 1800-luvun

*katse luokkiin, ideologioihin ja kirjoittamisen käytäntöihin: sosiaalisista rajoista ja niiden ylityksistä 1800-luvun Suomessa* (johtajana Anna Kuusmin, Helsingin yliopisto / Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosasto), *Iseoppineet kirjoittajat ja kirjallistumisen prosessit 1800-luvun Suomessa* (johtajana Lea Laitinen, Helsingin yliopisto / Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tutkimusosasto) sekä *Kuviteltu kansa, kuviteltu sivistyneistö - suomalaisen omakuvan murros* (johtajana Lea Rojola, Turun yliopisto).

- 4 Esim. Matti Klinge, *Idylli ja uhka. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa* (1998) ja *Poliittinen Runeberg* (2004); Pertti Karkama, *Kansakunnan asialla. Elias Lönnrot ja ajan aatteet* (2001); Johan Wrede, *Världen enligt Runeberg. En biografisk och idéhistorisk studie* (2005).
- 5 Esim. Heikki Lehmusto, *Juhana Vilhelm Snellman ja hänen asemansa Hegelin koulukunnassa* (1923).
- 6 Ks. esim. Juha Manninen, *Miten tulkita J. V. Snellmania? Kirjoituksia J. V. Snellmanin ajattelun kehittymisestä ja taustoista* (1987); Tuija Pulkkinen, *Valtio ja vapaus* (1989); Kari Väyrynen, ”Snellmanin kasvatusfilosofiasta” teoksessa *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta* (1984); Kari Väyrynen, *Der Prozeß der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus* (1992). Tutkimussuuntaus on toki pitänyt sisällään myös Hegelin ja Snellmanin näkemysten erojen tai Snellmanin omien painotusten tarkastelemista, ks. esim. Väyrynen 1992, 119–138.
- 7 Kyseisten tutkijoiden teoksiin palataan tuonnempana.
- 8 Ojasen huomiot artikkeleissa ”Oman ilmaisutavan ja systeemin viidakossa” sekä ”Vaikeaselkoisen filosofin muutos iskevaksi sanomalehtimieheksi”, teoksessa *Käännetty Snellman. Suomentajien syväselvitys J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan* (2002).

loppupuolella syntyneen fennomaanisen liikkeen aatteellisena isähahmona ja tällä tittelillä on ollut vaikutuksensa myös suomalaisen historiankirjoitukseen. Historiatieteen alalla Snellmania on toisinaan pidetty fennomaanisen politisoituneen historiankirjoituksen teoreetikkona, tukeutuivathan muiden muassa johtavat fennomaanihistorioitsijat Yrjö Koskinen ja J. R. Danielson-Kalmari historianteoriaansa muotoillessaan snellmanilaiseen termistöön.<sup>9</sup> Snellmanille tärkeän kansallisen teeman on toisinaan katsottu tarkoittavan automaattisesti sitä, että hän ikään kuin pani alulle historiankirjoituksen suuntauksen, joka tunnetaan fennomaanisena historiankirjoituksena. Käsitys perustuu enemmän Snellmanin jälkimaineeseen kuin hänen omiin näkemyksiinsä. Tuoreimpana esimerkkinä tällaisesta näkemyksestä on Juhani Myllyn tutkimus autonomisen Suomen historiankirjoituksesta.<sup>10</sup> Teoksessaan Mylly esittää Snellmanin varsin aggressiivisen nationalismin edustajana, jonka herätyksen seurasta 1800-luvun loppupuolen nationalistinen historiankirjoitus pitkälti oli. Ongelmalliseksi Myllyn tulkinnan tekee se, ettei se perustu Snellmanin omien tekstien käyttämiseen lähdemateriaalina.

Vesa Oittisen mukaan Snellmanin filosofisen ja poliittisen toiminnan tavoitteena oli modernin kansalaisyhteiskunnan luominen Suomeen.<sup>11</sup> Jos Snellmanin monipolvinen ja usealle suunnalle ulottuva ajattelu olisi tiivistettävä yhteen keskeiseen teemaan tai peräti yhteen ainoaan sanaan, voisi tuo sana olla *bildning*, sivistys. Snellmanille itselleen ”sivistys” muodosti eri aikoina ja erilaisissa kirjoituksissa toistuvan kestoaiheen, jonka ympärille useat erilliset kokonaisuudet kietoutuivat. Snellmanin lehtiuran tunnetuimmat tuotteet, *Saima* sekä *Litteraturblad*, olivat avoimen ohjelmallisia sivistystyön välineitä, mutta myös hänen teoreettisissa kirjoituksissaan sivistykseen liittyvät kysymykset nousivat toistuvasti esille. Huomioni ei sinänsä ole mitenkään uusi: sivistysteema on keskeinen useissa Snellmanin ajattelua ja toimintaa käsittelevissä esityksissä, joissa tarkastellaan muiden muassa Snellmanin yhteiskuntafilosofiaa tai kasvatuserittelyä.<sup>12</sup> Tarkastelusädetä yhä laajentaen voidaan todeta, että sivistys käsitteenä sekä käsitteestä johdettuna käytännön toimintamallina on ollut yksi 1800-luvun sekä 1900-luvun alun keskeisin kansallisen identiteetin rakentamisen työkalu – ensin ruotsinkielisen sivistyneistön käytössä ja myöhemmin suomennettuna, niin sanotun kansallistamistyön muututtua keskeisiltä osin suomenkieliseksi.

Tästä huomattavasta laajuudesta ja monisäikeisyydestä johtuen sivistykseen historiallisena käsitteenä on mahdollista tarttua erilaisista näkökulmista käsin. Suomessa sivistystä on käsitelty usein kasvatuksen ja koulutuskysymyksen kautta. Esimerkiksi Lauri Kemppinen on väitöskirjassaan, *Sivistys on Suomen elinehto* (2001), tutkinut Yrjö Koskisen kasvatuserittely-

9 Esim. Jukka Tervonen, *J. R. Danielson-Kalmari. Historiantutkija ja opettaja* (1991); Päiviö Tommila, *Suomen historiankirjoitus. Tutkimuksen historia* (1989). Georg Zacharias Forsman aateloitiin vuonna 1882 nimellä Yrjö Sakari Yrjö-Koskinen. Aiemmin hän käytti kirjallijanimeä Yrjö Koskinen.

10 Juhani Mylly, *Kansallinen projekti. Historiankirjoitus ja politiikka autonomisessa Suomessa* (2002).

11 Oittinen 2006, 13. Karkama on todennut saman asian hiukan toisin sanoin esittämällä, että Snellmanin tehtävänä oli kansallishengen herättäminen ja kansallisvaltion edellytysten synnyttäminen. Karkama 1989, 95.

12 Esim. seuraavat artikkelit: Juhani Pietarinen, ”J. V. Snellmanin oppi sivistysvaltiosta”; Kari Väyrynen, ”Snellmanin kasvatuserittely”. Molemmat artikkelit teoksessa *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta* (1984). Myös artikkelikokoelma *Snellman ja sivistys* (1981). Reijo Wilenius on tulkinnut Snellmanin sivistysajattelua henkisen kasvun filosofiana, ks. Reijo Wilenius: *Snellmanin linja – henkisen kasvun filosofia* (1978).

telua ja koulutuspolitiikkaa sivistyksen teeman kautta. Snellmanin tapauksessa sivistys on niin ikään nivoutunut usein kasvatusajatteluun, näin muiden muassa artikkelikokoelmassa *Snellman ja sivistys* (1981) sekä Kari Väyrysen väitöksessä *Der Prozess der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus* (1992), jota voi pitää laajimpana sivistyksen käsitettä koskevana suomalaisesityksenä. Saksan kielen sana *Bildung* on selkeästi niin Snellmanin kuin monen muunkin suomalaisoppineen sivistysajattelun taustalla. Snellmanin sivistyskäsitettä on tarkasteltu ensisijassa suhteessa Hegelin *Bildung*-käsitteeseen.<sup>13</sup> Käsitteestä *Bildung* on johdettavissa useita erilaisia tulkintalinjoja ja käyttöyhteyksiä sekä lukuisia määrittelyjä, mutta myös vaihtelevan sisällön saaneita sivistyksen projekteja, kuten erilaiset kasvatusideat, koulujen ja yliopistojen periaatteelliset ohjelmat, järjestöjen toimintalinjaukset, joissa sivistysidea on saanut käytännön toteutuksensa. Heikki Lempa on todennut osuvasti sivistyksen olevan yksi modernin kulttuurin orientaatiokäsitteistä<sup>14</sup> ja tätä se todella on: esimerkiksi suomalaisen yhteiskunnan rakentumisesta 1800- ja 1900-luvuilla on lähes mahdoton käsitellä ilman viittauksia sivistykseen.

Mutta *Bildung* on paljon muuta kuin vain sana tai edes käsite, laajimmillaan sen voi ymmärtää tarkoittavan kokonaista ajatusrakennelmaa, toimintamallia tai ohjelmaa.<sup>15</sup> Käsitehistoriallisesti sanoihin *Bildung*, *bildung* tai *sivistys* liittyy moninainen ja monimutkainen merkitysten verkosto, muun muassa yhtäläisyys ja osittainen päällekkäisyys kulttuurin, hengen ja sivilisaation käsitteiden kanssa. Näistä käsitteistä on eurooppalaisessa mittakaavassa kirjoitettu paljon, tunnettu on esimerkiksi Norbert Eliasin kulttuurin ja sivilisaation jaottelu teoksessa *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) sekä saksalaisen käsitehistorian voimannäytteessä, teossarjassa *Geschichtliche Grundbegriffe* esitetty laaja käsitehistoriallinen analyysi. Merkityksellinen on myös Georg Bollenbeckin *Bildung und Kultur* (1994), jossa tarkastellaan kattavasti sivistyksen ja kulttuurin käsitteiden saksalaista käsitehistoriaa. Ruotsin näkökulmasta sivistyksen, kulttuurin ja humanismin käsitteiden muodostamaan problematiikkaan on perehtynyt aatehistorioitsija Jonas Hansson teoksessaan *Humanismens kris* (1999). Suomen osalta samankaltaista sivistyksen ja sen lähikäsitteiden merkityshistoriaan keskittyvää tutkimusta ei ole laajassa mittakaavassa tehty.<sup>16</sup> Saksankielinen *Bildung*-perinne ei ole kuitenkaan työssäni Snellmanin tekstien tulkittamisen ainoa lähtökohta. Olen kiinnostunut laajemmasta käsitteellisestä kentästä, joka kylläkin avautuu *Bildung*-käsitteen kautta, mutta ei tyhjenny siihen.

Tutkimuksessani etsin Snellmanin sivistyskäsitteen uusia yhteyksiä ja merkityksiä tarkastelemalla sitä historianteoreettisena ja kulttuurisena, tietynlaisesta kulttuurikäsitteestä kertovana, käsitteenä. Historiallisuuden teemaan keskittymistä on mahdollista perustella paitsi Snellmanin oman ajattelun, myös koko 1800-luvun kansallisen projektin historia-

13 Esim. Väyrynen 1992, 113, 148 ja passim. Esim. Juha Manninen on todennut Snellmanin sivistyskäsitteen olleen hegeliläinen. Ks. Manninen 2004, 110.

14 Lempa 1993, 179.

15 Ilmeisinä esimerkkeinä ovat esim. saksalaiset sivistysreformaatikot Wilhelm von Humboldt ja Friedrich Immanuel Niethammer, joille *Bildung* merkitsi kokonaista yhteiskunnallista uudistusohjelmaa.

16 Esimerkiksi Mikko Salmela, joka on kirjoittanut laajan väitöskirjan 1900-luvun keskeisten suomalaisfilosofien kulttuurifilosofisesta ajattelusta (*Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* 1998), ei nosta esille teemaansa liittyvää käsitehistoriallista ulottuvuutta. Hän ei myöskään yhdistä 1900-luvun sivistyspuhetta ja kulttuuri-ideologiaa lainkaan varhaisempaan *Bildung*-ideaaliin, johon se kuitenkin selkeästi rinnastuu.

painotteisuuden kautta. Kansallisuuden, historiatietoisuuden ja historiankirjoituksen teemojen yhteen kietoutumista on käsitelty muiden muassa teoksissa *Conceptions of National History* (1994) sekä *National History and Identity. Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries* (1999). Teemat ovat nousseet esille myös esimerkiksi Matti Klingenin tutkimuksissa, tuoreimpana esimerkkinä teos *Suomalainen ja eurooppalainen menneisyys* (2010). Derek Fewster on väitöksessään *Visions of Past Glory. Nationalism and the Construction of Early Finnish History* (2006) tutkinut käsityksiä suomalaisesta muinaishistoriasta osana kansallisen identiteetin rakennustyötä. Saksalaisen 1800-luvun idealismin ja historismin historiakäsityksiä valottaa monipuolisesti artikkelikokoelma *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism* (2005). Ranskalaista 1800-lukulaista historianteoriaa ja historiankirjoitusta käsittelee esimerkiksi Ceri Crossley teoksessaan *French Historians and Romanticism: Thierry, Guizot, the Saint-Simonians, Quinet, Michelet* (1993).

Kysymys 1800-luvun nationalismikehityksestä on kansainvälisesti hyvin tutkittu aihe. Työni ei ole nationalismitutkimusta, mutta sen keskeiset teemat ja tutkimani aikakausi leikkaavat kansallisajattelua monin tavoin. Nationalismitutkimuksen keskeisten tutkijoiden, kuten Benedict Andersonin, Ernest Gellnerin, Eric Hobsbawmin ja Anthony D. Smithin argumentteihin tutustuminen on auttanut hahmottamaan 1800-luvun kansallisuuskysymysten moniulotteisuutta.<sup>17</sup> Joep Leerssen on nostanut esiin nationalismin kulttuurista puolta. Hän toteaa ohjelmalliseen sävyyn kaiken nationalismiin olevan kulttuurista nationalismia ja korostaa näin kulttuurin olevan oleellinen osa nationalistisia projekteja. Leerssenin mukaan kulttuurinen aspekti on modernissa nationalismitutkimuksessa, esimerkiksi Hobsbawmin ja Gellnerin näkemyksissä, usein ollut pelkkä sosiaalisen ja poliittisen analyysin sivujuonne.<sup>18</sup> Omassa tutkimuksessani keskityn Snellmanin käsitteistön tarkastelun kautta suomalaisen kansallisajattelun kulttuuriseen puoleen. Sillä on kytköksensä poliittiseen sfääriin tai esimerkiksi sosiaalisissa rakenteissa tapahtuneisiin muutoksiin, mutta sitä tulee pitää myös omana näkökulmanaan, jota ei tarvitse oikeuttaa jonkun muun näkökulman kautta.

Snellmanin ajattelu on hyvin perustavanlaatuisesti historiallista myös käsitteellisellä tasolla. Historianteoria ei Snellmanin kohdalla ole kuitenkaan ainoastaan filosofiaa, vaan sillä on myös käytännöllisemmät seurauksensa, jotka näkyvät paitsi siinä, millaista historiankirjoitusta Snellman kannatti, myös koko hänen kansaa ja yhteiskuntaa koskevassa ajattelussaan. Tällä taas on seurauksensa, jotka ulottuvat myös laajempaan kansallista sivistystä tai kulttuuria koskevaan suomalaiskeskusteluun. Snellmanin historiakäsitykseen on tutkimuksessa kyllä viitattu, mutta ainoa laaja tutkimus hänen historianteoreettisesta ajattelustaan on Pentti Airaksen väitös *Yksilö ja hänen suhteensa yhteisöön J. V. Snellmanin historianfilosofiassa* (1956). Se sisältää useita tärkeitä teemoja, jotka myös omassa tutkimuksessani tulevat esille. Näkökulmani on kuitenkin toinen kuin Airaksen varsin teoreettisessa työssä, jonka ensisijaisena kontekstina on Hegelin filosofinen järjestelmä. Airas käsittelee historianfilosofiaa

17 Esim. Benedict Anderson: *Imagined Communities* (1983); Ernest Gellner: *Nations and Nationalism* (1983); Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.): *The Invention of Traditions* (1983); Anthony D. Smith: *National Identity* (1991) ja *Nationalism and Modernism* (1998).

18 Leerssenin teesi kulttuurisesta nationalismista koskee nimenomaan Eurooppaa. Leerssen 2006, 559–561.

varsinaisesta historiankirjoituksesta erillisenä kysymyksenä. Omassa tutkimuksessani nämä käsitetään keskenään kommunikoivina ja tämän vuoksi käsittelen molempia tasoja.

### *Kysymyksenasettelu ja tutkimuksen rakenne*

Tutkimukseni kohteena on Snellmanin historianteoreettisessa ja laajemmin historiallisessa ajattelussa ilmenevä kulttuurikäsitys. Tutkimusongelma nousee usealta taholta: Snellmanin filosofian ja sen käsitteistön tulkinnasta, laajemman aikalaiskeskustelun, niin sanotun julkisen kulttuuridebatin sisällöstä, sekä suomalaisen historiankirjoituksen historian suunnalta. Kaikkia näitä tahoja läpäisevät erilaiset viittaukset sivistykseen. Sivistystä voi pitää Snellmanin teoreettisen ajattelun keskeisimpänä käsitteenä ja se on alati läsnä hänen julkisessa lehtitoiminnassaan muodostaen erilaisten lehdistöpolemiikkien keskeisen teeman. Myös historiankirjoituksen alalla sivistys nousee Snellmanin kirjoituksissa tämän tästä esille hänen kirjoittaessaan historian olevan ”kansojen sivistyshistoriaa” tai ”yleisinhimillisen sivistyksen historiaa”. Näin ollen on perusteltua esittää seuraava kysymys: millainen on Snellmanin sivistyksen käsitteen merkitysala hänen historianteoreettisessa ajattelussaan? Minkälaiseen käsitteelliseen kenttään sivistys historianteoreettisena käsitteenä kuuluu? Millainen historiakäsitys käsitteen taustalla on ja miten se näkyy Snellmanin historiankirjoitukselle osoittamassa tehtävässä?

Kysymyksenasetteluun sisältyy oletus siitä, että sivistyksen käsite voi toimia avaimena Snellmanin historianteoreettisen ajattelun laajempaan tulkintaan. Tällöin sivistyksen käsite on ymmärrettävissä lähtökohtana, josta käsin on mahdollista hahmottaa kokonaista ajattelutapaa. Sivistyksen (*bildning*) rinnalle asettuvat tällöin ainakin kulttuurin (*kultur*), hengen (*anda*) ja sivilisaation (*civilisation*) käsitteet sekä niiden suhde sivistykseen. Näiden käsitteiden merkitysyhteyksiä ja -alaa tarkastelemalla pyrin vastaamaan siihen, millaisista elementeistä Snellmanin kulttuurikäsitys muodostuu ja miten se ilmenee hänen historiallisessa ajattelussaan. Kulttuurikäsitysellä en tarkoita kulttuurifilosofiaa vaan Snellmanin näkemystä siitä, miten tietyn yhteisön kulttuuri, tietyt jaetut ajattelu- ja toimintamuodot tai -mallit, muotoutuu, miten se elää ja miten yhteisö siinä ilmaisee itseään.<sup>19</sup> Tämän tarkempaa kulttuurin käsitteen määrittelyä en johdannossa tee. En näe tarpeelliseksi antaa sivistyksen tai kulttuurin kaltaisista laajoista käsitteistä jotakin alustavaa määritelmää johdannossa, sillä ne ovat tutkimuksen kohteena.<sup>20</sup>

Kulttuurikäsitys on terminä laajempi kuin kulttuurin käsite. Snellman käytti kirjoituksissaan erilaisia käsitteitä varsin vaihtelevasti eri yhteyksissä eikä hän useinkaan määritellyt niitä tyhjentävästi. Erityisesti kulttuurin ja sivistyksen käsitteeseen liittyy tietty limittyneisyys ja päällekkäisyys. Tutkimuksessani en pyri ensisijaisesti erilaisten käsitteiden systemaattiseen käsittehistorialliseen määrittelyyn, koska tämä ei nähdäkseni Snellmanin tapauksessa

19 Vrt. esim. Mikko Salmela, jonka suomalaista kulttuurifilosofiaa käsittelevä työ keskittyy lähinnä moraalifilosofiaan. Salmela ei teoksessaan määrittele kulttuurin käsitettä mutta viittaa sillä lähinnä korkeakulttuuriin. Ks. Salmela 1998, 12.

20 Väistämättä on myös niin, että tutkijan oma ymmärrys ohjaa tutkimusta ja saa hänet kohdistamaan huomionsa juuri tiettyihin menneisyyden teksteissä havaittavissa oleviin piirteisiin. Tästä huolimatta en halua luoda asetelmaa, jossa jotenkin vertailisin kulttuurin nykykäsitettä 1800-luvun käsitteeseen.

ole usein edes mahdollista. Sitä vastoin tutkin sitä, miten Snellman käsitteitään käyttää ja minkälaisiin merkitysyhteyksiin ne näin ollen asettuvat. Lisäksi tarkasteluni ulottuu näiden käsitteiden ja niiden merkityssisällön ympärille liittyvien laajempien keskusteluyhteyksien hahmottamiseen. Näitä yhteyksiä etsin paitsi saksalaisen filosofian suunnalta, myös aikakauden suomalaista, osittain Ruotsiin ulottuvaa, julkista kulttuurikeskustelua seuraamalla sekä tarkkailemalla sitä, miten Snellman kommentoi aikansa eurooppalaista historiallista kirjallisuutta.

Tutkimukseni ei ole Snellmanin ajattelun tai toiminnan kokonaiskuva, tällaisia esityksiä on hänestä jo tehty.<sup>21</sup> Se on pikemminkin esitys suomalaisen kulttuurivaikuttajan luomasta käsitteistöstä ja siitä, miten 1800-luvun Suomessa on rakennettu kulttuurista ymmärrystä.<sup>22</sup> Tästä näkökulmasta Snellmania ei ole mielekästä tarkastella ainoastaan suhteessa Hegeliin tai ylipäätään saksalaiseen filosofiseen perinteeseen. Pysin seuraamaan myös muita mahdollisia suuntia, joista Snellman on ammentanut inspiraatiota omiin kirjoituksiinsa. Yksi tällainen suunta on ranskalainen kirjallinen traditio, jonka merkitystä Snellmanin kirjoitusten yhtenä kontekstina ei nähdäkseni ole aiemmin riittävästi huomioitu.<sup>23</sup> Vaikka Snellmania onkin toisinaan luonnehdittu yksinäiseksi huutajaksi, toimi hän hyvin suuressa määrin erilaisissa verkostoissa, etsi keskustelu- ja kiistakumppaneita ja muotoili omia kantojaan suhteessa muiden näkemyksiin. Snellmanin nuoruuden ajan opiskelijapiiri säilyi suurelta osin hänen ystäväpiirinsä koko elämän ajan. Lehtien perustaminen ei olisi onnistunut ilman ystävien apua. Esimerkiksi *Litteraturblad* perustettiin Elias Lönnrotin nimissä. Ruotsin vuosinaan Snellman solahti nopeasti tukholmalaisivistyneistön piireihin, kotimaassa hän nautti vilkkaasta seuraelämästä. Snellmanin tunnetut lehdistöpolemiikit eivät syntyneet yksinäisinä julistuksina vaan kommentteiksi ja haasteiksi suhteessa laajempaan lehdistössä käytyyn keskusteluun, jossa Snellman oli vain yksi, joskin keskeinen osapuoli.

Snellmanin monipolvinen ura oli käytännön toimintaan painottunut ja suurimman osan elämästään hän vietti muissa tehtävissä kuin niin sanotusti ammattifilosofina toimien.<sup>24</sup> Tulkitsen itse Snellmania monisäikeisenä ajattelijana, joka liikkui sekä tieteellisen että populaarin ilmaisun alalla ja hallitsi niin filosofisen argumentaation kuin poleemisen journalistiikan kielenkäytön – ja joka ilmaisi itseään yhtä lailla molemmilla foorumeilla. Tämän vuoksi tarkastelen Snellmanin historianteoreettista ajattelua paitsi filosofiana myös käytän-

21 Tuoreiden Snellman-teosten lisäksi Snellmanista on kirjoitettu myös kaksi varhaisempaa tulkintaa, Thiodolf Reinin kaksiosainen *Juhana Vilhelm Snellman* (1895 ja 1899) sekä J. E. Salomaan *J. V. Snellman, elämä ja filosofia* (1944).

22 Kulttuurisuudella tarkoitan tietoisuutta ihmisen erilaisista riippuvaisuuksista ympäristöstään mutta myös ihmisen kykyä ja tarvetta itsensä ilmaisemiseen.

23 Tähän suuntaan on toki tehty joitakin avauksia. Matti Klinge on viitannut Snellmanin rooliin myös ranskalaisen kirjallisuuden esittelijänä suomalaiselle yleisölle, ja Mikko Lahtinen on esittänyt, että Snellmania kiehtoivat ranskalaisten valistusfilosofien tapa ymmärtää filosofia sen käytännön vaikuttavuuden kautta. Klinge 2010, 131–132; Lahtinen 2006, 26–28.

24 Toisinaan tämä ura on esitetty selkeästi eri vaiheisiin jakaantuneena: on omaa tietään hakeva ja tee-sejään hiova opiskelija ja filosofi, kypsytettyjä näkemyksiään levittävä kansallinen herättäjä ja lehtimies, sekä asemansa vakiinnuttanut arvovaltainen professori, senaattori ja valtiomies. Esim. Tommila 1989, 60.

nön historiankirjoitukseen ulottuvana historian olemusta, merkitystä ja esittämistapaa koskevana kannanottona.

Kysymyksenasetteluni on esitettävissä kolmitasoisena, jolloin jokainen taso avaa oman kontekstinsa, yhteyden joka mahdollistaa tutkimuskysymyksen ja Snellmanin tekstien lähestymisen eri suunnilta. Tutkimuksen rakenne noudattaa kysymyksenasettelun jaottelua. Ensimmäinen suunta, josta lähdän tutkimuskysymystäni ratkaisemaan, on Snellmanin teoreettiset kannanotot ja näkemykset sekä hänen sitoutumisensa tiettyyn filosofiseen perinteeseen. Ensimmäisessä käsittelyluvussa ”Historia ja sivistysideali” tarkastelen sivistyksen, hengen ja kulttuurin käsitteiden sisältöä osana filosofista argumentaatiota ja teorianmuodostusta ja luen Snellmanin tekstejä tiettyssä filosofisessa, pääosin saksalaisen idealistisen filosofian, mutta myös varhaisemman kotimaisen perinteen, yhteydessä. Snellman ei kirjoittanut yhtenäistä esitystä historianteoriastaan, saati sitten kulttuuriteoriastaan, mutta häntä askarruttaneet filosofiset teemat sekä hänen tapansa etsiä ratkaisuja erilaisiin teoreettisiin ongelmiin olivat hyvin historiatietoisia. Snellmanin teoreettinen ajattelu keskittyi muodossa tai toisessa pitkälti yhteiskuntafilosofisiin kysymyksiin. Jos tästä ajattelusta halutaan etsiä jonkinlaista punaista lankaa, on se koko hänen teoreettista ajatteluaan määrittävä yksilöllisen ja yleisen, yksilön ja yhteisön, suhteen pohdinta.<sup>25</sup> Tämä dialektiikka on keskeinen teema Snellmanin filosofisissa päätöissä ja saman teeman käytännöllisemmän tason sovelutuksiksi voi nähdä hänen monet yhteiskunnalliset kannanottonsa. Jo pelkästään tämä seikka tekee kysymyksen Snellmanin kulttuurikäsitteistä perustelluksi.

Toisessa käsittelyluvussa ”Kulttuuri ihmisen elämisen tapana” tarkastelen keskustelua, jota Suomessa käytiin kansallisesta sivistyksestä etenkin 1840-luvulta lähtien. Pohdin myös, miten kansallisuuden teemaan liittyvät käsitteet määriteltiin ja historiallistettiin. Tämän osa-alueen avulla tavoittelen sen diskursiivisen tilanteen tuntemusta, jossa myös Snellmanin tekstit syntyivät. Vaikka Snellmanin filosofiset tekstit viittaavat eksplisiittisesti eniten saksalaiseen, ja osittain myös ranskalaiseen, filosofiaan, olivat hänen todelliset keskustelukumppaninsa kuitenkin Suomessa ja Ruotsissa. Saksalaisperäinen *Bildung* ja sen lähikäsitteet saivat suomalaisella maaperällä omanlaisensa tulkinnan ja toteutuksen, joka Snellmanin aikana näkyi muun muassa vilkkaana lehdistökeskusteluna. Ruotsinkielisen lehdistön pitkäjänteisiä aiheita olivat kansallisen tietoisuuden vahvistamiseen liittyvät kysymykset, kuten kirjallisuus ja sen tehtävä, ”kansakunnan henki” ja sen vahvistaminen tai kansallisen sivistyksen tila. Tässä käsittelyluvussa tarkastelen myös Snellmanin näkemystä erilaisista kulttuuripiireistä ja niiden historiallisesta merkityksestä, kulttuurin kytkeytymisestä materiaaliin tekijöihin sekä kysymystä historiallisesta toimijuudesta ja kulttuurin luojista. Snellmanin tekstien kautta avautuu tällöin näkökulma siihen, miten kulttuuri historiallistettiin ja millaisesta kulttuurikäsitteestä 1800-luvun suomalaisessa kontekstissa on mahdollista puhua.

Kolmantena kontekstina on varsinainen historiankirjoitus eli se, millaisen merkityksen sivistyskäsite saa Snellmanin historiankirjoitusta koskevassa kirjoittelussa ja millaisia laajempia merkitysulottuvuuksia tästä asetelmasta avautuu. Nämä teemat tulevat käsittelyyn kolmannessa pääluvussa ”Historian loputon virta”. Historiankirjoituksessa ”sivistys” ja sen

25 Tämän havainnon tein omassa pro gradu -työssäni, mutta samaan on viitannut mm. Eero Ojanen artikkelissaan ”Oman ilmaisutavan ja systeemin viidakossa”. Teoksessa *Käännetty Snellman. Suomentajien syväskelluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan* (2002a). Ks. myös Airaksen väitöstyö, jo otsikon tasolla.

niin sanotut toiset kasvot ”henki” ja ”kulttuuri” ovat kulkeneet käsi kädessä etenkin saksankielisessä termistössä *Bildungsgeschichte*, *Geistesgeschichte*, *Kulturgeschichte*. Snellmanin kielenkäytössä ilmaiset *bildning*, *kultur* ja *anda* limittyvät niin ikään myös historiankirjoituksen tasolla toisiinsa. Snellmanin lehtimiestyön yksi ulottuvuus oli esitellä lehtien lukijoille eri alojen kotimaista ja eurooppalaista kirjallisuutta ja osoittaa näin paitsi suomalaisen kirjallisen kulttuurin tila, myös se, mihin sen tuli hänen mukaansa pyrkiä. Snellmanin historiateoksia koskevista lehtiarvosteluista on luettavissa varsinaisen arvion lisäksi varsin laajasti hänen omia näkemyksiään historiankirjoituksen luonteesta ja tehtävästä. Snellmanille historiankirjoitus kuului kansalliskirjallisuuteen, mikä osittain tarkoitti yksinkertaisesti sitä, että hän katsoi historiankirjoituksen ja sen harjoittamisen tärkeäksi osaksi kansan itseymmärryksen, kansallisen tietoisuuden muodostumista ja kehittymistä – kuten moni muu eurooppalainen aikalaisensa. Snellmanin ajatusten myöhempi vastaanotto tai vaikutushistoria ei kuulu tutkimustehtävääni.

Hahmottelemani kolmen kontekstin kautta Snellmania on mahdollista tarkastella niin teoreettisena ajattelijana kuin laajemman yleisön omaavana yhteiskunnallisena vaikuttajana. Tutkimukseni pohjautuu pitkälle tekstien tasoon, niissä käytetyn kielen, merkitysten ja niistä avautuvien ajattelutapojen tarkasteluun. Varsinainen toiminnan taso ei tarkastelussani ole eksplisiittisesti kaiken aikaa läsnä. Snellmanin erilaisten toiminnan kausien suhde hänen erilaisiin ja eriaikaisiin kirjoituksiinsa on kuitenkin seikka, jota on seurattava. Tutkimukseni ei ole henkilökuva, pikemminkin ajattelun kuva, mutta Snellmanin käytännön toimintaan painottuvan uran huomioon ottaen tästä puolesta on oltava tietoinen. Erilaisten tekstien syntytausta sekä kirjoittamisen positioiden vaihtelu ovat seikkoja, jotka jo eri tekstityyppien esittelyn muodossa tulevat työssä esille. Kirjoittamisen itsessään voi ymmärtää eräänlaisena toimintana, etenkin kun Snellmanin tapauksessa kyseessä ovat pääosin julkisiksi tarkoitettut tekstit.

### *Lähteistä ja niiden lukemisesta*

Olen todennut tulkitsevani Snellmania ajattelijana, joka liikkui varsin joustavasti erilaisilla toiminnan ja kirjallisen ilmaisun aloilla. Tämä monipuolisuus sekä Snellmanin pitkä ura asettavat lähdemateriaalille tiettyjä vaatimuksia. Lähdeaineiston on ensinnäkin katettava erityyppisiä tekstejä. Materiaalin on myös oltava ajallisesti kattavaa ja sen on ulotuttava Snellmanin eri elämänvaiheisiin. Tutkimuskysymys rajaa aineistoa omalta osaltaan, mutta tästä huolimatta mahdollista relevanttia materiaalia on runsaasti, ja valintaa on lähes mahdoton suorittaa mekaanisesti. Olen päätenyt käyttämään pääasiassa kolmea erilaista tekstityyppiä. Lähdetyyppiä ovat Snellmanin julkaisemat filosofiset teokset, lehtimiesajan artikkelimateriaali sekä aikanaan julkaisemattomat luentokäsikirjoitukset. Lähdemateriaaliin sisältyy tekstejä käytännössä koko Snellmanin elinajalta, joskin ne painottuvat 1830-luvun lopulta 1860-luvun alkupuolelle ulottuvalle ajanjaksolle, joka oli Snellmanin kirjallisen uran aktiivisinta aikaa. Lähdemateriaali löytyy vuosina 1992–1998 julkaistusta 12-osaisesta *J. V. Snellman samlade arbeten* -sarjasta, joka on Snellmanin teosten täydellinen tieteelliskriittinen editio ja joka Snellmanin koko tuotannon ohella sisältää laajan asiantuntijaver-

koston laatiman kommentaariosuuden. Alkukielisen sarjan rinnalla käytän myös suomennettua, 24-osaista laitosta *J. V. Snellman kootut teokset* (2000–2005).<sup>26</sup>

Snellmanin filosofiset pääteokset syntyivät 1840-luvun alussa, ja ne on molemmat kirjoitettu ulkomailla. Teokset ovat *Versuch einer spekulativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit* (1841) (suom. *Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys*) ja *Läran om staten* (1842) (suom. *Valtio-oppi*). *Persoonallisuuden idean* Snellman kirjoitti oleskellessaan Saksassa vuosina 1840–1841. Lyhyessä ajassa valmistunut teos oli Snellmanin kannanotto uskonnonfilosofiseen kiistaan, joka koski Hegelin filosofian tulkintaa ja D. F. Straussin suurta kohua herättänyttä teosta. Strauss sai aikaan arvostelumyrskyn kiistämällä teoksessaan ylikuonnollisen olemassaolon.<sup>27</sup> Snellman ei teoksessaan käsitellyt suoranaisesti kristinuskon kysymyksiä vaan pyrki esittämään oman ratkaisunsa siihen, miten Hegelin hengenfilosofiaa olisi tulkittava suhteessa syntyneeseen kiistaan. *Persoonallisuuden ideassa* Snellman esitti hengenfilosofiansa perusajatukset. *Läran om staten* syntyi Ruotsissa ja ilmestyi vain noin vuosi *Persoonallisuuden idean* jälkeen. *Läran om staten*-teoksen Snellman kirjoitti yleisajaisemmaksi valtioteorian esitykseksi. Teos keskittyy tarkastelemaan snellmanilaisen valtio-opin kolmea toiminnan kenttää, perhettä, kansalaisyhteiskuntaa ja valtiota, ja se sisältää käsitteellisten kannanottojen lisäksi myös Snellmanin historiakäsitystä valottavia osuuksia.

Snellman oli kosketuksissa lehtimiestoimintaan jo 1830-luvun lopussa. Vuosina 1839–41 hän kirjoitti arvosteluja *Spanska Flugan* -nimiseen aikakauslehteen. Oleskellessaan Tukholmassa Snellman toimi vuosina 1839–42 *Freja*-lehden aputoimittajana ja osallistui aktiivisesti sikäläiseen lehdistöpolemiikkiin muun muassa kirjallisuutta, filosofiaa ja yhteiskunnallisia kysymyksiä käsittelevillä artikkeleillaan. Snellmanin maine lehtimiehenä ja suomalaisen lehdistön kehittäjänä perustuu kuitenkin hänen toimittamiinsa lehtiin *Saima* ja *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildning*. Snellman toimitti *Saimaa* vuosina 1844–47 sen lakkauttamiseen saakka, ja uutta lehteä *Litteraturbladia* vuosina 1847–49 ja 1855–63.<sup>28</sup> Käytän tutkimuksessani artikkeleita mainituista lehdistä. Runsaasta artikkelimateriaalista

26 Kirjallisen sujuvuuden vuoksi tekstissä esiintyvät suorat lainaukset ovat suomennoksia, mutta alaviitteestä löytyy aina viittaus myös alkukieliseen sarjaan. Kaikista pidemmistä lainauksista löytyy alkukielinen sitaatti alaviitteistä. Asiasyhteydestä riippuen olen toisinaan lisännyt myös lyhyemmissä lainauksissa alkukieliset sanamuodot alaviitteisiin. Joissain tapauksissa olen muokannut suomennoksia, etenkin jos tekstissä esiintyy tutkimukselleni keskeisiä käsitteitä.

27 Hegelin kuoleman jälkeen tulkinnat hänen uskonnonfilosofiansa täsmällisestä sisällöstä aiheuttivat erimielisyyksiä hegeliläisten keskuudessa. Straussin teos *Das Leben Jesu* hajotti koulukuntaa entisestään. Strauss otti käyttöön jaon hegeliläiseen vasemmistoon ja oikeistoon, joka kuvasi suhtautumista eri tulkintoihin. Yksinkertaistaen kiista Hegelin uskonnonfilosofian/ hengenfilosofian tulkinnasta kiteytyi siihen, miten ihmisen ja Jumalan suhde tulisi ymmärtää. Straussin teoksessa, toisin kuin Snellmanin *Persoonallisuuden ideassa*, hegeliläisyys ei ole oleellisin piirre. Straussin aiheuttamaa kohua valaisee hyvin se, että näkemystensä vuoksi hänen akateemiset mahdollisuutensa tuhoutuivat ja häntä kutsuttiin jopa Antikristukseksi. Ks. Manninen, 1987, 147–151. Snellman puolusti Straussia Ruotsissa ilmestyneessä *Freja*-lehdessä ja puhui uskonvapauden puolesta.

28 *Saima* oli valtakunnallinen viikkolehti ja leviikiltään maan suurimpia. *Litteraturblad* oli kuukausijulkaisu eikä se Snellmanin toimituskaudella hävinnyt levikissä kovin paljon *Saimalle*. *Saiman* levikki oli alussa 700, suurempi levikki oli tuohon aikaan ainoastaan *Finlands Almänna Tidning*- sekä *Helsingfors Tidningar*-lehdillä. *Saimaan* kuului myös kirjallisuusliite, joka sai nimekseen *Kallavesi*. Tommila 1988, 130–138, 188–189.

tarkemman analyysin kohteeksi ovat valikoituneet tutkimuskysymyksen ja aihealueen kannalta hedelmällisiksi osoittautuneet kirjoitukset.

Kolmannen lähdetyyppin muodostaa luentomateriaali. Lisää perspektiiviä ja myös ajallista jatkumoa käsitteelyyn saa Snellmanin professuuriajan luentokäsikirjoituksista vuosilta 1856–63. Snellman piti luentoja dosenttina jo 1830-luvulla, ennen pitkää välikirkkoaan yliopiston kanssa. Pääsääntöisesti näiden varhaisten luentojen käsikirjoitukset eivät teemojensa puolesta sisälly tutkimukseeni lähdemateriaaliin. Poikkeuksen muodostaa vuonna 1837 pidetyksi tarkoitettu, sittemmin esityskiellon saanut luento ”Den akademista frihetens sanna natur och väsende” (suom. Akateemisen vapauden todellinen luonne ja olemus), joka sisältää Snellmanin varhaisia pohdintoja sivistyksen luonteesta ja muun muassa yksilön suhteesta traditioon.<sup>29</sup> Saatuaan vuonna 1856 kauan toivotun filosofian professuurin, joka hämäyksen vuoksi kulki virallisella nimekkeellä siveysoppi ja tieteiden järjestelmä, Snellman luennoi muun muassa yhteiskunta- ja kasvatustilfilosofiasta sekä filosofian historiasta.

Aineiston riittävä laajuus on edellytyksenä sille, että käsitteellinen tarkasteluni on riittävän todistusvoimaista. Toisaalta materiaalin runsaus pakottaa tiettyihin valintoihin ja painotuksiin. Näin ollen nostan suuresta tekstimassasta tarkemman analyysin ja tulkinnan kohteeksi tiettyjä avaintekstejä, joiden yksityiskohtaisempi esittely tapahtuu itse käsitteelyn tasolla, ei johdannossa. Oma kysymyksensä on myös se, miten Snellmanin eri teksteihin tulisi suhtautua. Esimerkiksi *Persoonallisuuden idea*, jota osa tutkijoista, esimerkiksi Juha Manninen ja Vesa Oittinen, pitää Snellmanin päätyönä oli, kuten mainittu, kirjoitettu puheenvuoroksi yksittäiseen filosofiseen kiistakysymykseen. Teos noudattaa tiettyä esittämisen tapaa, ja tutkijoiden näkemykset siitä, miten itsenäisenä työnä teosta tulisi pitää, vaihtelevat suurestikin.<sup>30</sup>

Snellmanin sanomalehtitoiminta ei sekään ole yksinkertaisesti lokeroitavissa. Ruotsinkieliselle sivistyneistölle suunnatut *Saima* ja *Litteraturblad* toivat Snellmanille maineen iskevänä ja kiivaana kansallisena herättäjänä, mutta näitä sanomalehtiä on mahdollista tarkastella muullakin tavalla kuin esimerkiksi tietyn poliittisävytteisen kansallisuusohjelman äänitorvina. Eero Ojanen on kutsunut *Saimaa* eräänlaiseksi Snellmanin pääteokseksi, jossa hän pystyi kiteyttämään kaikki kirjallisen ilmaisun puolensa.<sup>31</sup> Huomio on mielenkiintoinen ja tärkeä, sillä *Saimaa* voi todella pitää omanlaisenaan filosofisena teoksena, tekijänsä näköisenä moniosaamisen osoituksena. Ojanen liittää tämän huomion nimenomaan lyhytikäiseksi jääneeseen *Saimaan*, ei enää *Litteraturblad* -lehteen, mutta mielestäni sama pätee

29 Esimerkiksi Eero Ojanen on pitänyt tätä luentokäsikirjoitusta yhtenä Snellmanin omaleimaisimmista ja parhaimmista teksteistä, ks. Ojanen 2002a, 77–78. Huomio perustelee osaltaan tekstin sisällyttämistä lähdemateriaaliin jo senkin vuoksi, että se tarjoaa vertailupohjaa Snellmanin myöhemmille, samoja aiheita käsitelleille esityksille. Esityskiellon saanut luentosuunnitelma julkaistiin myöhemmin kirjallissessa muodossa Ruotsissa vuonna 1840.

30 Ojanen on todennut *Persoonallisuuden idean* olleen ”vain” oppinut puheenvuoro tiettyyn filosofiseen keskusteluun eikä tässä mielessä mikään itsenäinen, omasta ajattelusta kertova teos. *Persoonallisuuden idean* ja *Valtio-opin* suomentaja Antero Tiusanen yhtyy osin tähän toteamukseen ja huomauttaa *Persoonallisuuden idean* olevan lähinnä huolellista tarkastajan työtä suhteessa Hegelin filosofiaan. Ks. Ojanen 2002b, 100; Tiusanen 2002, 68–70. Toisaalta Juha Manninen käsittelee *Samlade arbeten* -kommentaarissaan teosta omana itsenäisenä kokonaisuutenaan ja toteaa, ettei sille ole olemassa suoria esikuvia. Manninen 1992a, 678. Ks. myös Oittinen 2004, 129.

31 Ks. Ojanen 2002b, 103–104.

myös jälkimmäiseen lehteen.<sup>32</sup> Mainitut huomiot perustelevat paitsi erilaisten lähdeyyppi- en käyttöä myös niiden osittaista ristiin lukemista, joka mahdollistaa esimerkiksi erilaisten painotuserojen sekä kielenkäytön ja käsitteiden sisällön vaihtelun havaitsemisen. Snellmanin julkinen lehtitoiminta oli suunnattu kotimaiselle yleisölle ja sen tavoitteena oli suomalaisen yhteiskunnan perustan rakentaminen. Tästä kansallisesta ulottuvuudesta huolimatta hänen otteena oli varsin kansainvälinen. Hänen on todettu nostaneen suomalaisen sanoma- lehtityön uudelle tasolle, lähemmäs eurooppalaista julkisen keskusteluvuuden perinnettä.<sup>33</sup> Lehtiartikkeleissaan Snellman kommentoi kansainvälisiä keskusteluja tuoreeltaan, toi esille eurooppalaisissa, etupäässä ranskalaisissa ja saksalaisissa, lehdissä esitettyjä näkemyksiä ja arvioi suuren määrän eurooppalaista kirjallisuutta. Hänen perspektiivinsä ei missään tapauksessa rajoittunut autonomisen Suomen juuri hahmoteltujen rajojen sisäpuolelle.

Snellmanin tekstien rinnalle asettamani kannanottojen ja kansatekstien valikoitumisen perustana ovat niin sanotut aktuaaliset keskustelukumppanit sekä potentiaaliset keskustelukumppanit. Aktuaalisilla keskustelukumppaneilla tarkoitetaan Snellmanin omia viittauksia edeltäjiinsä tai aikalaisiinsa. Näiden lisäksi Snellmanin omat lukutottumukset tai esimerkiksi oppineiston keskuudessa yleisiksi tiedetyt ajattelusuuntaukset voivat antaa aihetta potentiaalisten keskustelukumppaneiden etsimiseen ja esille tuomiseen. Tällöin myös Snellmanin omasta ajattelusta voi löytyä uusia, vähemmälle huomiolle jääneitä piirteitä. Filosofisen kontekstin osalta tällaisia yhteyksiä on Snellmanin henkiseksi oppi-isäksi mainitun Hegelin lisäksi löydettävissä myös muiden ajattelijoiden, kuten Geijerin, Fichten, Herderin tai Montesquieun, näkemyksistä. Snellmanin käyttämiä käsitteitä on tarkasteltava laajemmassa, lähinnä niin sanotun valistusfilosofian ja uushumanistisen perinteen yhteydessä. Pelkkä filosofisten tekstien yhteys on kuitenkin riittämätön, sillä Snellman seurasi aikansa kansainvälistä kirjallisuutta, romaaneja ja historiategoksia, myös lehtiä tai aikakauskirjoja, ja muotoili omia näkemyksiään suhteessa lukemaansa. Seuraan mahdollisuuksien mukaan myös tätä laajempaa kirjallista kenttää ja nostan esille tekstejä, joihin Snellman varmuudella tai todennäköisesti oli tutustunut. Kaunokirjalliset työt olen rajannut tarkasteluni ulkopuolelle, sillä Snellman ei pääosin viittaa niihin historiaa sivuavissa kirjoituksissaan.

Suomessa Snellmanin ajan oppineet piirit olivat suppeita; suurin osa ajan akateemisesta oppineistosta oli Snellmanin henkilökohtaisia ystäviä tai tuttavvia. Henkilöitä joiden kanssa Snellman kävi yksityistä sananvaihtoa ja jotka osallistuivat myös julkiseen kulttuurikeskusteluun, olivat muiden muassa Snellmanin opettaja ja ystävä J. J. Tengström, A. I. Arwidson, Fredrik Cygnaeus, Elias Lönnrot, J. J. Nervander, J. L. Runeberg ja Zachris Topelius. Lehtien tasolla *Saiman* ja *Litteraturbladin* kiistakumppaneita olivat muiden muassa *Helsingfors Morgonblad*, *Helsingfors Tidningar* sekä *Åbo Tidningar*. Käytän lähdemateriaalina tekstejä, jotka avaavat tätä laajempaa aikalaiskeskustelua. Kirjoittaessani keskusteluista tar-

32 Todettu ei enää niinkään päde *Litteraturbladin* viimeisiin vuosiin, jolloin Snellman oli siirtynyt jo valtionhallinnon palvelukseen eikä hänelle jäänyt aikaa esim. kirjallisuuskritiikkien kirjoittamiseen. Muutoksen voi toki tulkita heijastelevan Snellmanin muuttunutta asemaa, hän ei ollut enää oppositiosta huutava toisinajattelija vaan vallan keskiössä oleva toimija.

33 Tommila 1988; myös Lahtinen 2006, 33–42. Snellmanin lehtitoiminnasta myös Zilliacus & Knif 1985, 33–42.

koitan lähinnä julkisia väittelyitä lehdistössä tai muissa julkaisuissa. Toisenlaista keskustelua käytiin runsaasti kirjeissä. Seuraan myös Snellmanin kirjeenvaihtoa, mutta en nosta sitä mitenkään oleelliseen asemaan tutkimuskysymyksen kannalta. Yksityinen sananvaihto antaa kuitenkin joissain tapauksissa lisävalaistusta ja selventää eri osapuolten kantoja, sillä Snellman saattoi käydä julkista ja kovaakin sananvaihtoa lehdistössä henkilöiden kanssa, jotka kuuluivat hänen ystäväpiiriinsä ja joiden kanssa hän oli myös yksityisessä kirjeenvaihdossa.

1700- ja 1800-lukujen suuret ideat, valistusajattelu ja sen kritiikki, uushumanismi, romantiikka, historismi ja idealismi ovat kaikki käsitteitä ja ideoita, jotka liittyvät myös Snellmanin ajatteluun. Taustalla ovat suuret filosofiset kysymykset todellisuuden luonteesta, ihmisestä ja tietämisen ongelmasta. Kyseessä ovat osittain limittäiset, osittain toisilleen vastakkaiset ajattelumallit. Kysymys erilaisista filosofisista järjestelmistä ja niiden tulkitsemisesta on noussut esille myös suomalaisen 1800-luvun aatehistorian tulkittamisen yhteydessä. Hallitseva aatehistoriallinen tulkintalinja on ollut 1700- ja 1800-luvun vaihteen sekä 1800-luvun alkupuolen suomalaisen oppineiston näkemysten tulkinta klassisismien tai uushumanismin kautta. Snellman on hegeliläisenä esitetty romanttisen filosofian vastustajana ja muutenkin romantiikan filosofia on Suomessa nähty vain melko ohimenevänä oireiluna.<sup>34</sup> Määrittelyjen kanssa on kuitenkin oltava varovainen eikä niitä voi pitää ehdottomina. Oma kantani on, että hegeliläisyyttä ei tule pitää selityksenä, joka tyhjentää Snellmanin ajattelun. Tästä varauksesta huolimatta Snellmanin näkemykset on yhdistettävissä tiettyihin teoreettisiin lähtökohtiin, joita voi pitää suoranaisina ehtoina hänen omien tekstiensä lukemiselle. Hegel-kriittisistä kannanotoistaan huolimatta Hegelin filosofinen systeemi oli yksittäisistä teoreettisista rakennelmista Snellmanille läheisin. Laajemmin voidaan kuitenkin puhua Snellmanin sitoutumisesta saksalaisen idealismin perusajatuksiin.

### *Tulkinnan aineksia*

Kansallisiksi suuruuksiksi jo aikaa sitten nostetut miehet, Snellman heidän eturintamassaan, ovat tutkimuskohteina haasteellisia. Snellman korotettiin jalustalleen jo ennen kuolemaansa ja virallisissa puheissa hän on siellä tavalla tai toisella pysytellyt siitä saakka. Kun modernin humanistisen tutkimuksen vahvana kiinnostuksen kohteena on jo pitkään ollut tiettyjen luutuneiden asetelmien, näiden joukossa myös suomalaisen kansallisen kertomuksen, kyseenalaistaminen ja rikkominen, voi Snellmanin kaltaisen voittajan puolen valitseminen näyttää yllätyksettömältä kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kohteelta. Itse haluan kuitenkin kyseenalaistaa myös sen yksinkertaistuksen, että niin sanotuissa suurmiehissä ei ole enää mitään uutta löydettävää tai että heitä kannattaisi käsitellä vain suhteessa marginaalisessa asemassa oleviin toimijoihin.

Kirjoittaessaan lehdistöpolemiikkejaan 1840-luvulla Snellman ei vielä ollut suurmies. 1860-luvulla hän nousi poliittiseksi vallankäyttäjäksi mutta tästä huolimatta häntä ei tarvitse tai tule tulkita yksinäisenä toimijana tai hegemonista valtaa käyttäneenä hahmona. Snellmanin tapauksessa toiminnan tavoitteellisuus tai ohjelmallisuus on helposti luettavissa, koska paitsi hänen oma elämänsä myös autonomisen Suomen kehitys voidaan nähdä menestystarinana. Snellmanista tuli juhlistettu kansakunnan herättäjä – ja Suomi sai kuin

34 Ks. käsittely osuudessa 2.2.

saikin valtiollisen itsenäisyytensä, nopeammin kuin 1800-luvun alkupuolella osattiin kuvitella. Historiallisia toimijoita ei kuitenkaan voi tarkastella myöhemmästä tuloksesta käsin vaan historian tutkijan on pyrittävä hahmottelemaan erilaisten toimien ja näkemysten synty- tai esittämisajankohdan kontekstuaalista tilannetta ja edellytyksiä. Se mikä jälkikäteen voidaan nähdä selkeänä toimintastrategiana ja ohjelmallisuutena, on omana aikanaan ollut vain yksi hanke muiden joukossa. 1800-luvun alkupuolella sivistyneistöllä ei voinut olla varmuutta siitä, millainen toimintastrategia tuottaisi parhaan tuloksen Suomen tulevaisuuden kannalta. Tästä vallitsi vuosikymmeniä jatkunut erimielisyys, joka näkyi paitsi henkilökohtaisina kiistoina myös lehdistödebatteina. Sivistyneistöllä ei ollut kirkastunutta, yhtenäistä ohjelmaa, jonka toteuttamiseksi tietyt keinot olisivat näyttäneet parhaina. Tilanne oli huomattavasti monimutkaisempi.

Sivistyneistöllä tarkoitin Snellmanin aikana pääosin ruotsinkielisiä, ylempiin yhteiskuntaluokkiin kuuluvia koulutettuja henkilöitä, jotka toimivat yhteiskunnan eri alueilla – esimerkiksi yliopistossa, opetustehtävissä, kirkon palveluksessa, taiteilijoina, myös kaupallisella alalla – ja olivat keskeisessä asemassa kulttuurisesti, julkiseen kulttuurikeskusteluun osallistumalla tai esimerkiksi sanomalehtiä seuraamalla. Kai Häggman on todennut, että sivistyneistön käsite kattaa kaikki säätyläiset, sekä aateliset että aatelittomat niin sanotut herrasväen perheet.<sup>35</sup> Pertti Karkama ja Hanne Koivisto ovat todenneet sivistyneistön käsitteen selkiintymättömyyden ja vaihtelevat käyttötavat. He toteavat lyhyesti, että käsite on suomalaisessa käytössä vakiintunut ”kuvaamaan henkilöitä, jotka toimivat korkeakulttuurin alalla”.<sup>36</sup> Itse painottaisin myös kulttuurin kuluttamisen, esimerkiksi sanomalehdistökeskustelun seuraamisen, merkitystä ja ylipäätään asemaa, joka mahdollistaa eräänlaisen yhteiskunnallisen valvutuneisuuden. Oppineistolla viitataan tässä työssä suppeammin yliopistokoulutuksen saaneeseen ja pääosin akateemisella uralla toimineisiin henkilöihin.

Oma tulkintani ei lähde suurmieskultin purkamisesta vaan Snellmanin uudenaikaisesta kontekstoimisesta. Tutkimukseni yhtenä tehtävänä on löytää näkökulmani kannalta oikea ja perusteltu yhteys, jossa Snellmanin ajattelua tutkin ja joka tuo esille uusia aineksia suhteessa aiempiin tulkintoihin. Snellmanin kautta avautuu myös laajempi näkymä siihen 1800-lukulaiseen Suomeen, jossa hän vaikutti. Konteksti on tutkimuksessani enemmän kuin tausta, se on tulkinnallinen yhteys tai kudos, edellytys Snellmanin lukemiselle. Vaikka diskursiivisuus onkin työssäni keskeisellä sijalla, ei tutkimukseni ole diskursianalyttinen työ; pääosassa ovat Snellmanin tekstit, eivät diskursiiviset muodostelmat.

Joep Leerssen on korostanut kulttuuristen prosessien ylijärjaisuutta: toisin kuin sosiaaliset tai poliittiset liikkeet, kulttuuriset prosessit eivät ole sidoksissa tiettyyn maantieteelliseen paikkaan eikä niitä voi tässä mielessä tutkia kansallisina tapauksina vaan osana laajempia, maantieteelliset rajat ylittäviä, vaikutus- ja kontaktisuhteita.<sup>37</sup> Leerssen lähestyy tässä Michael Wernerin ja Bénédicte Zimmermannin lanseeraamaa *histoire croisée* -näkökulmaa, joka korostaa sosiaalisten, kulttuuristen tai poliittisten ilmiöiden tutkimista erilaisina siirtyminä ja risteäminä. Wernerin ja Zimmermannin mukaan kyse ei ole ainoastaan vertailevasta tutkimuksesta, joka olettaa tiettyjen kiinteiden tarkastelupisteiden määrittelyä vaan

35 Häggman tukeutuu määrittelyssään Eino Jutikkalan ja Kaarlo Wirilanderin tutkimuksiin. Häggman 1994, 25.

36 Ks. Karkama & Koivisto 1997, 11–12.

37 Leerssen 2006, 564–566.

historiallisten prosessien näkemisestä erilaisten leikkauspisteiden ja risteämien lävistäminä ja yhteenkietoutumina. Tästä näkökulmasta kansalliset prosessit ovat myös ylikansallisia.<sup>38</sup> Kulttuurintutkimuksessa kulttuurisiirron teoria (*cultural transfer theory*) sisältää hyvin samantyyppisiä painotuksia.<sup>39</sup> Tutkimuksessani Snellman on lähtökohta, ja tässä mielessä kiinteä tarkastelupiste, mutta tarkastelen hänen käsitteistöään ja kulttuurikäsitteistöään erilaisten vaikutteiden ja inspiiraatioiden leikkaamina, jäljittämättä yksiselitteisiä alkuperiä. Suomalaisessa 1800-luvun kulttuurikeskustelussa oli kyse ”suomalaisen kulttuurin” määrittämisestä, mutta tämä keskustelu oli monin tavoin kansalliset rajat ylittävää. Niin ikään ajatus ”Suomesta” oli monitahoinen ja muotoutumisen tilassa, vailla yksiselitteisiä maantieteellisiä tai mentaalaisia rajoja.<sup>40</sup>

Tutkimukseni kytkeytyy käsitehistorialliseen tutkimusperinteeseen, vaikka tarkennan-kin työssäni tarkastelun yhteen käsitteiden muodostajaan. Tutkimukseni tuo lisän käsitehistorialliseen tutkimukseen, sillä suomalainen, kansainvälisesti korkeatasoinen, käsitehistoria on ollut hyvin leimallisesti poliittisen käsitteistön tutkimusta. Kari Palosen johtama tutkimuksen huippuyksikkö *Political Thought and Conceptual Change* on keskittynyt nimenomaan poliittisen käsitteistön tutkimiseen ja laajin suomenkielinen käsitehistoriallinen esitys, *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria* (2003) keskittyy nimensä mukaisesti poliittiseen käsitteistöön. Käsitehistorioitsija Jussi Kurunmäki onkin määritellyt käsitehistorian nimenomaisesti poliittisessa toiminnassa käytettyjen käsitteiden tutkimiseksi.<sup>41</sup> Käsitteet voivat silti olla myös kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kohteena. Tämä ei tarkoita selkeää rajanvetoa poliittisen ja kulttuurisen välillä, tällainen mekaaninen jaottelu ei ole mielekäs, sillä kulttuurinen on myös poliittista ja päinvastoin. Myös kulttuurisilla käsitteillä muotoillaan käsitystä yhteiskunnasta, ymmärrystä siitä, miten yhteiskunta toimii ja miten sen tulisi toimia. Tämän vuoksi huomiota ei tule kiinnittää vain ilmeisen poliittisiin käsitteisiin, kuten valtaan tai valtioon.

Tutkimustani voi siis luonnehtia käsitteiden kulttuurihistoriaksi. Käsitteet ovat lähtökohtaisesti monimerkityksellisiä. Ne vaativat kontekstia avautuakseen. Käsitteisiin kuuluu myös ajallisuus, ajankohdasta ja käyttäjästä riippuen ne saavat erilaisia merkityksiä.<sup>42</sup> Esimerkiksi kosellecklaisen käsitehistorian korostaman ajallisuuden lisäksi painotan itse myös käsitteiden maantieteellisyttä: ne ovat sidottuja paitsi aikaan myös tiettyyn paikkaan ja voivat saada erilaisia painotuksia paikasta riippuen.<sup>43</sup> Tutkimuksessani tämä tarkoittaa esimerkiksi sen kyseenalaistamista, että Snellmanin sivistyksen ja kulttuurin käsitteet olisivat ainoastaan saksalaisen käsitehistoriallisen perinteen peilejä. Mieke Bal on teoksessaan *Tra-*

38 Werner & Zimmermann 2006, ks. erit. 31–35, 37–39, 43.

39 Ks. Wendland 2012, 45–49. Totean tämän siitakin huolimatta, että Werner ja Zimmermann näkevät oman näkökulmansa eroavan *transfer studies* -näkökulmasta. Ks. Werner & Zimmermann 2006, 35–37.

40 Suomi-käsitysten moninaisuudesta, ks. Matti Klingenin teos *Kaksi Suomea* (1982).

41 Kurunmäki 2001, 142.

42 Näitä käsitehistorian keskeisiä piirteitä on painottanut muiden muassa Reinhart Koselleck. Ks. esim. Koselleck 1972. Ks. myös Hansson 2008, 284–285.

43 Asko Nivala on puhunut Gilles Deleuzen ja Félix Guattarin geofilosofiasta käsitemaantieteenä. Itse en tukeudu kaksikon teoretisointiin mutta pidän tärkeänä käsitteiden maantieteellisten sidosten huomiointia. Ks. Nivala 2012, 230–233.

*velling Concepts in the Humanities: a Rough Guide* (2002) esittänyt, miten käsitteet vaeltavat ja saavat uusia konteksteja. Bal erittelee käsitteiden kulkemista luonnontieteistä sovelletun leviämisen (*propagation*) ajatuksen avulla. Leviäminen voi tapahtua hajaantumisenä tai diffuusiona (*diffusion*) sekä epideemisenä leviämisenä (*emidemic propagation*) tai tartuntana. Ensin mainittu vaihtoehto merkitsee myös laimentumista tai heikentymistä; käsite menettää merkityksensä ja siitä tulee vain sana.<sup>44</sup> Tuoreessa kirjallisuudessa, viitataan tässä teokseen *Travelling Concepts for the Study of Culture* (2012), vaeltavien tai matkustavien käsitteiden metaforaa on arvioitu kriittisesti, ja mielestäni hedelmällisellä tavalla. Wolfgang Hallet huomauttaa, että vaeltavan käsitteen metafora viittaa vakaaseen, lähes autonomiseen entiteettiin, joka matkaa paikasta toiseen. Mutta matka muuttaa aina myös matkustajaa, tässä tapauksessa käsitteitä. Lisäksi: käsitteet sinänsä eivät matkustele vaan ne liikkuvat ja muuntuvat eri käyttäjien toimesta. Hallet käyttää tässä käsitteellisten siirtymien (*conceptual transfer*) ajatusta.<sup>45</sup>

Tutkimuksessani sovellan tätä ajatusta käsitteellisistä siirtymistä Suomeen ja Snellmanin käsitteistöön. Kosellecklainen käsitehistoria painottaa mielestäni liikaa struktuureita ja diskursseja. Yksittäinen käsitteiden käyttäjä näyttäytyy tällöin ensisijaisesti suhteessa tähän laajempaan struktuuriin. Myös Mieke Balin esittämä leviämisen kemiallinen metafora esittää käsitteet omalakisina ”olioina”, jotka valtaavat virusten tavoin uusia alueita. Käsitteet eivät kuitenkaan leviä itsestään – tai käyttäjiensä passiivisella välityksellä kuten virukset – niitä levitetään eri käyttäjien toimesta. Oma näkökulmani käsitehistorialliseen tutkimukseen onkin käsitteiden tuottajien ja muokkaajien aktiivisen toimijuuden korostaminen. Tämä ei sulje pois kaikenlaisiin siirtymiin liittyvää ambivalenssia.<sup>46</sup>

Vuonna 2005 valmistuneessa opetusministeriön rahoittamassa Snellmanin teosten suomenoshankkeessa tavoitteena oli Snellmanin kielen kääntäminen nykysuomelle. Tutkimuksessani pyrin kääntämään ja tulkitsemaan snellmanilaista kielenkäyttöä ja käsitteistöä nykyajalle. Ymmärrän työni tekstien kautta tulkittavissa olevan ajattelun tutkimisena. Tämän ajattelun tutkimisen puolestaan ymmärrän tulkitsemisen ja kääntämisen kautta. Humanistisen tutkimuksen perinteinen tulkinnan teoria, hermeneutiikka, antaa joitain oivallisia ohjenuoria – tällainen on muun muassa dialogisuuden ajatus – historialliseen tulkintaan, mutta se ei kuitenkaan kokonaisuudessaan tarjoa sellaista tietä, johon voisin täysin sitoutua. Varauksellisuuteni liittyy ennen kaikkea nykyhermeneutiikan tapaan suhtautua tekstin merkitykseen. Hermeneuttisessa tulkinnassa tai kulttuurintutkimuksessa painottuvat tekstien avaamat merkitysten mahdollisuudet tavalla, jossa tekstin alkuperäisen kirjoittajan tekstillä antama merkitys ei ole relevantti.<sup>47</sup> Kysymys tekstin merkityksestä kytkeytyy kysymykseen menneisyyden toimijoista. Sosiaaliseen konstruktionismiin nojaavissa diskurssianalyseissa kysymys yksilöllisestä toimijuudesta, tietystä tekstin tuottajasta ja merkityksenantajasta ei

44 Leviämisen ajatuksen Bal on lainannut Isabelle Stengersiltä. Bal 2002, 29–33.

45 Hallet 2012, 389–391. *Travelling concept* -metaforan saamaan kritiikkiin on viitannut myös Jani Marjanen. Ks. Marjanen 2009, 254.

46 Ks. Wendland 2012, 45–47.

47 Kulttuurintutkimuksen osalta ks. esim. Lehtonen 1998, 164–169. Hermeneutiikan puolelta esim. Ricoeur 2000 (1976), 137. Ns. tekijän kuolema -keskustelusta lyhyesti esim. Skinner 2002, 90–91. Toisaalta seuraan omassa tulkinnassani Ricoeurin ajatusta tekstin maailmattomuudesta; vasta lukemisen asettaa tekstin maailmaan, antaa sille tietyt raamit. Ricoeur 1988, 37.

ole oleellinen tai edes mielekäs. Jos menneisyyttä sen sijaan tarkastellaan yksilöiden kautta ja heidät nähdään historian subjekteina, ei ainoastaan joidenkin laajempien konstruktioiden passiivisina peleinä, on kysymys toimijuudesta ja tätä kautta näiden toimijoiden perspektiivistä oleellinen. Aatehistorian piirissä kysymys tekstin historiallisesta merkityksestä tai tekijän merkityksestä on tärkeä. Tällöin tekstintulkinnan historiallisena merkityksenä nähdään tekstin niin sanottu alkuperäismerkitys tai tekstin tekijän antama merkitys. Tämä viittaa ajatukseen aikalaiskontekstin huomioimisesta sekä historiallisesta subjektista tekstin kirjoittajana ja ensimmäisenä merkityksenantajana.<sup>48</sup> Alkuperäismerkityksestä puhumisen tarkoituksena on tällöin kiinnittää huomiota siihen, ettei historiallinen tulkinta ole rajoituksetonta vaan sen on ankkuroiduttava tulkittavaan historialliseen tilanteeseen.

Tekijän merkityshorisontin hahmottaminen on siis välttämätöntä eikä tutkijan silti tarvitse väittää tutkivansa menneisyyden ihmisten mielenliikkeitä.<sup>49</sup> Itse käsitän tekijän merkityksen tai alkuperäismerkityksen tutkijan suorittamana konstruktiona, jota rakennetaan erilaisten tekstinsisäisten- ja ulkoisten viitteiden ja vihjeiden avulla, yrittäen nykyperspektiivistä käsin tavoittaa tekstin tuottajan positiota ja tiettyä historiallista tilannetta, sen asettamia ehtoja ja mahdollisuuksia. Näiltä osin tutkimustani voi pitää aatehistorialliseen tulkintaperinteeseen kuuluvana. Itselleni tärkeään kääntämiseen ja tulkintaan sisältyy kuitenkin elementtejä, jotka eroavat joidenkin aatehistorioitsijoiden näkemyksistä. Esimerkiksi Markku Hyrkkänen toteaa, että historioitsija on suorittanut tehtävänsä, kun hän on onnistunut asettamaan asiat oikeisiin yhteyksiinsä.<sup>50</sup> Quentin Skinner on määritellyt aatehistorian tehtävän hyvin samansisältöisesti.<sup>51</sup> Kontekstoiminen eli asian yhteyksiinsä asettaminen olisi näin ollen historiantutkijan tutkimustulos. Toisaalta kontekstoiminen voidaan käsittää myös tutkimusmenetelmänä.<sup>52</sup> Omassa tutkimuksessani käsitän kontekstoimisen sekä menetelmänä että osittain myös tutkimustuloksena – tavoitteena on kontekstoida Snellmanin kirjoituksia aiemmasta tutkimuksesta poikkeavalla tavalla.

Aatehistoriassa erottelua selittämisen ja ymmärtämisen välillä ei pidetä välttämättä oleellisena.<sup>53</sup> Hermeneuttisessa tekstintulkinnassa nämä on erotettu toisistaan; tulkinta ei ole selittämistä vaan ymmärtämistä tai käsittämistä.<sup>54</sup> Oma käsitykseni tulkinnasta seuraa enemmän hermeneuttista linjaa, sillä katson, että ajattelun yhteyksien ja erilaisten syntyehtojen esittäminen ei vielä tyhjennä ajattelua vaikka selittääkin sitä. Erottelun voi käsittää myös tekstien historiallisen ja filosofisen lukutavan erona. Historioitsijat painottavat kontekstoivaa lukutapaa kun taas filosofit ovat kiinnostuneempia menneisyyden tekstien argu-

48 Ks. esim. Tolonen 1992, 135–136; Hyrkkänen 2002, 186–189.

49 Quentin Skinner on käsitellyt kysymystä tekstin merkityksestä ja esittänyt, että tekstin merkityksen tutkiminen on sen tekijän intention tutkimista. Tällä Skinner tarkoittaa kysymystä siitä, mitä kirjoittaja on tekstillään tarkoittanut. Skinner ei viittaa tekijän mielenliikkeisiin vaan siihen, millaiseksi argumentiksi teksti on tarkoitettu. Kysymys liittyy Skinnerin tapaan käsittää sanat tai teksti tekona. Skinner 1988, 68–78 ja passim; Skinner 2002, 96–102 ja passim. Ks. myös Hyrkkänen 2002, erit. 177–179; Syrjämäki 1999, 65–66.

50 Hyrkkänen 2002, 200.

51 Ks. esim. Skinner 2002.

52 Ks. tarkemmin esim. Saarelainen 2012, 246–256.

53 Ks. esim. Hyrkkänen 2002, 11.

54 Ricoeur 2000 (1976), 116–117.

mentaation tasosta.<sup>55</sup> Historiantutkijoilla ja filosofeilla on siis erilainen lukemisen intressi. Ruotsalainen filosofi Staffan Carlshamre on todennut, että filosofit lukevat menneisyyden filosofisia tekstejä siten, kuin ne ovat asetettu luettaviksi; he seuraavat niiden argumentaatiota ja ikään kuin osallistuvat tekstin avaamaan keskusteluun. Historioitsija sen sijaan vain kuvaa tekstiä ja pyrkii asettamaan sen aikalaisyhteyksiinsä.<sup>56</sup> Oma pyrkimykseni on yhdistää nämä lukutavat. Näin ollen tehtäväni on paitsi kontekstoida Snellmania uudella tavalla myös avata hänen ajattelutapaansa. Tulkitsijan merkitys on oleellinen, sillä hän voi nostaa menneestä ajattelusta esille jotakin tärkeätä ja puhuttelevaa, ja tällä en tarkoita tärkeätä ainoastaan meille lukijoille vaan myös tekstin kirjoittajalle. Ajattelun tutkimisessa on sen kontekstuaalisten yhteyksien etsimisen ja osoittamisen lisäksi yhtä tärkeää sen varsinaisen sisällön analyysi, sen keskeisten oivallusten tai teemojen esiin nostaminen ja tulkitseminen. Snellmanin sivistyskäsitteen osalta tämä tarkoittaa sitä, että käsitteen merkitysulottuvuuksia tutkiessani tehtäväni ei ole ainoastaan se, että osoitan sen liittymisen tiettyyn saksalaiseen traditioon tai esitän erilaisia esimerkkejä käsitteen suomalaisista käyttöyhteyksistä. Minun on kysyttävä myös sitä, millainen asema käsitteellä on Snellmanin ajattelun kokonaisuudessa, miksi se on hänelle niin tärkeä ja mihin hän sitä tarvitsee.

Joudun tulkinnassani osittain ylittämään ne käsitteet, joita Snellmanin aikana on käytetty. Kääntäminen edellyttää tulkintaa, joka ei ole ainoastaan menneisyyden sanoin puhumista. Kun sanon tutkivani Snellmanin kulttuurikäsitystä, on kyseessä tulkinta, rakennelma, jota ei ole ollut Snellmanin itsensä eksplikoimana olemassa. Pyrin osoittamaan, että Snellmanin kulttuurikäsituksesta on kuitenkin mielekästä puhua – ja tämän perustelemine on tehtäväni. Tulkinnallinen tehtävä on haasteellinen ja osittain myös riskialtis, sillä anakronistisen päättelyn vaara on olemassa. Väitän kuitenkin, että yhtä suuri ongelma on se, jos tätä kääntämistä ja siihen sisältyvää uudelleentulkintaa ei pyritä tekemään. Tarkoitin tällä sitä, että esimerkiksi Snellmanin ja hänen aikalaistensa nykyisestä poikkeava kirjoittamisen tapa ja käsitteiden erilainen käyttö sisältävät vaaran myös siitä, että näiden menneisyyden tekstien liian kirjaimellinen lukeminen häivyttää tai jättää piiloon osan niiden varsinaisesta sisällöstä. Esimerkiksi pysyminen aikalaisilmauksissa kuten ”kansallishenki” tai ”yleisihimillinen sivistys” ei juuri avaa näiden käsitteiden sisältöä ja käyttöä nykylukijalle vaan tietynasteinen nykyistäminen on välttämätöntä. Jotta en tukahduttaisi historiallista Snellmania tulkintoihini, pyrin tekemään tutkimusprosessistani mahdollisimman läpinäkyvää, antamalla Snellmanin teksteille riittävästi tilaa ja tuomalla tulkinnalliset ratkaisuni näkyvästi esille.

Tutkimuskohteena Snellmanin kaltainen kansallismonumentti ei ole helppo. Varsin monella taholla on vuosikymmenten saatossa ollut mielipide siitä, mitä Snellman ja snellmanilaisuus tarkoittavat. Snellmanista tehtiin fennomaanisen puolueen kunniavanhus jo

55 Rajankäyntiä on luonnehdittu erottelulla historialliseen ja rationaaliseen rekonstruktion. Jälkimmäisen termin vakiinnutti Richard Rorty artikkelissaan ”The historiography of philosophy: four genres” (1984). Rorty nimeää Skinnerin historiallisen rekonstruktion keskeiseksi teoreetikoksi. Rorty 1984, 49–51 ja passim. Teemaan liittyvästä keskustelusta ks. esim. Knuutila 1986; Syrjämäki 1999. Olen itse tarkastellut aiheesta käytyä keskustelua artikkelissa ”Ajattelun rajat ja mahdollisuudet – filosofisten tekstien historiallisesta tulkinnasta”, ks. Rantala 2003.

56 Carlshamre 1994, 60–63.

tämän omana elinaikana.<sup>57</sup> Hän nautti vanhuudenpäivillään myös opiskelijoiden suosiota: joka vuosi Vilhelmin päivänä nämä kokoontuivat Snellmanin luo kuulemaan tämän ”sanaa”. Vuosisatojen vaihteen kielitaistelussa ja 1900-luvun alun poliittisissa kädenväännöissä Snellmanin nimi nostettiin esille milloin kansallisen eheyden, tiukan yksikielisyyden tai oikeistolaisen ”miehekkään isänmaallisuuden” nimissä.<sup>58</sup> 1940-luvulla Snellmanin suulla myötäiltiin niin kansallissosialistisia oppeja kuin marxilaisuuttakin.<sup>59</sup> Snellmanin syntymän 175-vuotisjuhlan yhteydessä vuonna 1981 julkaistiin runsaasti suppeampia kirjoituksia ja pohdittiin Snellmanin merkitystä silloisessa nykyajassa. Snellmanin syntymän 200-vuotisjuhla vuonna 2006 oli monin tavoin suurellinen: seminaarien, teatteriesitysten, koululaistapahtumien ja musiikki-iltojen lisäksi juhlavuonna julkaistiin kolme Snellman-monografiaa.

Raimo Savolainen pyrkii massiivisessa Snellman-elämäkerrassaan *Sivistyksen voimalla. J. V. Snellmanin elämä* luomaan kattavan kokonaisuuden Snellmanin elämästä ja persoonasta. Punaisena lankana toimii Snellmanin lempiaihe sivistys. Teema kuulostaa läheiseltä omaan lähtökohtaani nähden, mutta Savolaisen näkökulma sivistykseen on hyvin toisenlainen kuin omani. Savolaisen Snellman-tulkinta on paikoitellen niin intensiivinen, että kirjoittajaa ja tutkimuskohdetta on vaikeaa erottaa toisistaan. Työ on lähtöasetelmaltaan selkeästi virallinen elämäkerta suomalaisesta suurmiehestä. Savolainen ei missään vaiheessa pyri riisumaan Snellmanilta kansallissankarin viittaa. Hän näkee kansallisen herättäjän roolin Snellmanin elämäntehtävänä. Tälle näkemykselle on paljon perusteita, mutta omalla kirjoitustavallaan Savolainen myös tuottaa ja toistaa tätä roolia niin säröttömästi, että paikoitellen se syö teoksen uskottavuutta kriittisenä tutkimuksena.

Mikko Lahtinen kirjoittaa teoksessaan *Snellmanin Suomi* Snellmanista ”praksiksen filosofina”, jolle filosofia merkitsi käytäntöön vietyä toiminnallisuutta ja yhteiskunnallisuutta, ei todellisuudelle vierasta teoretisointia.<sup>60</sup> Lahtisen tulkinnassa filosofia ei ole yksinkertaisesti käytännön toiminnan väline vaan koko kysymys filosofiasta rakentuu käytännön kautta. Filosofia ei tuota tai teoretisoi tiettyä toimintaa, se on toimintaa. Esseistiseen tyyliin kirjoitetussa teoksessa ei pyritä käymään keskustelua aiemman tutkimuksen kanssa. Lahtinen nostaa esille Snellmanin intellektuellina, jolle ajattelu oli toimintaa, vakaumusta ja kriittistä asennetta ympäröivään maailmaan. Tämän asenteen manifestaationa toimivat Lahtisen mukaan Snellmanin lehtihankkeet.

Marja Jalavan teos *J. V. Snellman. Mies ja suurmies* on tarkoitettu yleistajuiseksi esitykseksi Snellmanin uran päälinjoista. Teosta voi pitää Jalavan laajan väitöstyön sivutuotteena. Väitöksessään<sup>61</sup> hän käsittelee Snellmanin yksilökäsitystä osana laajempaa kysymystä mo-

57 Snellman ei itse varsinaisesti asettunut minkään puolueyhmittymän taakse. Snellmanin suhde nuoremman polven fennomaanipuolueeseen ei kuulu tutkimuskysymyksen piiriin mutta viittaaan kysymykseen käsitteilyluissa.

58 Ks. Jalava 2005, 206–207.

59 Esim. Eino Kaila käytti Snellmanin kansallisuusnäkemystä omien, natsi-Saksaa myötäilevien kannanottojensa tukena. Salmela 1998, 175–179. 1940-luvun lopussa Raoul Palmgren puolestaan vaati Snellmanin uudelleenarvioimista marxilaisessa hengessä. Jalava 2006, 336 sekä Koivisto 1995, 128–129.

60 Lahtinen lähestyy Raoul Palmgrenin *Suuri linja*-teoksessa (1948) tekemää tulkintaa Snellmanista sosiologisena ajattelijana, jolle kansallinen liike muuttui teorioinnista käytännön toiminnaksi. Ks. Palmgren 1948, 74.

61 *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealistsissa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914* (2005).

dernista subjektiudesta autonomian ajan Suomessa. Väitöksen ansioita ovat paitsi valtavan lähdemateriaalin hallitseminen, myös uusien relevanttien näkökulmien esiin nostaminen Snellmanin ajattelusta. Jalava tuo esille aiemmin lähes käsittelemättä jääneen aspektin, Snellmanin näkemysten sukupuolittuneisuuden. Snellmanin yksilökäsitystä Jalava tarkastelee kriittisesti ja tulkitsee tätä ensisijaisesti filosofisen diskurssin kautta. Vahvana tulkinnallisena elementtinä Jalava käyttää psykohistoriallista näkökulmaa, jossa Snellmanin näkemyksiä peilataan muun muassa tämän isäsuhteeseen ja oletettuun minäkuvaan.

Kysymys Snellmanin toimijuudesta on moniulotteinen eikä sitä ole mahdollista kirjoittaa täysin auki johdannossa – kysymys ratkeaa käsittelyn kautta. Tuoreissa Snellman-tutkimuksissa on painotettu Snellmanin tarkastelemista monialaisena toimijana, jonka hedelmällinen tutkiminen edellyttää useamman eri toiminnan alan ristiin valottamista. Savolainen nostaa kansallisen herättäjän roolin asemaan, jolle Snellmanin muu toiminta, esimerkiksi filosofinen tuotanto, on selkeästi alisteinen. Snellman oli epäilemättä poliittinen toimija, jolla oli sekä henkilökohtaisia pyyhteitä että Suomen kokonaisuutena ja tulevaisuutta koskevia tavoitteita.<sup>62</sup> Hänen selkeä määrittelemisensä on kuitenkin vaikeaa. Lahtisen tapa luonnehtia Snellmania praksiksen filosofiksi tulee lähelle intellektuellin käsitettä, johon hän myös viittaa – tosin avaamatta käsitteen sisältöä. Snellmania ei ole usein kutsuttu intellektuelliksi. Hanne Koivisto on käsitellyt Snellmanin ja lauantaiseuran ystävyyden toimintaa intellektuelli-käsitteen avulla osoittaen useita yhteisiä piirteitä Snellmanin ja myöhempien 1900-luvun alun intellektuellien toiminnassa.<sup>63</sup> Olemassa olevien valtarakenteiden kyseenalaistaminen ja eräänlainen oppositioasema suhteessa vallan keskittymiin on keskeinen osa intellektuellin määritelmää. Termi sopii Snellmaniin vain osittain; etenkin 1830- ja 1840-luvuilla hän oli venäläismielisen autoritaarisen valtajärjestelmän kriitikko. Myöhemmin hänestä itsestään tuli valtion ja kansakunnan virallinen teoreetikko, joka senaattorikaudellaan edusti olemassa olevaa järjestelmää. Intellektuellin määritelmään liitetty kulttuurinen auktoriteettiasema sopii kuvaamaan Snellmanin toimintaa etenkin 1840- ja 1850-luvuilla, jolloin hän oli keskeinen kulttuurisen dialogin tuottaja, ei poliittinen päättökentekijä.<sup>64</sup> Snellman ei ollut ainoastaan oppinut filosofi, poliittinen toimija tai omaa vakaumustaan levittävä kansallinen julistaja, hän oli tätä kaikkea. Tähän monialaisuuteen tarttumisen edellyttää usealta suunnalta tulevia kysymyksiä.

Esimerkiksi Savolainen ja Ojanen ovat korostaneet, että Snellman muotoili näkemyksiään vastauksina erilaisiin käytännön elämästä nouseviin ongelmiin.<sup>65</sup> Tätä päättelyä seu-

62 Tuija Pulkkinen on käyttänyt Snellmanista termiä poliittinen ajattelija. Hänen mukaansa poliittisesti ajatteleva tarkoittaa sen huomioimista, että asiat voisivat olla myös toisin. Ks. Pulkkinen 2011, 37.

63 Koivisto toteaa 1800-luvun alkupuolen sivistyneistön (Snellman heidän joukossaan) täyttäneen monet varhaiseen älymystöläisyyteen liitetyt tunnusmerkit. Tällaisiksi tunnusmerkeiksi voidaan katsoa ryhmän muodostamisen, tietyn sosiaalisen toimintakentän rakentamisen, lehtien perustamisen, vahvan tunteen kutsumuksesta sekä sitoutumattomuuden ja yhteiskunnallis-poliittisten olojen vastustamisen. Koivisto 1995, 112, 129.

64 Intellektuellin määritelmästä, ks esim. Karabel 1996, 205–210. Karabel käy läpi intellektuellin määritelmää ja nostaa esille muun muassa sosiologi Seymour M. Lipsetin määritelmän intellektuelleista kulttuurin luojina ja välittäjinä. Antropologi Katherine Verdery on niin ikään korostanut intellektuellien keskeistä asemaa kulttuurisella alueella.

65 Esim. Savolaisen tulkinnassa Snellmanin kutsumus kansallisen työn hyväksi syntyy jo ennen vakavia filosofisia pyrkimyksiä. Hänen kantansa on hyvin selvästi se, että (hegeliläinen) filosofia oli Snellmanille

raten voidaan todeta, etteivät Snellmanin kannanotot voi avautua teorioina, ilman viittauksia siihen käytännön tilanteeseen, jossa erilaiset tekstit syntyivät. Samalla voitaisiin myös argumentoida, ettei Snellmanin kannanotoista tule konstruoida ehjiä rakennelmia, kuten ”historianteorioita” tai ”kulttuurikäsitteitä”. Snellmanin historiakäsitystä valottavat tekstit ovat fragmentaarisia. Tästä huolimatta niissä on toistuvia ydinteemoja, jotka perustelevat näiden kannanottojen tarkastelemista eräänlaisena kokonaisuutena. Mitään aukotonta ja ristiriidatonta teoriaa en ole hänen teksteistään rakentamassa, sillä Snellman ei suinkaan ollut ristiriidaton. Hänen tekstinsä eivät kuitenkaan ole myöskään irrallisia, yksittäisiä kommentteja milloin mihinkin asiaan, vaan niissä on johdonmukaisuutta.<sup>66</sup>

Kulttuurihistorian näkökulmasta tutkimuksellani on toivottavasti merkitystä ensinnäkin siksi, että kyseessä on kulttuurin käsitteen juuria ja ”kulttuurin” historiallistamisen tapaa koskeva tutkimus. Snellmanin aikana pohdittiin paljon kysymystä ihmisestä historiallisena ja sosiaalisena olentona. 1800-luvun sivistyshistoriat ja historian tutkimuksen tehtävän pohittaminen avaavat niin ikään näkökulmia siihen, miten historia on tieteenalana ymmärretty. Kun kyseessä on tutkimusaihe, joka koskettaa oleellisesti oman oppialan historiaa, on kiusauksena lukea menneisyydestä jotakin sellaista, jota siellä ei ole ollut. Tämän välttämiseksi olen yrittänyt pitää kirkkaana mielessäni kulttuurihistorioitsija Peter Burken yksinkertaisen ohjeen: tutkiessamme menneisyyttä teemme sen väistämättä nykyisyyden kysymyksin. Vastusten on sitä vastoin noustava menneisyydestä.<sup>67</sup>

työkalu, jolla voitiin toteuttaa tiettyjä yhteiskunnallisia pyrkimyksiä. Tämän vuoksi teoriaa ei tulisi Snellmanin tapauksessa nostaa tarkastelun varsinaiseen keskiöön.

66 Tutkittaessa yhden henkilön ajattelua ja toimintaa on mielestäni täysin perusteltua olettaa ko. henkilön pyrkineen tietynlaiseen koherenssiin näkemyksissään. Tämän ei toki tarvitse tarkoittaa kaikkien ristiriitaisuuksien pois selittämistä tulkitsijan toimesta. Ks. Bevir 1997, 180–187.

67 Burke 1997, 2.



## 2. HISTORIA JA SIVISTYSIDEAALI

Tässä luvussa tarkastelen Snellmanin historiallisen ajattelun ja sivistysidean muotoutumista käsitteellisellä ja teorian tasolla. Laajasti ymmärtäen kyse on maailman ymmärtämisestä ja tulkittamisesta, tietyistä perustavaa laatua olevista ontologisista kysymyksistä. Snellmanilla nämä kysymykset kiteytyvät sen tarkastelemiseen, miten ja miksi ihminen on maailmassa. Snellmanin ajattelussa ihmisen olemassaolo rakentuu historiallisesti. Yksilö on aina kiinnittynyt tiettyyn aikaan ja paikkaan. Ajallisuus pitää sisällään ajatuksen liikkeestä ja muutoksesta sekä niistä tekijöistä, jotka liikuttavat historiaa. Tämä puolestaan johtaa kysymykseen liikkeen suunnasta ja tarkoituksesta. Lopulta kyse on siitä, mikä Snellmanin mukaan on historian tehtävä. Tähän historian olemuksen pohtimiseen liittyy olennaisesti Snellmanin sivistyksen käsite, joka toimii luvussa avaimena Snellmanin historiallisen ajattelun ja kulttuurikäsitteiden tulkittamiseen. Tarkempaan käsitehistorialliseen tarkasteluun sivistyksen käsite lähikäsitteineen tulee toisessa alaluvussa. Kolmannen alaluvun keskeinen kysymys on Snellmanin suhtautuminen historian tarkoitukseen. Tätä suhtautumista voi kuvata vapauden ja välttämättömyyden dialektiikaksi.

Ensimmäisessä alaluvussa huomio kiinnittyy Snellmanin edeltäjiin ja siihen keskusteluun, jota suomalaisen oppineiston keskuudessa viriteltiin 1800-luvun alkupuolella. Keskustelun ytimessä oli kysymys Suomen tilanteesta ja ennen kaikkea siitä, millainen tulevaisuus Suomella voisi Venäjän suuriruhtinaskunnan osana olla. Historialla oli tässä keskustelussa oma erityismerkityksensä. Suomalaisten omaan historiaan ja kansanperinteeseen oli kiinnitetty huomiota jo 1700-luvulla muiden muassa Henrik Gabriel Porthanin johdolla. 1800-luvulla kysymys suomalaisten kansallisesta erityisyydestä ominaispiirteineen nousi pinnalle muuttuneen valtiollisen tilanteen ja kansainvälisten herätteidensä myötä uudella tavalla. Historia koettiin yhä tärkeämmäksi osaksi kansallisen tietoisuuden muotoutumista. Kiinnostus historiaa kohtaan ei merkinnyt ainoastaan menneisyyteen katsomista, vaan se toimi myös tulevaisuuden mahdollistajana, perusteluna erityisen suomalaisen kulttuurin olemassaolosta, jolle haettiin sisältöä 1800-luvun aikana. Se Turun Akatemian kasvattama sukupolvi, joka koki vallanvaihdoksen omakohtaisesti, ryhtyi käymään julkista keskustelua suomalaisesta kansallisuudesta, sen sisällöstä. Keskeinen osa keskustelua oli katseen kohdistaminen tulevaisuuteen, siihen millainen kansakunta Suomi voisi tulevaisuudessa olla. Tätä keskustelua Snellmanin sukupolvi tuli aikanaan jatkamaan, mutta sen alullepanijoita olivat muiden muassa J. J. Tengström ja A. I. Arwidsson.

## 2.1. KATSE TULEVAISUUTEEN – SNELLMANIN AIKA JA EDELTÄJÄT

”EMME OLE SITÄ MITÄ MEIDÄN TULISI OLLA”

### *Nuoruuden into*

Vuonna 1872 ylioppilaat järjestivät Helsingissä juhlan, jonka kunniavieraina loisti jo tuolloin kansallissankareiksi nostettu kolmikko, ”riemuylioppilaat” Lönnrot, Runeberg ja Snellman. Heidän yliopistoon kirjautumisestaan oli vuonna 1872 tullut kuluneeksi 50 vuotta. Tilaisuuteen otti osaa noin 600 nykyistä tai entistä ylioppilasta.<sup>68</sup> Runeberg ei voinut saapua juhlaan sairautensa vuoksi. Tilaisuus uutisoitiin laajasti lehdistössä seuraavina päivinä ja Snellmanin juhlassa pitämä kiitospuhe julkaistiin *Finlands Allmänna Tidning* -lehdessä 1.11.1872. Puheessaan Snellman korosti tulevaisuuden olevan nuorten ylioppilaiden käsissä. Heillä oli into ja halu muuttaa maailmaa ja näin kuuluikin olla:

Tulevaisuus on nuorison maailma, muuta maailmaa sillä ei voi olla. Tulevaisuus kuuluu sille, se iloitsee tästä, sitä elähdyttävä tunne perustuu kypsytyn ruumiillisen ja henkisen voiman kykyyn innostaa tulevaisuuteen suuntautuvaa ajattelua. Tulevaisuutta voidaan kuitenkin vain kuvailla ja hahmotella kuvitelmina, sen takia tulevaisuus on nuorison mielikuvituksen kenttä.<sup>69</sup>

Nuoruuden innostusta ei tullut Snellmanin mukaan tuomita, sillä ”siinä on siemen kaikkeen hyvään, jota tässä elämässä voidaan saada aikaan”.<sup>70</sup> Snellman ohjeisti kuulijoitaan kuitenkin luomaan intomielisyydelleen sisältöä, josta on laajempaa hyötyä. Tätä sisältöä löytyi hänen mukaansa tieteestä ja kirjallisuudesta, sillä ne auttoivat ohjaamaan ihmisen katseen omia henkilökohtaisia pyyteitä laajemmaksi. Ne saattoivat perehdyttää myös siihen, mitä on ennen ollut ja opettivat näin hylkäämään sellaisen kapean katsantokannan, joka antaa arvoa vain nykyajan sivistykselle. Samassa yhteydessä Snellman toi esille varauksellisen suhtautumisensa poliittiseen toimintaan osallistumiseen. Jonkin ”poliittisen intohimon viettäväksi” antautuminen saattoi olla vaarallista sille jalolle ”tulevaisuuteen suuntautuneelle innostukselle”, joka nuorison olisi säilytettävä. Poliittinen toiminta nimittäin kuluttaa voimat nopeasti. Se myös ”vetää henkiset pyrkimykset suuntautumaan alemmaksi kuin [tähän] ihanteen tavoitteluun, ihanteen, jota ihmisen ei pitäisi koskaan kadottaa näköpiiristään”.<sup>71</sup>

68 *Morgonbladet* no 255, 1.11.1872, 2.

69 Framtiden är ungdomens värld, den kan eg ega någon annan. Framtiden hör den till, den glädjer sig deråt, dess känsla beror deraf, en mognande lekamlig och andlig kraft gör dess tanke på framtiden liflig. Men framtiden kan endast afbildas och föreställas, därför är framtiden ett föremål för ungdomens fantasi. SA XII 1998, 155 (KT 23 2005, 200).

70 SA XII 1998, 155 (KT 23 2005, 201).

71 SA XII 1998, 156 (KT 23 2005, 202).

Snellman ei puheessaan viitannut yksityiskohtaisesti oman sukupolvensa nuoruuden visiioihin eikä antanut nuorille kuulijoilleen mitään konkreettisia toimintaohjeita tämän varsin humanistisen ihanteen lisäksi. Omista ja ikätovereidensa nuoruusvuosista hän totesi seuraavasti:

Me emme nuoruudessamme emmekä opiskeluaikamme myöskään tietäneet mitään politiikasta, sen voin sanoa. Elimme kuitenkin lähellä omassa maassamme sattuneita suuria tapahtumia. – – Olimme kuitenkin hengessä mukana kreikkalaisten vapaussodassa, koska kyseessä oli Homeroksen, Herodotoksen, Thukydiddeen, Platonin ja Aristoteleen isänmaa, koska kyseessä oli eurooppalaisen kulttuurin kehto. Silloisten ylioppilaiden poliittiset pohdiskelut jäivät tähän. Sen sijaan emme suinkaan kokonaan antautuneet spekulatiiviseen ajatteluun; meillä oli Schiller, meillä oli Goethe, – –, meillä olivat Tegnér, Geijer, Atterbom, jotka juuri tuohon aikaan elivät ja toimivat, meillä oli Thorild, meillä oli riittävästi kaikkea tätä sieluumme ja mieltämme lämmitämään.<sup>72</sup>

Ylioppilasjuhlan oli aiemmin avannut Fredrik Cygnaeus omalla puheellaan, jossa tämä kunnioitti ikätovereitaan ja ystäviään:

Kun on täyttänyt tehtävänsä niin kuin nämä kolme ovat tehneet, kun on, kuten he, asettanut itsensä kansakunnan intressien kantajiksi, nuorison johtajiksi eikä koskaan uupunut, kun on ponnistellut isänmaan parhaaksi, silloin on oikein ja asiaan kuuluvaa, että kumarramme heille ja kiittolisina annamme heille tunnustusta.<sup>73</sup>

Puheessaan Cygnaeus myös muisteli seniorisukupolven opiskeluaikoja 1820-luvun Turussa. Cygnaeus luonnehti aikaa synkäksi ja hiljaiseksi, siitä puuttui hänen mukaansa kaikki aktiivisuus ja tämä innostuksen puute koski myös ylioppilaselämää. Turun Akatemiassa vallinnutta tunnelmaa Cygnaeus kuvasi seuraavasti: ”Hiljaisuus hallitsi, kukaan ei lausunut mielipidettään.”<sup>74</sup> Cygnaeuksen muistelun perusteella 1820-luvun opiskeluilmapiiiristä saa kovin apean kuvan. Turun ajan synkkyuden ja hiljaisuuden korostaminen kuulostaa hiukan yllättävältä siihen nähden, mitä akatemiassa oli 1810- ja 1820-lukujen vaiheessa koettu. Runebergin, Snellmanin ja Lönnrotin kirjoittauduttua Turun Akatemiaan syksyllä 1822

72 Vi i vår ungdom och vår studenttid visste också intet, kan jag säga, af politiken. Vi lefde dock nära stora händelser i vårt eget land. – – Men vi deltog i grekernes frihetskrig, emedan det gällde Homeri, Herodoti, Tykydides, Platos och Aristoteles fädernesland, emedan det gällde den europeiska kulturens vagg. Dervid stannade dåtidens studenters politiska spekulationer. Men deremot lemnade vi oss ej helt och hållet åt spekulationer; vi hade Schiller, vi hade Göthe, – –, vi hade Tegnér, Geijer, Atterbom, hvilka då som bäst lefde och verkade, vi hade Thorils, vi hade tillräckligt af allt detta för att värma vår själ och vårt sinne. SA XII 1998, 156 (KT 23 2005, 202).

73 När man fyllt sitt mått så, som desse tre det gjort, när man, såsom desse, har framstått såsom bärare af nationens intressen, såsom ledare för ungdomen och aldrig förtröttats, medan man sträfvat för fosterlandets bästa, då är der rätta och tillhörigt, att vi buga oss för dem och tacksamt erkänna det de gjort. Cygnaeus 1887, 133. Suomenos H.R.

74 Stumheten rådde, ingen uttalade sig, ingen yttrade sina tankar. Cygnaeus 1887, 135.

oli yliopisto juuri selvinnyt professori Israel Hwasserin murhayrityksestä, ylioppilaiden ja venäläissotilaiden välisestä kahakoista sekä professori A. E. Afzeliuksen ja dosentti A. I. Arwidssonin erottamisesta.<sup>75</sup> Vielä vuonna 1821 A. I. Arwidsson oli kirjoittanut *Åbo Morgonbladissa* uuden ajan koittaneen Auran rannoille Suomen muuttuneen aseman myötä.<sup>76</sup> Yliopistokaupungissa oli siis ollut kaikkea muuta kuin hiljaista ja tapahtumaköyhää. Uudet opiskelijat tuskin saattoivat jäädä tietämättömiksi näistä tapahtumista, vaikka he saapuivatkin Turkuun vasta myrskyn jälkeen. Ainakin Cygnaeuksen todistuksen mukaan Arwidssonin aikanaan julistama ”uusi aika” oli siis jäänyt varsin lyhyeksi ja aktiivisen kauden jälkeen yliopisto vaipui jonkinlaiseen passiivisuuden uneen. Tämä kokemus kertoo ehkä yliopiston tuolloisten rauhoitustoimien tehokkuudesta. Cygnaeuksen luonnehdintaa voi nimittäin lukea myös kriittisenä kuvauksena sensuurin ja rajoitteiden aikakaudesta.<sup>77</sup>

Vuoden 1872 ylioppilasjuhlan aikaan tilanne oli monin tavoin toinen kuin 1820-luvun alussa. Suomen asema autonomisena suuriruhtinaskuntana oli vakiintuneempi ja kokemus toimintatavoista, esimerkiksi sananvapauden rajoista, oli selkeämpi. Myös maan yhteiskunnallinen tilanne oli muuttunut. Vielä 1820-luvulla esimerkiksi kielikysymys ei ollut poliittinen ongelma siinä merkityksessä kuin 1870-luvulla, eikä sosiaalisesta eriarvoisuudesta ollut vielä tullut polttavaa ”luokkakysymystä”. Silti Snellmanin lausuntoa ”emme tienneet mitään politiikasta” ei pidä ottaa aivan todesta. Esimerkiksi aina maltillisena pidetyn nuoren Runebergin papereista on löytynyt käsikirjoitus, jossa tämä esitti kirjallisuuden keinoin kriittisiä kannanottoja valtajärjestelmää kohtaan. Kyseessä on proosasatiiri *Kajorna* vuodelta 1822. Kirjoitus sisälsi viittauksia opiskelijalevottomuuksien seurauksiin Turussa, satiirin kohteena olivat muiden muassa poliisi, venäläiset sotilaat sekä itse vaikutusvaltainen arkkipiispa Jacob Tengström.<sup>78</sup> Snellmanin Turun ajoilta on jäänyt varsin vähän kirjallista materiaalia jäljelle, eikä niistä ole pääteltävissä juuri mitään hänen silloisista poliittisluonteisista mielipiteistään tai kokemuksistaan liittyen tuolloin ajankohtaisiin tapahtumiin. Snellman ei myöskään koskaan kirjoittanut laajoja muistelmia.<sup>79</sup> Lyhyitä luonnehdintoja 1800-luvun

75 Ks. tarkemmin esim. Klinge 1989a, 62–84 sekä Wrede 2005, 46–56. Hwasserin murhayrityksen takana oli ylioppilas J. E. Gadolin, joka julistettiin tapauksen jälkeen mielisairaaksi. Klingen mukaan teon taustalla ei ollut niinkään mielen järkkäminen vaan avoin protesti yliopiston johtoa kohtaan. Gadolin oli lähettänyt myös rehtorille kirjeen, jossa varoitti opintovapauden rajoituksista. Klinge toteaa Gadolinin vedonneen kirjeessään saksalaisen idealismin mukaiseen yliopiston henkiseen tehtävään. Klinge 1989a, 83.

76 Arwidsson 1909, 109. Alkukielinen teksti: *Åbo Morgonblad* 2/1821 ”En blick på vårt Fosterland”, 9.

77 Cygnaeus saapui opiskelemaan vuotta myöhemmin kuin Runeberg, Snellman ja Lönnrot. Wreden mukaan hän ei ehkä viipurilaiseen osakuntaan kuuluvana tuntenut pohjalaista ja tai uusmaalaista osakuntaa, joiden keskuudessa levottomuuksia oli tapahtunut. Wrede 2005, 56–57. Tästä huolimatta tuntuu epätodennäköiseltä, että Cygnaeuksen näkemys johtuisi siitä, ettei hän tiennyt, mitä Turussa oli aiemmin tapahtunut. Pikemminkin puheen voi ymmärtää lausuntona siitä, millaiseksi opiskeluilmapiiri oli tiukentuneiden otteiden jälkeen muuttunut. Klinge on esittänyt Afzeliuksen ja Arwidssonin karkottamisen merkinneen romanttis-vallankumouksellisen yliopistoelämän loppua, jäljelle jäi maltillisempi uushumanistinen traditio. 1820-luvun kuluessa akatemia joutui myös tarkemman seurannan alaiseksi mm. kenraalikuvernöörin vaihdoksen myötä. Lopulta Turun palo antoi syyn siirtää yliopisto uuteen hallintokeskukseen Helsinkiin. Ks. Klinge 1989a, 84–90. Ks. myös Mylly 2002, 80–84.

78 Wrede 2005, 57–59, 61–64.

79 Lisäksi on pidettävä mielessä, että Snellman eli koko elämänsä oloissa, joita säätelivät erilaiset sensuuriasetukset, itsensensuuri mukaan lukien.

alkupuolen oloista löytyy satunnaisesti erilaisista yhteyksistä, joissa Snellman luo katsauksia menneeseen.

Vuonna 1871 Snellman esiintyi Suomen lehdistön satavuotisjuhlassa. Tilaisuudessa pitämässään puheessa hän esitti lyhyen tulkintansa autonomisen Suomen siihenastisista vaiheista. Vuosi 1809 oli Snellmanin mukaan käännekohta Suomen kansalle, se oli merkinnyt haastetta ottaa ”kohtalomme omiin käsiimme”. Sanomalehdistön kehitys pääsi vauhtiin 1820-luvun vaiheilla – huomion voi ymmärtää viittaukseksi Turun romantikkojen lehti-hankkeisiin. Snellman totesi myös, että tuolta samalta ajalta on peräisin lause, joka ilmaisi Suomen tulevan suunnan: ”venäläisiä emme ole, ruotsalaisia emme voi olla; meidän on oltava suomalaisia”.<sup>80</sup> Snellman jatkoi aiheesta todeten, että tarkemmin katsoen myös vuotta 1809 varhaisemmalta ajalta on löydettävissä tietoisuutta, joka edellä mainitussa lauseessa kirkastui. Snellman viittasi tässä maan ensimmäiseen sanomalehteen, julkaisun *Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo* 1. numeroon, joka oli ilmestynyt 15.1.1771. Lehden vaatimattomasta ulkoasusta huolimatta sen sivuilta oli Snellmanin mukaan luettavissa isänmaanrakauden ilmaus. ”Tästä vähäisestä, kooltaan ja ehkä vaikutukseltaankin vähäisestä, mutta tavoitteiltaan suuresta alusta lähtien on sanomalehdistössäkkin voitu havaita yhä tietoisempaa työtä suomalaisen isänmaan, Suomen kansan kehityksen hyväksi.”<sup>81</sup> Snellman viittasi Porthaniin, jonka isänmaata käsittelevä runo esiintyi mainitussa julkaisussa.<sup>82</sup>

Kuten Snellmanin puhekin osoittaa, 1800-luvun kuluessa vuotta 1809 ryhdyttiin tulkitsemaan vedenjakajana Suomen historiallisessa kehityksessä. Vaikka uusi valtiollinen tilanne kantoi mukanaan merkittäviä jatkumoit Ruotsin ajalta, moni asia muuttui vuoden 1809 myötä. Tämän tutkimuksen kannalta merkittävä oli se muutos, joka kosketti maan oppineistoa. Sen lisäksi, että ruotsinkielisistä tuli uudessa hallintokokonaisuudessa kielivähemmistö, merkitsi vallanvaihdos myös muutosta sivistyneistön yhteiskunnalliseen rooliin ja tulevaisuuden näkymiin. Sivistyneistön kansallisuustoimia on toisinaan selitetty keinona varmistaa oman erityisaseman säilyminen.<sup>83</sup> Niin sanotun kansallisen projektin<sup>84</sup> kautta sivistyneistö määritteli itselleen uuden tehtävän, jonka voi toki nähdä oman aseman turvaamisena. Uusi hallinnollinen tilanne toi mukanaan myös uudenlaisen aikaperspektiivin – ja tämä uusi ulottuvuus on mielestäni varsin merkittävä tarkasteltaessa sivistyneistön

80 Ryssar äro vi icke, svenskar kunnar vi icke vara; vi måste vara finnar. SA XII 1998, 82–83 (KT 23 2005, 97–98). Jo kymmenen vuotta aikaisemmin Snellman oli Porthania käsittelevässä lehtikirjoituksessaan viitannut kyseiseen lauseeseen, tosin erilaisessa ja tunnetummassa muodossa: ”Svenskar äro vi icke mera; Ryssar kunna vi icke blifva; vi måste vara Finnar”. Tässä kirjoituksessa Snellman paikansi ajatuksen Arwidssoniin ja Ehrströmiin. Ks. ”Hvad var Porthan.” (*Litteraturblad* 9/1861) SA X 1997, 146 (KT 18 2004, 43). Useimmiten lause on yhdistetty nimenomaan Arwidssoniin, vaikka hänen kirjoituksistaan ei ajatusta tässä muodossa löydy. Kyseessä on Snellmanin tekemä tulkinta Arwidssonin ja Ehrströmin näkemysten sisällöstä. Arwidssonin osalta ks. Rommi 1992, 12–13.

81 Från denna ringa början, ringa till format, ringa också kanske till hvad den verkat, men stor i sitt syfte, från denna början har efterhand ett allt mera medvetet arbete för det finska fosterlandets, det finska folkets utveckling äfven i tidningspressen kunnat iaktgas. SA XII 1998, 82 (KT 23 2005, 98).

82 Suurimmaksi osaksi Snellman käsitteli puheessaan kuitenkin 1800-lukua ja lehdistön historiaa Suomen valtiollisen ja kansallisen kehityksen kannalta. Ks. Kultanen 1998, 914–915.

83 Esim. Alapuro 1997, 20; Ylikangas 1986, 125–134.

84 Viittaan ilmauksella yleisesti sivistyneistön pyrkimyksiin luoda ja määrittellä suomalaisuuden sisältöä niin kulttuurisesti kuin poliittisesti. Kansallista projektia ei tule kuitenkaan ymmärtää yhtenäiseksi ja ristiriidattomaksi prosessiksi.

orientoitumista muuttuneeseen tilanteeseen. Nyt huomio kiinnittyi tulevaisuuteen, jolta odotettiin jotakin uutta. Ero menneeseen, Ruotsin aikaan, konkretisoitui selvästi, vaikka varsinaisissa elinolosuhteissa tai hallinnollisissa käytännöissä ei olisikaan tapahtunut suurta muutosta. Reinhart Koselleckin näkemys 1700-luvun lopun Euroopassa muotoutuneesta uudenlaisesta suhtautumisesta tulevaisuuteen sopii tässä mielessä Suomen 1800-luvun alun tilanteeseen. Tuolloin sivistyneistön tulevaisuuden ”odotushorisontti” todellakin muuttui.<sup>85</sup>

Eurooppalainen 1800-luvun kansallisuusajattelu sisälsi voimakkaan historiapainotteisuuden. Kansakuntien alkuperä sijoitettiin kaukaiseen menneisyyteen ja tällä kansayhteydellä perusteltiin poliittisia pyrkimyksiä.<sup>86</sup> Tarkemmin ottaen kyse oli historian ja tulevaisuuden kietoutumisesta yhteen, sillä historia toimi keinona ennakoida ja rakentaa tulevaisuutta. Koselleck on ajoittanut 1700-luvulle taitekohdan eurooppalaisessa historiallisessa ajattelussa. Tällöin syntyi hänen mukaansa uudenlainen historiallinen tietoisuus, joka ajallisti menneen ja toi uuden ulottuvuuden menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden väliseen tarkasteluun. Pauli Kettunen on Koselleckia mukaillen viitannut erityisesti hegeliläisen historiakäsityksen ennakoivaan katseeseen, joka sovellettuna esimerkiksi Suomeen tarjosi kriteerit kansakuntien kehitysasteiden vertailuun sekä kansalliseen tehtävämäärittelykseen. Jos Suomi olikin ollut historiaton kansa, tilanne muuttui vuonna 1809. Suomi oli nyt oma kansakuntansa ja sillä oli oma historia, joka ulottui kauas menneisyyteen.<sup>87</sup> Kettunen kiteyttää tämän ajattelutavan mainiosti seuraavaan lauseeseen: ”Historian avulla valtio sai perustukseksen kansakunnan ja kansakunta voimakseen valtion.”<sup>88</sup> Ajatus näkyy selvästi juuri Snellmanilla, joka sanomalehdissään valisti lukijoitaan historian tärkeydestä muun muassa seuraavasti: ” – – niin kauan kuin kansakunnan keskuudessa on rakkautta sen historiaan, sen kokemaan menneisyyteen, niin kauan on toivoa myös sen tulevaisuuden suhteen.”<sup>89</sup>

Vuoden 1809 jälkeen Suomen muuttuneeseen tilanteeseen reagoitiin virallisella tasolla nopeasti. Arkkipiispa Jacob Tengströmin linjanvedot olivat merkittäviä, sillä hänen asemansa oli keskeinen uuden hallinnon alkuvuosina. Tengströmin vakaumus oli, ettei Suomella enää ollut paluuta Ruotsin yhteyteen. Sitä vastoin suomalaista kansakuntaa tuli ryhtyä vahvistamaan Venäjän suojeluksessa. Heti vallanvaihdon jälkeen hän kirjasi ylös tulevaisuuden

85 Koselleckin mukaan 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa muotoutui uudenlainen käsitys tulevaisuudesta, joka saattoi olla ratkaisevasti erilainen kuin menneisyys. Eron tekeminen menneisyyden kokemusten ja tulevaisuuden odotusten välille aiheutti sen, että tulevaisuus ryhdyttiin käsittämään uutena ja ennennäkemättömänä. Tulevaisuuteen saatettiin siis kohdistaa uudenlaisia odotuksia, jotka eivät olleet suoraan johdettavissa menneisyydestä. Ks. Koselleck 2004, 242–246, 263 ja passim.

86 Teemasta esim. Geary 2003, 15–40 ja passim.

87 Derek Fewster käsittelee kattavasti tätä kansallisen menneisyyden rakennustyötä väitöksessään. Ks. Fewster 2006.

88 Kettunen 2006, 150–152. Kettunen käsittelee samaa teemaa osittain myös kirjoituksessa ”Historian poliittisuus ja kansallinen katse”, ks. Kettunen 2003. Koselleckin osalta, ks. esim. Koselleck 2004, 242–246.

89 – – Så länge hos en nation finnes kärlek för dess historie, för den forntid, densamma genomlevat, så länge finnes äfven hopp för dess framtid. ”Finsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1847) SA V 1995, 464 (KT 10 2002, 49).

tavoitteen, joka oli ”suomalaisen kansallishengen elähdyttäminen ja vahvistaminen”.<sup>90</sup> Maltillista suomenmielistä linjaa kannatti myös piispa Tengströmin veljenpoika Johan Jakob Tengström, joka vuodesta 1828 alkaen hoiti Keisarillisen Aleksanterin yliopiston käytännöllisen filosofian professuuria.<sup>91</sup> Tengström toimi Snellmanin opettajana, mutta hänestä tuli vuosien myötä myös Snellmanin luotettu ystävä ja mentori, joka jaksoi kärsivällisesti kommentoida oppilaansa edesottamuksia. Tengströmin merkitys 1820- ja 1830-luvuilla kasvaneen yliopistopolven opettajana on tunnustettu – muun muassa kuuluisan Lauantai-seuran edeltäjänä Turun Akatemian aikoina olivat ns. Tengströmin piirin kokoontumiset. Monet snellmanilaisiksi mielletyt painotukset ja toimintalinjaukset ovat periaatteellisella tasolla löydettävissä jo Tengströmiltä. Koko Snellmanin kansallisen ohjelman perusidean voi nähdä noudattavan niitä ohjeita, jotka Tengström oli julkisesti tuonut esille vuosina 1817–1818 julkaistussa kirjoituksessa *Om några hinder för Finlands litteratur och kultur*. Kirjoituksessaan Tengström peräänkuulutti julkista keskustelua Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin tilasta sekä sivistyneistön asemasta laajemman sivistyksen levittäjänä.

Kansainvälisen tutkimuksen näkökulmasta suomalainen kansallinen aktivoituminen noudattaa mallia, jossa kansakunta konstruoidaan eliitin projektina. Tätä ulottuvuutta on korostanut esimerkiksi Eric Hobsbawm.<sup>92</sup> Anthony D. Smith on esittänyt kaksi erilaista etnisten yhteisöjen muodostumisen tapaa, lateraalisen ja vertikaalisen, joista ensimmäisen muodostavat yhteisön ylimmät kerrokset, kun taas jälkimmäisen sosiaalinen pohja on huomattavasti laajempi. Näiden mallien pohjalta Smith on hahmotellut kaksi kansakunnan muodostamisen tapaa, valtiojohtoisen ylhäältä alaspäin suuntautuvan sekä laajemman kansayhteisön keskuudesta ponnistavan kansakunnan rakentamisen.<sup>93</sup> Suomalaisen oppineiston itselleen ja laajemmin sivistyneelle kansanosalle asettama tehtävä, kansallisen tietoisuuden vahvistaminen, voi katsoa noudattavan Smithin jaottelun mukaista vertikaalista ylhäältä alaspäin suuntautuvaa kansakunnan rakentamisen mallia. Näkökulmasta riippuen projekti voidaan nähdä myös valtiojohdon projektina. Esimerkiksi Matti Klinge on korostanut ylimpien virkamiesten, esimerkiksi kenraalikuvernöörinä toimineen Gustaf Mauritz Armfeltin sekä itsensä keisari Aleksanteri I:n merkitystä suomalaiskansallisen identiteetin rakentamistyössä. Keisari halusi pitää Suomen erityistapauksena. Armfelt kirjoittikin yk-

90 Venäläishallinnon alkuvuosina Tengströmillä oli puheyhteys keisari Aleksanteriin tämän valtiosihteerin, Speranskyn välityksellä. Myös Speranskyn seuraajien, kreivi G. M. Armfeltin sekä R. H. Rehbinde-  
rin aikana Suomea koskevat poliittiset päälinjaukset pysyivät ennallaan. Klinge 2004, 51–52.

91 Manninen 2003, 8. Maltillisuus oli mitä ilmeisimmin myös yksi J. J. Tengströmin luonteenpiirteistä. Fredrik Cygnaeus luonnehti häntä ilmauksella ”puhtaasti humaani passiivisuus”. Ks. Fredrik Cygnae-  
uksen kirje Snellmanille 18.4.1842, SA II 1992, 655 (KT 3 2001, 438).

92 Esim. Hobsbawm 1992, 11–12.

93 Smith 1991, 53–54, 68–69 ja passim. Juha Manninen on puolestaan tukeutunut Smithin teoretisoin-  
tiin omassa varhaista kansallisuujattelua käsittelevässä tutkimuksessaan. Mannisen tulkintaa käsitel-  
lään tarkemmin luvussa 3.1. Smithin jaottelu noudattaa varsin puhtaasti, tosin erilaisista lähtökohdista,  
Hans Kohnin aikanaan tekemää jaottelua läntiseen ja ei-läntiseen nationalismiin. Ks. käsittely luvussa  
3.1. ja Liebich 2006, 579–582.

sityiskirjessään: ”Keisari tahtoo, että olemme suomalaisia, täyttäkäämme Jumalan nimessä osaksemme tullut tehtävä.”<sup>94</sup>

Ruotsinkielisen oppineiston voi tulkita vain noudattaneen valtiollisen johdon neuvoa erottaen Ruotsista ja vaalia omaa erityisyyttään. Max Engmia lainaten Suomen voi sanoa saaneen erikoisasemansa pyytämättä.<sup>95</sup> Suomalaiskansallisia ideoita vaaliseen akateemisen eliitin tai oppineiston projektina kansakunta-ajatus ei syntynyt. Oppineisto oli kuitenkin eräänlaisessa kaksoisroolissa: suhteessa maan enemmistöön se edusti eliittiä ja monin tavoin etuoikeutettua luokkaa. Se ei silti ollut vain virkamiehistön äänitorvi vaan ajautui myös hankauksiin sen kanssa. Suhteessa kansaan oppineisto edusti eliittiä mutta se itse katsoi olevansa osa laajempaa sivistyneistöä. Kai Häggman on käsitellyt sivistyneistön käsitettä 1800-luvun perhekäsitysten yhteydessä. Sivistyneistön käsite yhdisti säätyläistöä ja madalsi rajaa aateliston ja aatellittomien välillä. Toisaalta esimerkiksi juuri Snellman käytti sivistyneistön ohella myös termiä keskiluokka, joka rajasi ulkopuolelleen vanhan eliitin, aatelin.<sup>96</sup> Jo Arwidsson oli pyrkinyt toisaalta tekemään eroa yläluokan ja ”keskisäädyn” välillä ja toisaalta rikkomaan näiden välistä rajaa.<sup>97</sup> Omasta tutkimusnäkökulmastani merkityksellistä on juuri tähän ”keskisäätyn” kuuluneen oppineiston toimijuus, joka oli eräänlaista välissä olemista varsinaisen hallinnollisen ja säätyeliitin ja väestön enemmistön välillä.

### *Julistus Auran rannoilta*

Ikävä kyllä on paljon perää valituksessa, että muut tiedot, paitsi tavalliseen toimen koneelliseen hoitamiseen ehdottomasti vaadittavia, Suomessa nykyään ovat harvinaisia. Jos tälle väittämälle vaaditaan todistuksia, niin sellaisiksi voidaan huomata kieltämättömän yleinen kielentaitamattomuus, hyödyllisen ja sivistävän luettavan puute sekä välinpitämättömyys kirjallisuutta ja kirjallista askartelua kohtaan. Yleensä luetaan meillä vain ruotsinkielisiä kirjoituksia, ja paremmat tai parhaatkin niistä saavat meillä erittäin vähäisen ja rajoitetun kannattajajoukon.<sup>98</sup>

Kirjoituksensa alussa Tengström totesi tosiasiasta, ”ettemme me, vaikkakin kieleltämme ja luonteeltamme olemme erityinen kansakunta, kuitenkin ole emmekä koskaan tulevaisuudessaakaan voi muodostaa omaa itsenäistä valtiota. Siitä johtuu, että meiltä puuttuu se si-

94 Sit. Klinge 2009, 258. Teemasta myös passim.

95 Engman 1994, 49.

96 Häggman 1994, 25, 160–161.

97 Jalava 2005, 98–100. Myös Häggman 1994, 159–160.

98 Att andra kunskaper, än de, som ovilkorligen fordras till en vanlig sysslas mekaniska bestridande, i Finland för det närvarande äro sällsynta, är en klagan, som, ty värr, är ganska grundad. Skulle för detta påstående fordras bevis, så kunna de befinnas i den onekliga allmänna okunnigheten i språk, i bristen på nyttig och bildande läsning, och i likgiltigheten för litteratur och litterär sysslosättning. I allmänhet läsas hos oss blott Svenska skrifter, och även de batter eller bästa bland dem finna hos oss en högst ringa och inskränkt publik. Tengström 1817/18, 77–78. Suomennos: Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä, teoksessa *Suomen kansalliskirjallisuus* VII, 315.

säisen tilamme itsetuntemus, jota voidaan pitää korkeimpana, kaiken valtio-opin ja kaiken filosofian, niin hyvin kansan kuin yksityisen ihmisen ratkaistavana probleemina.”<sup>99</sup> Kansallistietoisuus puolestaan edellytti historiatietoisuutta. Tengströmin mukaan kansa voi saada selkeän käsityksen elämästään ja toiminastaan vain, kun se voi peilata itseään kansallisesta runoudesta ja esi-isien saavutuksista tai kun sillä on oma muinaisuus ja historia.<sup>100</sup> Suomelta kuitenkin puuttui oma, itsenäinen kirjallisuus. Ruotsin valloitettua Suomen olivat sivistyneet säädyt vähitellen ruotsalaistuneet ja tämä taas oli johtanut sivistyneiden ja sivistymättömien säätyjen (*de bildade och obildade stånden*) vieraantumiseen toisistaan. Kirjoituksessaan Tengström antoi selkeitä toimintaohjeita lukijoilleen, sivistyneistölle. ”Säätyhenkilöiden” tulisi ryhtyä arvostamaan, kokoamaan ja julkaisemaan kansanrunoutta niin kauan, kuin sirpaleita siitä on vielä jäljellä. Tämän lisäksi suomen kieleen tulisi kiinnittää huomiota, laatia sen teoria kielioppeineen ja sanakirjoineen. Suomalaisen kansallisuuden ylläpitämiseksi olisi huomio suunnattava aluksi maan historiaan ja maantieteeseen. Tengström vetosi myös ”unohtumattoman Porthanimme” esimerkkiin pyrkimyksissä kiinnittää huomiota Suomen historiaan ja kansallisiin ominaisuuksiin.<sup>101</sup>

Tengström liitti kirjoituksessaan valtiollisuuden ja kansallistietoisuuden yhteen. Samalla hän antoi kuitenkin ymmärtää, että Suomi voisi tulevaisuudessa olla, vaikka ei valtiollisesti itsenäinen, silti omasta erityisestä kansallisuudestaan tietoinen maa. Kansallistietoisuuden vaatima itsetuntemus olisi mahdollista saavuttaa oman historian, kielen ja kulttuuritradition tuntemuksen kautta. Suomen tie parempaan tulevaisuuteen kulki siis menneisyyden tiedostamisen kautta. Tärkeäksi keinoksi kansakunnan (*nation*) uudistamiseksi tavoiltaan ja tiedoiltaan Tengström nimesi kasvatuksen (*uppföstran*). Täysikasvuinen sukupolvi tuskin muuttaa ajattelutapojaan, hän totesi. Mutta jos se pystyy tiedostamaan ja tunnustamaan oman kulttuurinsa puutteet (*bristerna i sin kultur*) ja sillä on voimia korjata ne jälkipolvien tieltä, on uusi, parempi ja jalostuneempi sukupolvi (*en ny bättre, förädlad generation*) kasvatettavissa. Jotta tämä voisi onnistua, on kasvatustehtävä katsottava koko yhteiskunnan asiaksi.<sup>102</sup>

Tengströmin kirjoituksen jälkeen julkinen keskustelu suomalaisesta kansallisuudesta ja kulttuurista jatkui vuosina 1819–1823 julkaistussa *Mnemosyne*-lehdessä sekä Arwidssonin julkaisemassa *Åbo Morgonbladissa*. Vuonna 1819 *Mnemosynessä* ilmestyi Johan Gabriel Linsénin<sup>103</sup> kirjoitus *Om Finsk Nationalitet*, jossa hän toisti Tengströmin huolen suomen kielen tilasta, sen poissulkemisesta sivistyneiden säätyjen käytöstä sekä ruotsin asemasta virallisena

99 – – vi, ehuru genom språk och lynne en särskild nation, likväl ej äre och aldrig kunne med bestånd för framtiden utgöra en egen sjelfständig Stat. Deraf härrör att vi umbäre den sjelfkänedom af vårt inre tillstånd, som för all Statskunsap och all filosofi, för ett folk ej mindre än för den enskilda menniskan, kan anses vara det högsta problemet, hvars upplösning de söka. Tengström 1817/18, 72. Suomennos, sivut 311–312.

100 – – på samma sätt kan ock ett folk blott såvida det i den nationela dikten och Förfädernas bedrifter kan spegla sig, eller såvida det har en med naturen närmare förenad fornverld och en historia, vinna en klar åskådning af sitt lif och sin verksamhet. Tengström 1817/18, 72 (suom. 312).

101 Tengström käyttää tässä ilmausta *våra nationela egenheter*. Tengström 1817/18, 73–76, 125–127 (suom. 312–314, 351).

102 Tengström 1817/18, 89 (suom. 325).

103 Linsén toimi Turun Akatemiassa Rooman kirjallisuuden (latinan) apulaisena, myöhemmin myös professorina. Hän julkaisi *Mnemosyne*-lehteä yhdessä Fredrik Bergbomin kanssa.

hallinnon kielenä.<sup>104</sup> Linsén korosti kielen ja kirjallisuuden yhteyttä ja esitti varsin herderiläisen näkemyksen kirjallisuuden kehittymisestä laulun ja runouden kautta, sekä sen liittymisestä kansan vanhimpaan historiaan ja muinaismuistoihin.<sup>105</sup> Marja Jalava onkin todennut, että suomalaisessa 1800-luvun kansallisuusajattelussa hegeliläinen valtioidea yhdistyi herderiläiseen kulttuurinationalismiin, kansakunnan kulttuurisen erityisyyden korostamiseen.<sup>106</sup>

Suomen kielestä ja sen merkityksestä suomalaiselle kansallisuudelle keskusteltiin myös *Åbo Morgonbladissa*, jossa julkaistiin vuonna 1821 venäjän kielen lehtorin Erik Gustav Ehrströmin kirjoitus *Finska Språket, betraktadt såsom Nationalspråk*. Kirjoituksensa alussa Ehrström kuvaili, miten kristinuskon ja tieteen valo saapui Suomeen Ruotsin välityksellä ja Suomi sai osansa siitä sivistyksestä, joka emämaahan levittäytyi. Tämän vuoksi suomalaiset saivat tuntea kiittolisuutta Ruotsia kohtaan. Suomalaiset eivät nykytilassaan kuitenkaan olleet sitä mitä heidän tulisi olla, totesi Ehrström. Yhteys Ruotsiin oli merkinnyt suomalaisille oman kansallisuuden (*nationalitet*) menettämistä.<sup>107</sup> Myös Ehrström piti kielijakoa tärkeimpänä syynä kansallisen yhtenäisyyden (*national-enhet*) puuttumiseen, tämän vuoksi kansakunta oli jakaantunut kahteen osaan. Tämän hän tulkitsi olevan seurausta siitä, että osa kansasta oli poikennut sen luonnolliselta tieltä. Tengströmin tyyliin myös Ehrström painotti sivistyneistön vastuuta tilanteen muuttamiseksi: ”kansakunnan sivistyneet luokat ovat aiheuttaneet meitä vahingoittaneen harha-askleen. Tämän vuoksi heidän tulee myös korjata sivistyksemme epäkansallinen suunta.”<sup>108</sup> Myös Ehrström pani toivonsa nuoren, kansallisesti suuntautuneen opiskelijapolven kasvamiseen. Ehrström korosti niin ikään suomalaisten olemassaoloa historiallisena kokonaisuutena. Hänen mukaansa suomalaisten keskuudessa eli vielä muisto muinaisesta ajasta, jolloin suomalaiset olivat itsenäisiä. Yhtenä todisteena tästä historiallisesta itsenäisyydestä Ehrström otti esille ikivanhan suomen kielen, jonka hän tulkitsi olevan suomalaisten alkuperäinen äidinkieli, ruotsi ei sitä ollut.<sup>109</sup>

Vuonna 1821 ilmestyi *Åbo Morgonbladissa* myös Arwidssonin kirjoitus *En blick på vårt Fosterland*. Vaikka kirjoituksen pääsisältö noudatti samoja teemoja kuin edellä mainittujen aikaistekstien sisällöt, oli Arwidssonin tyyli toisenlainen. Suomelle oli koittanut uusi aika, hän julisti:

– – olojen muuttuessa ainoastaan uudestaan heränneet kansalaishyveet saattavat taata kansalle olemassaoloa. Nyt ei enää riitä koreillen tarjota laihaa kotitarve-isänmaallisuutta taikka tuoda esiin jokapäiväisiä tusinamielipiteitä. On rakastettava isänmaata, ei lähinnä itseään, lähinnä omia tai säätynsä erikoisoikeuksia, vaan enemmän kuin kaikkia inhimillisiä etuja.

104 Linsén 1819 (*Mnemosyne* 60/1819), 239.

105 Linsén 1819 (*Mnemosyne* 61/1819), 241.

106 Jalava 2011, 127. Käsittelen teemoja tarkemmin esimerkiksi luvussa 3.1.

107 Ehrström kirjoitti suoraan: ”vi – – likväl icke äro hvad vi borde vara”. Ehrström 1821 (*Åbo Morgonblad* 12/1821), 89–90.

108 Ehrström toteaa: ”en del av Finska folket afvek från den stråt, naturen utstakat för en nations utveckling”. Alkukielinen sitaatti: ”– – nationens bildade folkklasser äro de, hvilka begått det felsteg som skadat oss, det är således dem det tillkommer att rätta allt hvad i vår bildning fått en onationel riktning. Ehrström 1821 (*Åbo Morgonblad* 19/1821), 145. Suomennos H.R.

109 Ehrström 1821 (*Åbo Morgonblad* 19/1821), 146–149.

Isänmaan puolesta on pantava alttiiksi henki ja omaisuus, sen hyväksi on seisottava tai kaaduttava, uhrattava kaikki tai ei mitään.<sup>110</sup>

”Pelottavia ukkospilviä on päittemme päälle kasaantunut, olemme kuulleet niiden musertavia iskuja ja niiden muissa maissa aikaansaamia tuhoja –”.<sup>111</sup> Kirjoituksessaan Arwidsson vetosi siihen, että tämänkaltaisessa tilanteessa Suomi ei voinut jäädä passiivisena odottamaan, mitä tuleman pitää, sen oli siis tehtävä tulevaisuutensa itse.

– – aikain muuttuessa muuttuvat tavatkin, ja ken meidän aikoina tahtoo esiintyä pitkäkihraisessa valetukassa tai pönkkähameessa, joutuu välttämättömästi naurun alaiseksi. Jokaisen tulee selvästi käsittää aikakauden vallitsevat aatteet ja ajatustavat, voimalla ja tarmolla puuttua sen kehitykseen taikka kokonaan pysyä sen ulkopuolella.<sup>112</sup>

Myös Arwidssonin ratkaisu oli uusi sukupolvi, joka saattoi syntyä ainoastaan lisääntyneen tiedon ja ”sivistyssuuntamme muuttumisen” kautta. Päähuomion oli oltava nuorison sivistämisessä.<sup>113</sup> Arwidssonin kannanotot kertovat dynaamisesta kansallisajattelusta: suomalaisuutta oli ryhdyttävä aktiivisesti rakentamaan.

Esiin nostamieni kirjoitusten laatijat tunsivat toisensa, he työskentelivät Turun Akateмиassa 1810- ja 1820-lukujen vaihteessa. Tästä akateemisesta joukosta on käytetty myös nimitystä Turun romantikot. Vaikka heidän näkemyksiään ei voi kaikilta osin pitää täysin identtisinä, on niissä nähtävissä merkittäviä yhtäläisyyksiä, yksi yhteinen huolenaihe ja tavoite. Tämä on kysymys Suomen ja suomalaisten tulevaisuudesta kansana tai kansakuntana. Kirjoitusten perussisältö kiteytyy Ehrströmin esittämään toteamukseen, ”emme ole sitä mitä meidän tulisi olla”. Kirjoituksissa suomalainen kansallisuus erityispiirteinen ulottui kauas historiaan. Keskeisenä todisteena tästä historiallisuudesta toimi suomen kieli. Etenkin Linsénin ja Ehrströmin kirjoituksissa korostuu lisäksi alkuperäisyyden ja luonnollisuuden ajatus.<sup>114</sup> Historia osoitti tietä myös tulevaisuudelle, jossa ”suomalaisen kansallisuuden” säilyminen on turvattava. Suuri vastuu koko kansan tulevaisuudesta asetettiin kirjoituksissa si-

110 – – vid en ny sakernas ordning, det icke gifves hos något folk en säkerhet för dess bestånd, uti annat än nyväckta medborgerliga dygder. Det förslår nu icke mera, att prålände utbjuda en mager husbehofs patriotism, eller svänga fram med tänkesätt af det hvardagliga dussin slaget. Det gäller att älska sitt fädernesland, icke näst sig sjelf, näst sina eller sitt ständs företrädes rättigheter, utan mer än alla mensklige fördelar. Det gäller att för fosterlandet våga lif och egendom, stå eller falla, äga allt eller intet. Arwidsson 1821 (*Åbo Morgonblad* 2/1821), 11. Suomennettu versio: Arwidsson 1909, 112.

111 ”Fruktansvärda åskmoln hafva sväfvat öfver våra hufvud, vi hafva hört deras förkrossande slag och de förödelse de anställt i andra länder – –.” Arwidsson 1821 (*ÅM* 2/1821), 12. Suom. Arwidsson 1909, 114.

112 – – förändrade tider, ge förändrade seder, och den der i våra dagar ville uppträda med allonge peruk, styfjkortel eller robe-ronde, kan ej undgå att utskrattas. Man måste klart uppfatta tidehvarfvets herrskande idéer och tänkesätt, med styrka och kraft gripa in i dess utveckling, eller aldeles vara ur detsamma. Arwidsson 1821 (*ÅM* 2/1821, 12). Suom. Arwidsson 1909, 115.

113 Arwidsson 1821 (*ÅM* 2/1821), 13, 15. Suom. Arwidsson 1909, 115, 120.

114 Kysymys tulee tarkempaan käsittelyyn luvussa 3.

vistyneistön harteille, sillä on velvollisuus työskennellä koko kansakunnan, sen yleisen edun hyväksi. Turun Akatemian ajan oppineiston kirjoitukset olivat synnyttämässä uudenlaista julkisen keskustelun perinnettä Suomessa. Kansallisen julkisuuden ja keskustelun rakentumisessa on yleensä painotettu myöhempiä vuosikymmeniä. Totta onkin, ettei 1810- ja 1820-lukujen tilannetta tule suoraan rinnastaa esimerkiksi 1840- ja 1850-luvuilla tapahtuneeseen kehitykseen.<sup>115</sup> Edellä mainitut Turun Akatemian piirissä syntyneet julkaisut jäivät lähinnä yliopistopiirien tietoisuuteen. Suomalaisen kulttuurikeskustelun sisällöllisen rakentamisen näkökulmasta katsottuna näitä varhaisia näkemyksiä ei tule kuitenkaan unohtaa.<sup>116</sup>

Konkreettinen hanke suomalaisen kulttuurin edistämiseksi oli Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran perustaminen vuonna 1831. Toimeen osallistui jo Turun romantikkojen peräänkuuluttaman nuoremman polven toimijoita, mutta myös useita henkilöitä siitä joukosta, joka oli tuonut julki huolensa Suomen tulevaisuudesta 1810- ja 1820-lukujen vaihteessa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran tavoitteena oli ajaa suomalaisen kirjallisuuden ja erityisesti suomen kielen etuja. Tästä huolimatta Seuran toiminta käynnistyi ruotsiksi, pöytäkirjat ja säännöt kirjoitettiin ruotsiksi, vaikka säännöt pian suomennettiinkin. Säännöissä ilmenee herderiläispainotteinen kansakäsitys, jossa kieli, kirjallisuus ja kansan menneisyys kietoutuvat erottamattomasti yhteen. Seuran suomennetuissa asetuksissa todettiin: ”Kansa ei elä ainoastaan nykyisessä ajassaan, vaan myöskin muinaisessa [– –] sen muistoissa, tavoissa ja muistelmassa kansa näkee olentonsa juuren, ja käsittää nykyisen tilansa ja arvonsa. Kieli on kansallisuuden perustus, ja kotimainen kirjallisuus on ainoastaan kotimaan kielellä mahdollinen.”<sup>117</sup> Seuran historian ensimmäisen osan kirjoittaja Irma Sulkunen huomauttaa tämän käsityksen noudatelleen Turun romantikkojen, muiden muassa J. J. Tengströmin ja J. G. Linsénin, varhaisempia ajatuksia.<sup>118</sup> Tie ”suomalaisen kansan” menneisyyden ja nykytilan ymmärtämiseen kulki siis suomen kielen kautta. Sulkunen korostaa Seuran periaatteissa ja toiminnassa ilmenevää kielen, historian ja kirjoitetun sanan yhteyttä. Kirjallisuus toimi kanavana, jolla pyrittiin osoittamaan Suomen kansan historiallinen oikeutus ja kielellinen elinvoima, mutta myös sen yhteydet universaaliin sivistysperintöön.<sup>119</sup> Snellmanin omissa lehdissään ajamalla kirjallisuuspolitiikalla sekä laajemmalla kansallisuusohjelmalla oli tämä

115 Pertti Karkama on korostanut julkista dialogisuutta etenkin 1840-luvun osalta. Tuolloin tapahtuneeseen kulttuuriseen kehitykseen liittyy piirteitä (kuten julkaisukanavien lisääntyminen), joita ei voi liittää käsittelyssä olevaan varhaisempaan aikaan. Ks. esim. Karkama 1999b, 84–90. Hannu Nieminen on omissa tutkimuksissaan käsitellyt lyhyesti myös 1800-luvun alun kirjallista toimintaa, mutta hänen näkökulmansa korostaa enemmän ns. massajulkisuuden syntymekanismeja kuin keskustelujen sisältöjä. Tarkastelu painottuukin varsinaisesti 1800-luvun toiselle puoliskolle ja vuosisatojen vaihteeseen. Nieminen 2006, 87–95 ja passim. Henrik Knif ja Clas Zilliacus ovat nähneet suomalaisen lehdistön ja julkisuuden periaatteen kehityksen enemmän jatkumona nostaen esille jo Anders Chydeniuksen ja Peter Forsskålin merkityksen varhaisina painovapauden ja julkisen keskustelun puolestapuhujina, joiden jalanjäljissä esimerkiksi Arwidsson ja Snellman monin tavoin kulkivat. Ks. Zilliacus & Knif 1985, 25–37.

116 Snellman itse viittasi *Mnemosyneen*, *Åbo Morgonbladiin* ja myös *Turun Wiikkosanomiin* lehtinä, jotka ainakaan nostivat suomalaisen julkisen keskustelun uudelle tasolle. ”Tidnings revy.” (*Litteraturblad* 11/1847) SA VI 1996, 15 (KT 10 2002, 270).

117 Sit. Sulkunen 2004, 26.

118 Sekä Tengström että Linsén kuuluivat Seuran perustajajäseniin, Linsén toimi myös Seuran esimiehenä vuosina 1833–1841. Sulkunen 2004, 25–27. Myös Klinge on viitannut SKS:n toimintalinjan tengströmiläiseen henkeen. Ks. Klinge 1989a, 109–110.

119 Sulkunen 2004, 27–28.

sama tavoite, vaikka hän ei kuulunut Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran sisäpiiriin ja toimi aktiivisesti Seurassa vasta varsin myöhäisellä iällä.

### *Suomen valtiollisuus ja tulevaisuus*

Suomen kielen, kirjallisuuden ja historian esiin nostamisen lisäksi Suomea paikannettiin myös maan valtiollisuutta koskevien käsitysten kautta. 1830- ja 1840-luvuilla esitettiin erilaisia näkemyksiä Suomen valtiollisuudesta. Aihe oli poliittisesti arkaluontoinen, ja useimmat henkilöt esittivät näkemyksiään Ruotsista käsin. Turun Akatemian kasvatit Israel Hwasser ja Arwidsson olivat siirtyneet Ruotsiin. Samoin Snellman toimi 1830- ja 1840-lukujen vaihteessa Ruotsissa, missä muun muassa julkaisi teoksensa *Läran om staten*. Hwasserin näkemyksen mukaan Suomi oli solminut Porvoon maapäivillä Venäjän kanssa erillisrauhan ja muuttunut ”omaksi valtiokseen”. Arwidssonin kanta oli toinen, hänen mukaansa Suomi oli valloitettu, eikä mistään sopimuksesta voinut näin ollen puhua. Venäjän hallinnon alaisuudessa olevaa maata ei myöskään voinut kutsua itsenäiseksi valtioksi. Snellman ei ottanut arkaluontoiseen kysymykseen kantaa. Juha Mannisen mukaan syynä oli ainakin osittain varovaisuus, sillä Snellman suunnitteli paluuta Suomeen.<sup>120</sup> Mannisen tulkinnan mukaan uudenlaisen valtiokäsityksen ja siihen perustuvan valtionationalismin toi Suomeen kuitenkin J. J. Tengström. Snellman ei tässä suhteessa ollut uusia uria avaava, hegeliläisen valtioidean Suomeen tuonut uudistaja, sillä tämän avauksen oli tehnyt jo hänen opettajansa. Manninen perustaa väitteesä paitsi vuosikymmenien omiin tutkimuksiin, myös 2000-luvulla löytyneisiin Tengströmin valtio-opillisiin luentoihin, jotka vahvistavat tätä tulkintaa. Useammin käytössä ollut tulkintalinja on korostanut Arwidssonin merkitystä radikaalina kansallisen puhetavan esitaistelijana Tengströmin maltillisen hahmon jäädessä enemmän taustavaikuttajaksi.<sup>121</sup> Tulkintaperinne on osin täysin ymmärrettävä, niin säkenöiviä ja uskaliaita Arwidssonin 1820-luvun alun kirjoitukset ovat yhä nykylukijankin silmissä. Toisaalta Arwidssonin roolin toistaminen tutkimuksesta toiseen kertoo myös tutkimuksen urautuneisuudesta, ehkä myös yhden sankarin etsimisestä. Arwidsson vaikutti Suomen akateemisessa ympäristössä kuitenkin varsin vähän aikaa verrattuna Tengströmiin, joka opetti vuodesta toiseen yhä uusia opiskelijajoukkoja. Myöskään sellaisten 1800-luvun alkupuolen vaikuttajien, kuten J. J. Nordströmin tai E. G. Ehrströmin nimiä ei ole usein nostettu esille suomalaisia kansallisuuskäsityksiä käsiteltäessä.<sup>122</sup> Suomalaisessa tutkimuk-

120 Toiseksi mahdolliseksi syyksi Manninen esittää hegeliläisen valtiokäsityksen, joka kyseenalaisti valtiolisten sopimusten merkityksen. Valtion pysyvyys rakentui muille seikoille. Manninen 2003, 111–112. Mannisen huomioihin on lisättävä, että vuonna 1821 Arwidsson oli esittänyt *Åbo Morgonblad*-lehdessä keisarin nimenomaan sallineen Suomen muodostaa erityisen valtion valtakuntansa sisälle; keisari halusi Suomen muodostavan oman kansan. Ks. Arwidsson 1821 (*Åbo Morgonblad* 7/1821), 52. Suomen valtiollisuutta koskevista käsityksistä, ks. myös Jussila 1987, 59–89 ja passim. sekä tiivistetympin Jussila 2006, 43–45.

121 Esim. Savolainen 2006, 92–99; Mylly 2002, 82–83, 105–110 ja passim.; Nieminen 2006, 87–88. Manninen on viitannut tähän Arwidssonin aseman ylikorostamiseen jo pari vuosikymmentä sitten, ks. Manninen 1986, 117.

122 Ehrströmin osalta poikkeuksen muodostaa Johanna Wassholmin väitöskirja, *Svensk, finsk och ryskt. Nationens, språkets och historiens dimensioner hos E. G. Ehrström 1808–1835*, 2008.

nessa ajoittain esiintyvä jaottelu radikaaleihin romantikkoihin ja maltillisiin, sopeutuviin uushumanisteihin on myös yksinkertaistus, joka sisältää ongelmallisia piirteitä.<sup>123</sup>

Mannisen näkemys tuo Tengströmin hahmoon uusia sävyjä. Tengströmin viitoittaman linjan voi katsoa jatkuneen myös vuosisadan toiselle puoliskolle, esimerkiksi juuri Snellmanin kannattelemana, ja se kantoi aina 1860- ja 1870-luvuille saakka, jolloin kansallisuuskeskustelun ytimeen nousivat uuden sukupolven toimijat, kuten Yrjö Koskinen ja Agathon Meurman. Tengströmin näkeminen, ei vain nuoremman polven tukijana ja rohkaisijana, vaan myös merkittävänä valtioidean muotoilijana asettaa hänet uudenlaiseen asemaan suomalaisen kansallisuusajattelun kehittelijänä. Mannisen tulkintaa seuraten juuri Tengström teki pesäeroa varhaisempaan porthanilaiseen ”suomenmielisyyteen” asettamalla Suomen tulevaisuuden tavoitteeksi hegeliläisittäin ymmärretyn valtion. Tengström ei suinkaan ollut ensimmäinen suomalainen Hegel-tuntija,<sup>124</sup> mutta hänen merkityksensä on Hegelin oppien tulkinnassa ja niiden yhdistämisessä vaatimuksiin yleisen sivistystason nostamisesta ja kansalaismielen laadun korostuksesta modernin valtiojärjestyksen ja itsenäisyyden perustana.<sup>125</sup>

Tengströmin työtä jatkoivat muiden muassa Snellman ja oikeustieteilijä Johan Jakob Nordström, joka vuonna 1842 luennoi Helsingissä hegeliläiseen tyyliin Suomen valtio-oikeudesta. Hegeliläisessä valtiokäsityksessä oli 1800-luvun Suomessa erikoista se, että hegeliläinen valtiokäsitys ei perustunut sopimusajatteluun tai hallitsijan armoon Suomen kansaa kohtaan, vaan sen perusteena oli kansan sisäinen kehitys valtion pysyvyyden takaamiseksi. Itsenäisyys kuului valtiolliseen elämään. Tengströmin ei luennoissaan tarvinnut suoraan viitata Suomeen tai Venäjään – ja tätä hän tuskin olisi voinutkaan tehdä – kuulijat kyllä ymmärsivät mistä oli kyse. Itsenäisen valtion edellytyksenä oli Tengströmillä yleisen sivistyksen lisäksi teollisuuden kehittyminen ja eettisen elämäntavan omaksuminen (vapaana valintana). Suomalaisen valtioteorian muotoutuminen hegeliläisyyden myötä merkitsi uskoa siihen, ettei Suomen todellinen olemassaolo ollut vielä läsnä.<sup>126</sup> Tämä näkökanta ohjasi katseen tulevaisuuteen. Suomen tilanteeseen ajattelutapa sopi mainiosti.

123 Tämänäkötyypistä jaottelua näkyy esim. Klingen ja Karkaman tutkimuksissa. Esim. Klinge 1989a, 84; Karkama 2001, 13–20; Mylly 2002, 83. Palaan teemaan luvussa 2.2.

124 Turun Akatemian aikana Hegeliin olivat tutustuneet ainakin Gabriel Palander ja tämän oppilas Johan Matthias Sundwall. Varhaisesta hegeliläisyydestä ks. Manninen 1986, 119–120.

125 Manninen 2003, 131.

126 Manninen 2003, 114–115, 117–119, 131.

## OMAA TIETÄ ETSIMÄSSÄ

### *Valintoja*

Vuonna 1906, Snellmanin syntymän juhluvuo­nna, J. R. Danielson-Kalmari piti Suomalai­sen Kirjallisuuden Seuran muistojuhlassa puheen, jossa hän arvioi Snellmanin merkitystä Suomen kansalle:

Ei ollut suurimpia se saattojoukko, joka Helsingin vanhassa kirkossa kuuli Zachris Topeliuksen puhuvan Snellmanin ruumisarkun ääressä, ja suhteellisesti vähäinen oli se osa kansaamme, joka silloin todenteolla tajusi vainajan elämäntyön. Mutta kansojen suuret kylvätkin vuosisatojen varalle. Siemen on hiljalleen itänyt. Kansan syvät rivit ovat jo nousemassa. Luulemme jo näkevämmä, miten suomalaisuus murtaa kahleensa. Luulemme kuulevamme, miten kansallinen ja valtiollinen herätys kevät­tuulen jymynä kulkee halki Suomen salojen, tunnussanaan: takaisin Snellmaniin, hänen lippunsa, hänen aatteensa ympärille, hänen työtänsä jatkamaan saman lahjomattoman totuuden hengessä, joka oli hänen elämänsä tunnusmerkki.<sup>127</sup>

Tosiasiassa vuoden 1906 satavuotisjuhla oli kaikin puolin mittava ja Snellman-kultin rakentaminen oli alkanut jo ainakin vuonna 1856, jolloin tämän professorinimityksen kunniaksi järjestettiin suurieleinen juhla puheineen ja maljoineen.<sup>128</sup> Esimerkiksi vuoden 1872 ylioppilasjuhlan aikaan Snellman oli Lönnrotin ja Runebergin tapaan jo sankarin arvoon korotettu, vanhoihin ystäviinsä verrattuna tosin huomattavasti ristiriitaisempia mielipiteitä herättänyt hahmo. Snellman ei vetäytynyt kunnia­vanhuksen rauhaan edes viimeisinä vuosinaan, vaan kirjoitti, piti puheita ja otti vastaan ylioppilaita aina loppuun saakka. Hänen voi sanoa lähes kuolleen kynä kädessä – monen mielestä hän olisi ehkä voinut irrottaa kynästänsä jo hiukan aiemmin, sillä vanhoilla päivillään hän tuli todistajien mukaan – jos mahdollista – entistä joustamattommaksi. Snellmanin ympärille rakentunutta suurmieskulttia ylläpidettiin ja tuotettiin uudelleen aktiivisesti etenkin vuonna 1906, jolloin Suomi täyttyi erilaisista kunnianosoituksista aina juh­lajumalanpalveluksista runoihin ja kuoroesityksiin. Snellmanin elämäntyö kytkettiin ajankohtaisiin suomalaisuuskysymyksiin, kuten kielipolitiikkaan ja sivistyserojen kaventamiseen. Myös myöhemminä vuosikymmeninä Snellmanin nimi kelpasi suomalaisuussanomien edistämiseen niin porvarillisissa piireissä kuin työväen­liikkeessäkin.<sup>129</sup> Tämä Snellmanin maine urauurtavana kansallisena herättäjänä on sittem-

127 Danielson-Kalmari 1911, 24. Julkaisu perustuu puheeseen, jonka Danielson-Kalmari piti SKS:n muistojuhlassa 12.5.1906.

128 Ks. Kolbe 2006, 227.

129 Kolbe 2006, 234–252.

min toistunut erityisesti erilaisissa yleistason viittauksissa ja se on keskeinen juonne myös Raimo Savolaisen Snellman-elämäkerrassa.

Vuonna 1840 Snellman ei kuitenkaan ollut vielä suurmies vaan uransa suuntaa etsivä kirjallisen alan sekatyömies. Tuolloin 34-vuotias Snellman totesi kirjeessään ystävilleen Fredrik Cygnaeukselle ja B. O. Lillelle: ”Minä olen tehnyt pääni itse.”<sup>130</sup> Lausahdusta on sittemmin siteerattu usein ja sitä on pidetty osoituksena Snellmanin työteliäästä ja periksi antamattomasta luonteesta. Snellman itse viittaa kirjeessään myös siihen, ettei hän ole saanut samanlaisia synnylahjoja kuin jotkut muut, vaan opiskelu on ollut hänelle kovaa työtä. Toteamuksen voi ymmärtää myös viittaukseksi itsenäiseen ajattelutapaan. Tiettyä tulkintatraditiota myötäillen voisi todeta, että Snellman täytti kotikutoisen päänsä enimmäkseen Hegelillä. Tähän tulkintaperinteeseen on tosin viime vuosina tullut uusia näkökulmia, kuten johdannossa esittänyt. Kuten edellä olen todennut, edelsi Snellmanin omaa aktiivista toiminta-aikaa julkinen keskustelu, joka sisälsi käytännössä kaikki ne ainekset, joista Snellman myöhemmin tuli tunnetuksi. Näitä teemoja olivat julkisen keskustelun vaatimus, huomion kiinnittäminen suomalaisten kansalliseen itsetietoisuuteen tai omakuvaan ja omiin kulttuurin tuotoksiin, kielikysymyksen esiin nostaminen, pyrkimys ”kansalliseen yhtenäisyyteen” ja kansallisen sivistystason kohottamiseen, kiinnostus Suomen tulevaisuuteen kansakuntana, maan valtiollisuuden ehtojen pohtiminen – ja lopulta maan sivistyneistön asettaminen kaikkien näiden uudistushankkeiden ja visioiden toteutuksen esitaistelijaksi.<sup>131</sup> Tähän kontekstiin asetettuna Snellmanin näkemyksiä ei voi pitää uutena aluevaltauksena eikä edes hänen räväkkä esitystapansa ollut ennennäkemätön. Snellman itse oli tietoinen edeltäjiensä näkemyksistä eikä pyrkinytkään esiintymään täysin uusia uria avaavana toimijana.<sup>132</sup> Myöhempi tutkimus on sen sijaan ajoittain korostanut – suurmieskaanonin mukaisesti – Snellmanin merkitystä kansallisen ”herätyksen” pioneerina.

Jo mainittua Snellmanin vuonna 1840 Cygnaeukselle ja Lillelle osoittamaa kirjettä on siteerattu ahkerasti, sillä kirjeessä Snellman esitti näkemyksensä Suomen silloisesta tilanteesta. Kirjettä on luettu osoituksena Snellmanin tulevaisuuden suunnitelmien selkiytymisestä ja oman ”kansallisen tehtävän” hahmottelemisesta. Kirjeen syntyajankohtana Snellman oleskeli Tukholmassa toimien muun muassa uudistusmielisen *Freja*-lehden toimittajana. Snellmanin Suomesta lähtö loppuvuonna 1839 liittyi hänen välirikkoonsa yliopiston kanssa. Aika tämän selkkauksen jälkeen oli eräänlaista etsikkoaikaa Snellmanille. Hän oleskeli ulkomailla ja solmi ahkerasti tuttavuuksia etenkin Tukholmassa, mutta säilytti säännöllisen yhteyden myös suomalaiseen ystäväpiiriinsä. Kirjeen merkitystä Snellmanin uran hahmotumisessa on pidetty tärkeänä jo varhain, sillä se julkaistiin vuonna 1881 *Morgonbladissa* pian Snellmanin kuoleman jälkeen.<sup>133</sup> Jo Rein tulkitse kirjeen eräänlaisena ohjelmanjulis-

130 Päiväämätön kirje F. Cygnaeukselle ja B. O. Lillelle 1840, SA I 1992, 688 (KT 2 2000, 259).

131 Myöhemmin, etenkin luvussa 3, käsittelee Snellmanin kirjoitusten suhteutumista siihen laajempaan aikalaiskeskusteluun, johon hän kannanotoillaan osallistui.

132 Ks. esim. jo aiemmin esillä ollut Snellmanin tulkinta Arwidssonin ja Ehrströmin kansallisista ajatuksista. Hegeliläisen filosofian juurruttamisesta Suomeen Snellman antoi pääkunnian Tengströmille. Ks. alkusanat teoksessa *Idee der Persönlichkeit*, SA II 1992, 197 (KT 3 2001, 60). Esim. Cygnaeus kommentoi kirjeessään Snellmanille tätä kunnianosoitusta todeten sen herättäneen hiukan ihmetystäkin Suomessa, sillä yleisesti tiedettiin, ettei Tengström ollut suinkaan ensimmäinen hegeliläinen Suomen tiedepiireissä. Ks. Fredrik Cygnaeuksen kirje Snellmanille 18.4.1842, SA II 1992, 654 (KT 3 2001, 438).

133 Autio 1992, 793.

tuksena.<sup>134</sup> Näin tekee myös Savolainen: ”Isänmaan asioita Tukholmasta sopivan etäisyyden päästä seuranneelle [– –] Snellmanille kirkastui päämäärä, jonka puolesta hän aikoi tehdä työtä ja täyttää velvollisuutensa. Palaset alkoivat loksahdella paikoilleen ja ohjelman kokonaisuus hahmottua.”<sup>135</sup> Savolainen pitää Snellmanin kirjettä osoituksena tämän päätöksestä ottaa isänmaan asia omakseen. Snellmanin kansallisen sivistysohjelman perustan muodostivat Savolaisen mukaan Hegelin käsitykset omalla tavalla tulkittuna, muun muassa hegeliläisestä ”hengestä” tuli Snellmanilla ”kansallishenki”.<sup>136</sup> Tarkennuksena on todettava, että myös Hegelillä esiintyy termi *Volksgeist* mutta sen sisältö ei ole identtinen Snellmanin kansallishengen käsitteen kanssa.<sup>137</sup> Savolainen ei tässä yhteydessä viittaa Snellmanin suomalaisiin edeltäjiin, esimerkiksi läheisen opettajan Tengströmin mahdolliseen antiin ja tämän jo vuosina 1817–1818 *Aurassa* laatimaan ohjelmalliseen kirjoitukseen. Savolainen käsittelee Snellmanin opillista velkaa Tengströmille ylipäätään yllättävän vähän. Hän toteaa vain melko lakonisesti Snellmanin saaneen Tengströmiltä ”ainakin joitain ideoita kansallisuusoppiinsa”, mutta jatkaa hiukan myöhemmin, ettei Tengström ”noussut kansalliseksi herättäjäksi”. Pikemminkin Savolainen asettaa Snellmanin henkiseksi innoittajaksi ja edelläkävijäksi Arwidssonin, vaikka toteaa, ettei Snellman mainitse mahdollisia Turun aikojen esikuviaan tai vaikutteitaan.<sup>138</sup>

Snellman oli ulkomaanoleskelunsa aikana melko hyvin perillä Suomen tapahtumista. Läheisimpiä kontakteja kotimaahan ja yliopistoon oli Cygnaeus, jonka kanssa Snellmanilla oli varsin suorapuheinen kirjeenvaihtosuhde. Cygnaeukselle osoitetuissa kirjeissä Snellman saattoi purkaa omaa katkeruuttaan liittyen esimerkiksi yliopiston tilanteeseen ja omiin tulevaisuudennäkymiinsä. Cygnaeuksen kirjeet olivat usein pitkiä ja monipolvisia ironian ja kielellisten sukkeluuksien täyttämiä pienoisesseitä. Snellmanin kuuluisaa kirjettä edelsi useamman kirjeen sananvaihto Snellmanin ja Cygnaeuksen välillä. Snellman oli vastaanottanut Cygnaeukselta alkukesästä (päiväty 11.6.1840) kirjeen, jonka sävy oli piikittelevä ja viittasi ilmeisesti Snellmanin aiempaan kirjeeseen, joka ei ole säilynyt. Myös Lillen 12.6.1840 päivätyn, Snellmanille osoitetun kirjeen perusteella Snellman on jo aiemmin kirjoittanut jotakin, jonka Lille on tulkinut ”pahuuden kohtaukseksi”.<sup>139</sup> Snellmanin kirjettä ei tulisi lukea aivan yksittäisenä tunteenpurkauksena mutta ei myöskään suurelle yleisölle tarkoitettuna ohjelmanjulistuksena, jollainen siitä myöhemmin on kirjeen julkaisemisen myötä tullut.<sup>140</sup>

134 Rein 1981 (1895), 200.

135 Savolainen 2006, 241. Kirjettä pian seurannutta Euroopan-matkaa ja Tübingenin kirjoitusrupeamaa Savolainen selittää Snellmanin mahdollisuudella hakea voimaa kutsumukselleen ja vahvistusta vakauksukselleen. Ks. Savolainen 2006, 212. Samantyyppinen lähes profetallinen ote leimaa Savolaisen teosta laajemminkin. Hän tulkitsee lähes kaikkia Snellmanin edesottamuksia voimakkaan kansallisen kutsumuksen ja tästä seuranneen toimintavarmuuden ja rationaalisuuden kautta.

136 Savolainen 2006, 241–242.

137 Ks. käsittely luvussa 3.1.

138 Savolainen 2006, 99, 133–134, myöhemmin esim. 243. Arwidssonin ja Snellmanin väliltä löytyy kieltämättä yhtäläisyyksiä esimerkiksi esitystyylin räväkkyudessa, jopa konfliktihakuisuudessa.

139 Ks. Cygnaeuksen kirje Snellmanille 11.6.1840, SA I 1992, 674–680 (KT 2 2000, 230–239) sekä Lillen kirje Snellmanille 12.6.1840, 680–681 (KT 2 2000, 239–240). Lillen viittaus ”pahuuden kohtauksiin” (*raptus af ondska*), ks. s. 680 (240).

140 Kirjeen alkuosan kiihkeästä sävystä huolimatta kirjeen loppuosa sisältää myös aivan tavallista kuulumisten luettelemista ja terveisten lähettämistä.

Vuonna 1840 Snellmanin kirjoittaessa ”ohjelmanjulistustaan” – yksityiskirjeessä, josta vasta myöhemmin on tullut julkinen – oli tulevaisuus vielä avoin ja outo. Kirjeen sisältö ei sekään ollut aivan ennenkuulumaton. Esimerkiksi Tengström, Arwidsson ja Ehrström olivat jo avanneet keskustelun hyvin samankaltaisista teemoista, kuten suomalaisten olemattomasta kansallistietoisuudesta sekä sivistyneistön ja kansan välisestä kuilusta.<sup>141</sup>

Kirje oli osittain vastaus Cygnaeuksen ja Lillen aiempiin kirjeisiin, osittain kommentti yliopiston 200-vuotisjuhlan viettoon. Juhlallisuuksia vietettiin Helsingissä heinäkuussa 1840. Snellmanin mukaan syytä juhlaan ei juuri ollut, ja vastauskirjeessään hän päinvastoin kuvaili ”isänmaaparkamme” tilannetta synkkään ja katkeraan sävyyn.<sup>142</sup> Keskeinen ongelma Suomen tulevaisuutta ajatellen oli syvä kuilu sivistyneiden (*den bildade delen*) ruotsinkielisten ja sivistymättömien (*obildade*) suomenkielisten välillä. Sivistyneistöllä tai virkamiesylimystöllä ei Snellmanin mukaan ollut kiinnostusta kansaa kohtaan. Pitkään jatkuneen sorron seurauksena ”massa” oli kääntynyt sisäänpäin, vailla kiinnostusta yhteisiin asioihin, maahan tai sen tulevaisuuteen. Näin tulee myös olemaan niin kauan kuin maan laki- ja opeuskielenä on ruotsi. Kun hallitusvalta ei salli muutosta ja sivistyneistö ei käsittä asiaintilaa, on suomalainen kansakunta ”laskettu hautaansa”. ”Sinä näet jo suomalaisen kasvoista ja kuulet hänen lauluistaan, että hän tietää lakanneensa elämästä.”<sup>143</sup> Tämän jälkeen Snellman esittää paljon siteeratun päätelmänsä: ”Finland kan intet med våld; bildningens makt är dess enda räddning.”<sup>144</sup> Vaikka Snellman osoitti kirjeen kahdelle ystävälleen, oli sen sisältämä sivistyneen kansanosan toimettomuuden kritiikki kohdistettu laajemmaksi, epäilemättä osin myös Snellmaniin itseensä. Omista suunnitelmistaan hän toteaa kirjeessä seuraavasti:

Olen tehnyt voitavani, jos huudan kaikkiin taivaan tuuliin, mitä tässä olen kuiskannut, ja liitän mukaan maan historian vuodesta 1809. Siitä seuraa myös, että mainittu mies saa panna nahkansa alttiiksi – ja sydämensä nähdessään surkean näyn ja palata joksikin aikaa kotiinsa ja tämän surkeuden kotiin.<sup>145</sup>

Snellman ei palannut Suomeen vielä vuonna 1840, vaan oleskeli ulkomailla aina loppuvuoteen 1842 saakka. Aikaan sisältyi laaja kiertomatka nykyisen Saksan alueilla sekä *Idee*

141 Yhteiskunnallisen vaikuttamisen tärkeys oli Snellmanin omien sanojen mukaan ollut hänen mielestään jo aiemmin 1830-luvulla, joten tässäkin mielessä kyseessä olevan yksittäisen kirjeen merkitystä ei tule ylikorostaa.

142 Yliopiston 200-vuotisjuhlaa vietettiin Helsingissä 15.7.1840. Mielenkiintoiseksi Snellmanin ivallisen suhtautumisen koko juhlintaan tekee se, että erässä aiemmassa kirjeessään Upsalaan ylioppilas C. J. Bergmanille Snellman viittaa tuleviin juhliin varsin positiivisesti. Kirjeessään hän antaa ohjeita siitä, miten Ruotsista voisi lähteä jonkinlainen delegaatio osallistumaan juhlallisuuksiin. Ks. Kirje C. J. Bergmanille 29.5.1840, SA I 1992, 671–672 (KT 2 2000, 225–226).

143 Du ser det redan i Finnens anlete och hör det i hans sånger, att han vet sig hafva upphört att levfa. SA I 1992, 688–689 (KT 2 2000, 260–261).

144 SA I 1992, 689 (KT 2 2000, 261).

145 Jag har gjort mitt, om jag i alla himmelens vindar utskriker, hvad jag här hviskat, och beledsagar detta med landets historia sedan 1809. Deraf följer också att sagde man får riskera sitt hull – och sitt hjerta vid en bedöflig syn – och på någon tid till sitt och eländets hem återvända. SA I 1992, 689 (KT 2 2000, 261). Cygnaeus oli aiemmassa kirjeessään vihjannut siihen, että Snellman on jättänyt isänmaansa. Ks.

*der Persönlichkeit* -teoksen kirjoittaminen Tübingenissä. Matkustettuaan Saksasta Kööpenhaminan kautta Tukholmaan syyskuussa 1841 Snellman palasi toimittajaksi *Frejaan*. Ulkomaanvuodet olivat Snellmanin kirjallisen uran tuottoisinta aikaa: vuoden 1842 aikana Snellmanilta ilmestyi Tukholmassa matkakirja, romaani, julkaisu vuoden 1837 oikeudenkäynnin pöytäkirjoista, sekä juuri ennen Suomeen palaamista teos *Läran om staten*.

Savolainen on varmasti oikeassa siinä, että vuodet ulkomailla auttoivat Snellmania saamaan laajempaa perspektiiviä Suomen tilanteeseen. Tukholmassa vietetty aika oli paitsi paluuta varhaislapsuuden maisemiin myös tutustumista Ruotsin yhteiskunnallisiin oloihin ja paikallisiin kirjallisiin piireihin. *Frejan* kautta Snellman sai tuulahduksen siitä, millaista oli yhteiskunnallisen keskustelun käyminen Suomea vapaammissa oloissa. Mikko Lahtinen on todennut hienosti Snellmanin Ruotsin-vuosista, että Ruotsin yhteiskunnallisessa kehityksessä Snellman pystyi näkemään Suomen tulevaisuuteen.<sup>146</sup> Snellman itse muisteli Ruotsin-kokemuksiaan vuonna 1848 *Litteraturbladin* laajassa kirjoituksessa ”Svenska silhouetter”.<sup>147</sup> Pitkä Saksan matka sisälsi tutustumiskäyntejä paitsi saksalaisiin yliopistoihin ja paikallisten oppineiden luo myös eri kaupunkeihin tutustumista ja paikallisväestön elämänmenon ja tapojen tarkkailua. Snellman itse piti erityisessä arvossa Tübingenin aikaa. Antaessaan myöhemmin ohjeita nuorille opiskelijoille näiden tulevaisuuden varalle Snellman korosti sellaista nuoruusvuosien vaihetta, jolloin on uppouduttava täysin ammentamaan ajatuksia ”menneiden aikojen suurilta ajattelijoilta”.<sup>148</sup> Vaikka Snellman ei Tübingenissä suinkaan ollut enää mikään nuorukainen, oli tämä epäilemättä yksi niistä ajanjaksoista, jolloin hän saattoi hiljentyä intensiiviseen keskusteluun menneisyyden ajattelijoiden kanssa.

Snellmanin paluu Suomeen ei ollut kaiken aikaa hänelle itsellekään selvä asia. Uramahdollisuudet Helsingissä olivat epävarmoja. Tübingenissä Snellman painiskeli myös kirjallista työtä tekeville ihmisille tutun ongelman kanssa: kuka suostuisi julkaisemaan hänen teoksensa? Toukokuussa 1841 laatimassaan kirjekonseptissa hän kirjoitti ystävälleen Carl Robert Ehrströmille, että hänen ”vakaumuksensa tietämisen pääkysymyksistä” ovat lujittuneet *Idee der Persönlichkeit* -teoksen myötä. Samoin Snellman kirjoitti saaneensa vahvistusta omille suunnitelmilleen edessään olevaa ”lyhyttä aikaa varten”. Tarkemmin hän ei näiden suunnitelmien sisältöä kerro. Snellman oli vihdoon saanut teokselleen kustantajan ja toivoi, että teos saisi paitsi huomiota tieteellisissä piireissä, voisi myös vaikuttaa ”nuorisomme keskuudessa”.<sup>149</sup> Snellman palasi matkaltaan Ruotsiin syksyllä 1841. Ystävien kirjeissä häntä odotettiin jo Suomeen. Fredrik Cygnaeus puolestaan neuvoi tätä hakemaan professuuria Lundista, kunnes tilanne Suomessa olisi ”muutaman vuoden kuluttua” otollisempi. Tuolloin ei Cygnaeuksen mukaan kukaan voisi kilpailla Snellmanin kanssa filosofian oppituo- lista Suomessa.<sup>150</sup> Hiukan myöhemmin Cygnaeus kirjoitti pitkässä ja varsin alakuloisessa

Cygnaeuksen kirje Snellmanille 27.6.1840, SA I 1992, 685 (KT 2 2000, 251). Vastauksessaan Snellman siis antaa ymmärtää, että on palaamassa Suomeen.

146 Lahtinen on todennut tämän ainakin omassa esityksessään Snellman-seminaarissa Tampereella 18.5.2006.

147 ”Svenska silhouetter.” (*Litteraturblad* 1–4/1848) SA VI 1996, 114–154 (KT 10 2002, 420–473).

148 SA XII 1998, 156 (KT 23 2005, 203).

149 Kirje C. R. Ehrströmille 27.5.1841, konsepti, SA II 1992, 638 (KT 3 2001, 246).

150 F. Cygnaeus – J. V. Snellman 11.10.1841, SA II 1992, 645 (KT 3 2001, 333–334). Hiukan aiemmin Lille ja Nervander olivat omassa kirjeissään toivottaneet Snellmanin tervetulleeksi lähemmäs kotimaata.

kirjeessään omasta vaikeasta tilanteestaan, rahavaikeuksistaan, yliopiston mielivaltaisista apurahapäätöksistä ja siteerasi saksalaista runonpätkeää, jonka mukaan ”kyllä vielä kevät koittaa, meille vaan ei milloinkaan”.<sup>151</sup>

### *Paluu Suomeen*

Kun Snellman viimein palasi Suomeen marraskuun lopussa vuonna 1842, on hänen tuntemistaan ja odotuksistaan mahdotonta sanoa mitään varmaa. Snellmanin omia kirjoituksia tuolta ajalta ei ole säilynyt. Raimo Savolainen esittää, että Snellman palasi kotimaahansa tietoisena tulevasta elämäntehtävästään kansallisen sivistysohjelman laatijana ja ”Suomen kansan herättäjänä”:

Saksan kokemukset kirkastivat Snellmanin toimintanäyn. Saksan yliopistoelämän tiede-elämän pysähtyneisyys pelkiksi oppijärjestelmiksi ja kansakunnan jättäminen oman onnensa nojaan olivat tuoneet täyden selvyuden Snellmanin maailmankuvaan. Ruotsin tilanne oli si-  
netöinyt tämän vaikutuksen. Tietynlainen varmuus ja selkeät käytännölliset toimintaohjeet mielessään Snellman jätti Tukholman marraskuun 23. päivän pakkaspäivänä ja suuntasi takaisin kotiin vailla mitään varmuutta tulevaisuudestaan.<sup>152</sup>

Savolaisen tulkinta Snellmanista lähes profeetallisena hahmona vahvistuu, kun hän hahmottelee tilannetta Suomessa Snellmanin paluun jälkeen. Savolainen kuvaa, miten Snellman palattuaan Helsinkiin (jonka sääkin tarjosi hänelle jäätävän vastaanoton) sai huomata, että vanhat toverit olivat hylänneet kansakunnan asian henkilökohtaisen edun vuoksi ja nöyristelivät venäläismielistä hallintoa pitääkseen kiinni saavutetuista asemistaan. Snellman ei löytänyt Helsingistä hengenheimolaisia, ainoastaan J. J. Nordström oli Savolaisen mukaan Snellmanin kaltainen näkijä: ”Vain nämä kaksi tunnistivat ajan hengen.”<sup>153</sup> Savolaisen tulkinta sisältää voimakkaita sävyjä. Hän kohottaa Snellmanin toimijaksi, joka ikään kuin

Ks. B.O. Lille – Snellman 6.9.1841, SA II 1992, 640 (KT 3 2001, 298–299) ja J. J. Nervander – J. V. Snellman 1.10.1841, SA II 1992, 643 (KT 3 2001, 322). Huhtikuussa 1842 Cygnaeus tosin kirjoitti katuvansa sitä, että neuvoi Snellmania hakemaan virkaa Ruotsista. Vaikka Snellman näin välttäisi ”henkisen kastroinin, jonka vältteleminen mielitelevällä käytökselläkään ei epäsuotuisassa tapauksessa kovin helposti onnistu”, totesi Cygnaeus isänmaan jättämisen olevan pelkurimainen teko. Kirjeessään Cygnaeus myös kiitti Snellmanin tuoretta *Frejan* ”sopuisuutta ja kärsivällisyyttä henkivästä” kirjoituksesta, jonka näki vastakohtaiseksi sille ”hurjalle” ja tämän vuoksi ”epämiehekkäälle” mielialalle, joka Snellmanin aiemmissa kirjeissä oli esiintynyt. Ks. SA II 1992, 653–654 (KT 3 2001, 437). Cygnaeus viittaa selvästi Snellmanin sittemmin kuuluisaksi tulleeseen kirjeseen ”ohjelmanjulistuksineen”.

151 Cygnaeus oli hakenut yliopistolta matka-apurahaa. F. Cygnaeus – J. V. Snellman 5.12.1841, SA II 1992, 646–648 (KT 3 2001, 386–390). Myös Lille oli aiemmin kirjoittanut Snellmanille yhteisen ystävän alakuloisesta mielialasta. Lillen mukaan tämä johtui siitä, että Cygnaeus samoin kuin Snellman kärsi tilanteesta, jossa heillä ei näyttänyt olevan tulevaisuutta (Suomessa). Ks. B.O. Lille – Snellman 6.9.1841, SA II 1992, 640 (KT 3 2001, 299).

152 Savolainen 2006, 309.

153 Savolainen 2006, 313–314, 318–324. Sitaatti sivulla 324.

ennalta pystyi näkemään, mikä toimintatapa tuottaisi tulevaisuudessa parhaan tuloksen. Muut aikalaistoimijat näyttäytyvät Snellmanin rinnalla omaa etuaan ajavina pelkureina.<sup>154</sup>

Snellmanin siirtyminen Helsingistä Kuopioon yläalkeiskoulun rehtoriksi on usein tulkittu taloudellisen pakon sanelemana tekona. Savolainen ja Lahtinen ovat korostaneet Snellmanin ”siirron” rationaalisuutta. Kuopio ei ollut vain pakopaikka vaan mahdollisuus harjoittaa lehtimiehen ammattia ja tätä kautta julkista toimintaa.<sup>155</sup> Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että Snellman olisi Kuopioon siirryttyään halunnut irtautua kaikesta akateemisuudesta ja että tulevaisuuden toimintasuunnitelmat olisivat kaiken aikaa välkkyneet kirkkaina hänen mielessään.<sup>156</sup> Kuopion vuosiin liittyi myös turhautuneisuutta ja eristäytyneisyyden kokemuksia, jotka ilmenevät Snellmanin kirjeenvaihdossa. Snellman myös pohti maasta lähtöä aivan vakavissaan, sillä siirtyminen Ruotsiin olisi tarjonnut mahdollisuuden akateemiseen uraan. Muutaman kerran Snellman ehti jo lähettää hakupaperit Ruotsiin professuuria varten, mutta peruutti hakemuksensa.<sup>157</sup> Snellmanin henkilökohtaisten kirjeiden perusteella ”kansallisen herättäjän” elo Kuopiossa ei ollut aina kovin innostavaa ja hän purki pettymyksen ja masentuneisuuden tunteitaan muiden muassa Tengströmille. Vuonna 1845 Snellman totesi opettajalleen tulleen eristetyksi tieteenharjoittamisesta ja pelkäsi tulleen tämän myötä ”suhteellisen kelpaamattomaksi”.<sup>158</sup> Kariutuneen Lundin professuurin haun jälkeen Snellman selitti ruotsalaiselle ystävälleen motiiveitaan viran houkutus suhteen:

Niin totta kuin elän toiveeni on johtunut siitä yksinkertaisesta syystä, että parin vuoden oleskelu ulkomaisella maaperällä katkaisisi minun täkäläisen varsin unettavan elämäni ja antaisi minulle mahdollisuuden jonkinlaiseen tieteelliseen toimintaan. Kun kohtalo on kuitenkin

154 Näkemys korostuu etenkin Savolaisen kommentteissa koskien Snellmanin vanhaa ystävää Nervanderia. Savolainen esittää hyvin arvolutautuneita kommentteja Nervanderin ratkaisusta keskittyä omaan tieteelliseen uraan kansallisaatteen sijaan. Savolainen tulkitsee tämän laskelmoinniksi ja näköalattomuudeksi. Ks. esim. Savolainen 2006, 144, 173, 320.

155 Savolainen 2006, esim. 332–339, 348–355 ja passim. Myös Lahtinen tulkitsee Snellmanin Kuopion aikaa positiiviseen sävyyn, tosin toisenlaisista lähtökohdista kuin Savolainen. Lahtinen näkee Snellmanin lehtimiestyön osana tämän filosofiaa, jota kutsuu praksiksen filosofiaksi. Ks. Lahtinen 2006, 21–33 ja passim.

156 Snellman oli kiinnostunut Cygnaeuksenkin hänelle vihjaamasta Lundin professuurista, mutta myöshästy viranhausta. Ks. J. V. Snellman – C. A. Hagberg 22.5.1843, SA III 1993, 663–666 (KT 5 2001, 379–382) sekä Hagbergin vastauskirje 3.6.1843, SA III 1993, 675–676 (KT 5 2001, 394–396). Snellmanille myös yritettiin järjestää ylimääräinen professuuri Helsingissä, etenkin Nordström oli tässä asiassa aktiivinen. Ks. Knif 1993, 795.

157 Vuonna 1845 Snellman lähetti hakemuksensa Lundiin, mutta perui sen. Kirje Carl August Hagbergille 30.10.1845, SA V 1995, 573–574 (KT 8 2002, 249–251). Toisen kerran Snellman ehti jättää hakemuksen Upsalan filosofian professuuria varten vuonna 1849. Tällöinkin hän perui hakemuksensa myöhemmin. Ks. Kirje B. E. Malmströmille 13.2.1849, SA VI 1996, 763 (KT 11 2003, 430) sekä myöhempi kirje 19.4.1849, SA VI 1996, 771–772 (KT 11 2003, 449).

158 Kirje J. J. Tengströmille 7.11.1845, SA V 1995, 581–582 (KT 8 2002, 270–271). Vuonna 1848 Snellman haki myös Tengströmiltä vapautunutta Helsingin yliopiston professuuria mutta ei pitänyt mahdollisuuksiaan hyvinä. Ks. kirje J. J. Tengströmille 6.3.1848, SA VI 1996, 707 (KT 11 2003, 41).

tahtonut toisin, minä myös alistun siihen ja ”istutan täällä kaalejani”. Maailma kulkenee kulkuaan ilman minun heikkojen sormieni apua – –.<sup>159</sup>

Tilanne yliopistoväen keskuudessa ei Snellmanin Kuopioon siirtymisen aikoihin ollut aivan niin lohduton kuin Savolainen antaa ymmärtää. Snellman ei suinkaan ollut ainoa kansallista asioista ja Suomen tulevaisuudesta kiinnostunut muiden alistuessa vallitsevaan tilanteeseen. Snellmanin tyyli toki oli räiskyvämpi kuin esimerkiksi tätä nuoremmalla Topeliuksella, joka 1840-luvun alussa nousi näkyväksi julkiseksi toimijaksi niin lehdistössä kuin yliopistopiireissä.<sup>160</sup> Pertti Karkama on käsitellyt juuri 1840-lukua murroskautena, jolloin suomalaista kulttuuri-identiteettiä ryhdyttiin voimakkaasti rakentamaan julkisesti lehdistössä ja kirjallisuudessa. Tämä ilmiö on nähtävä muodoltaan dialogisena prosessina, ei joidenkin yksittäisten toimijoiden, kuten esimerkiksi Snellmanin, aikaansaannoksena.<sup>161</sup> Näin ollen myös *Saiman* perustaminen tulee ymmärrettäväksi osana laajempaa kokonaisuutta. Lehden tyyliin Snellman oli saanut innoitusta tunnetusti *Frejan* ajoilta, mutta hänen sanomalehtiensä esikuvana voi pitää myös esimerkiksi Snellmanin paljon arvostaman ruotsalaisen E. G. Geijerin (1783–1847) vuosina 1838–1840 julkaisemaa *Litteraturbladet*-lehteä.<sup>162</sup> Polemiikkeja oli suomalaisessa lehdistössä harrastettu jo ennen Snellmania etenkin *Mnemosynen* ja *Åbo Morgonblad*in sivuilla 1810- ja 1820-lukujen vaihteessa.<sup>163</sup> Snellmanin lehtimiestyliin kuuluivat kärjistyksyet ja muiden haastaminen eikä tämä olisi ollut mahdollista ilman muita, kilpailevia ääniä ja mielipiteitä.<sup>164</sup> Snellman jopa yllytti Topeliusta yksityisessä kirjeessään ruokkimaan provosoivaa tyyliä omassa *Helsingfors Tidningar* -lehdessään, joka

159 Så santt jag lever, har skälet för min förhoppning varit det enkla, att mina närvarande nog sömn-gifvande förhållanden skulle lyckligen brytas genom ett par års vistelse på utländsk botten, och detta förhjelpa mig till någon vetenskaplig verksamhet. Men då skickelsen annorlunda velat, så resignerar jag äfven med godt mod, och ”planterar här min käl”. Verlden lärer gå sin gång mitt svaga finger förutan – –. Kirje C. A. Hagbergille 30.10.1845, SA V 1995, 573 (KT 8 2002, 250). Ks. myös Snellmanin aikaisempi kirje, jossa vielä kertoi hakevansa virkaa. Kirje C. A. Hagbergille 22.5.1843, SA III 1993, 665 (KT 5 2001, 381).

160 Topelius ryhtyi toimittamaan *Helsingfors Tidningar* -lehteä vuonna 1842. Vuonna 1843 hän esitti pohjalaisakunnan tilaisuudessa sittemmin runsaasti siteeratun, Suomen valtiolliseen tilanteeseen viittaavan kysymyksensä ”Äger Finska folket en historie?”. Seuraavana vuonna hän käsittelee kansallisia teemoja kuuluisassa promootiorunossaan. Topeliuksen kynästä syntyi myös kansallista vapausinnostusta huokuva teksti marseljeisiin, jota ylioppilaat lauloivat mielenilmauksissaan. Ks. Klinge 1989b, 158–164. 1840-luvun alkuun ajoittuvat myös Suomen valtiollisuutta koskevat pohdinnat, tosin osin ulkomailla oleskelleiden henkilöiden (Arwidsson ja Hwasser) toimesta. Ks. aiempi käsittely edellisessä aluvussa.

161 Karkama 1999b, 84–90. Klinge on puolestaan viitannut Euroopassa 1840-luvun alussa vallinneeseen yhteiskuntakriittiseen, osin Venäjään kohdistuvan mielialan, jonka kaiut näkyivät myös Suomessa. Ks. Klinge 1989b, 154, 156–165.

162 Ks. Karkama 1992, 660. Snellman on myös itse ottanut esille Geijerin julkaisun ansiot omassa *Spanska Flugan*-lehden kirjoituksessaan vuodelta 1840. Ks. ”Svensk litteratur.” (*Spanska Flugan, sectio penultima*) SA II 1992, 9-13 (KT 2 2000, 303-308).

163 Zilliacus & Knif 1985, 71–90.

164 Esim. Marja Jalava on väitöskirjassaan tulkinnut Snellmania varsin ehdottomana, jopa pikkumaisuuteen saakka omanarvontuntoisena ja kohtuuttomana persoonallisuutena. Ks. Jalava 2005, esim. 148–149. Vaikka hänen analyysinsä ei ole syytä täysin kiistää, on kuitenkin todettava, että konfliktihakuisuus ja ehdottomuus kuuluivat osittain myös Snellmanin esitystyylisiin.

oli yksi *Saiman* ”päävastuksista”, jotta saataisiin aikaan mehevämpää keskustelua. Myös sisällöllisesti *Saiman* sanoma on hyvä asettaa laajempaan kontekstiin.

Kun Snellman vuonna 1844 esitteli ruotsinkieliselle sivistyneistölle *Saimansa*, hän oikeastaan vain toisti Tengströmin *Aurassa* yli 20 vuotta aikaisemmin esittämän vaatimuksen sivistyneistön aktivoitumisesta kirjallisen harrastuneisuuden suhteen. *Saiman* ensimmäisessä numerossa Snellman totesi tengströmiläiseen tyyliin suomalaisen sivistyneistön kirjallisen harrastuksen olevan varsin vaatimatonta. Kaunokirjallisuutta luettiin liian vähän ja yksipuolisesti, eurooppalaista kirjallisuutta laiminlyöden. Ongelman ydin oli Snellmanin mukaan se, että Suomelta puuttui oma kansalliskirjallisuus.<sup>165</sup> Kansalliskirjallisuuden käsite kertoo paljon Snellmanin lehtimiestyön motiiveista, mutta se viittaa myös hänen laajempaan sivistysajatteluunsa. Jo *Saiman* ensimmäisessä numerossa vuonna 1844 Snellman halusi saada viestinsä selväksi: maan sivistyneistö oli saatava kiinnostumaan suomalaisesta sivistyksestä, mikä piti sisällään oman maan kirjalliset tuotteet. Lisäksi sivistyneistön oli ryhdyttävä paitsi lukemaan kansan kieltä myös tuottamaan omaa (sekä ruotsin- että suomenkielistä) kansalliskirjallisuutta.<sup>166</sup> Snellman määritteli kansalliskirjallisuuden aluetta useampaan otteeseen lehdistään. *Saiman* numerossa 24/1844 hän totesi kansalliskirjallisuuden piiriin laskettavaksi kaiken sen, ”mikä ilmaisee kansakunnalle ominaista henkistä kehitystä”.<sup>167</sup> Karkama toteaa Snellmanin kansalliskirjallisuuden käsitteen alle kuuluneen kansallisen (ts. kotimaisen) kaunokirjallisuuden lisäksi myös kansalliset tieteet, joita olivat uskonoppi, historia ja filosofia sovellutuksineen.<sup>168</sup>

Karkama on todennut Snellmanin kirjallisuuspolitiikan (Karkaman termi) tavoitteena olleen länsieurooppalaisen kirjallisen tradition siirtäminen Suomeen, osaksi kansallista kulttuurivarantoa.<sup>169</sup> Kyse oli myös tämän tradition ”suomalaistamisesta” ja tätä kautta ponnistavasta omaehtoisesta kirjallisen kulttuurin noususta.<sup>170</sup> Terminä kansalliskirjallisuus saa nykylukijan mieleen Runebergin tai Lönnrotin kaltaisten nimimiesten tuotokset, joita suomalaiskoululaisille on ”yleissivistyksen” ja ”kansallisen eheyden” nimissä pakkoluettettu vuosikymmenet. Vaikka edellä mainitut nimet Snellmaninkin mukaan kuuluivat kansalliskirjailijoiden joukkoon, ei käsite kansalliskirjallisuus Snellmanin käytössä viittanut vain harvalukuisen kirjallisen eliitin tuotoksiin. Etuliite kansallinen, *national*, viittasi nimenomaan siihen, että kirjallisuuden tulisi (ainakin periaatteessa) olla kaikkien yhteistä omaisuutta. Osittain ”kansalliskirjallisuudessa” oli siis kyse yksinkertaisesti kotimaisesta kirjallisuudesta. Toki ”kansallinen” kantoi myös laajempia, poliittisesti latautuneita merkityksiä.<sup>171</sup> Esitellessään kansalliskirjallisuutta koskevia näkemyksiään lukijoilleen Snellman käytti

165 ”Suomi och fosterländska litteraturen.” (*Saima* 1/1844) SA IV 1994, 4 (KT 6 2002, 29).

166 ”Suomi och fosterländska litteraturen.” (*Saima* 1/1844) SA IV 1994, 4-5 (KT 6 2002, 30–31).

167 – – allt det, som uttalar nationens egendomliga andliga utveckling. ”Bildningens standpunkt i Finland.” (*Saima* 24/1844) SA IV 1994, 213 (KT 6 2002, 348–349).

168 Karkama, 1989, 111.

169 Karkama 1989, 11.

170 Tässä Snellman edusti samaa ajattelutapaa kuin Herder aiemmin. Herderin mukaan ulkomaiset opit tuli kansallistaa kunkin maan olosuhteisiin sopiviksi. Tämä ”kansallistaminen” koski myös ulkomaisen kirjallisuuden käntämistä. Ks. Karkama 2006, 357.

171 Tarkastelen teemaa tarkemmin toisessa pääluvussa.

myös termiä ”isänmaallinen kirjallisuus”.<sup>172</sup> Kansalliskirjallisuuden oli siis määrä kasvat-  
taa suomalaisten tietoisuutta omasta erityisyydestään, perinteestään ja osaamisestaan. Näin  
ollen sen tuli olla luonteeltaan rakentavaa ja kehittävää, sen tuli auttaa suomalaisia (sekä  
suomen- että ruotsinkielisiä) tunnistamaan omat vahvuutensa ja kykynsä, yhteiset ominai-  
suutensa ja mahdollisuutensa. Sanalla sanoen, kansalliskirjallisuuden tuli sivistää. Kirjalli-  
suus oli Snellmanille, kuten aiemmin Tengströmille, yksi niistä keinoista, joilla kansallisen  
kulttuurin kehittymisen esteitä (ks. Tengströmin kirjoitus) saatettiin poistaa. Kirjallisuus oli  
siis yksi tapa luoda Suomeen modernin kansalaisyhteiskunnan edellytyksiä.<sup>173</sup>

”Moderni kansalaisyhteiskunta” oli myös Tengströmin tavoitteena, tällä tosin oli ko-  
vin erilaiset käsitykset muutosten vauhdista kuin Snellmanilla. Etenkin Snellmanin Kuo-  
pion vuosien aikaisessa kirjeenvaihdossa näkyvät Tengströmin yritykset suitsia Snellmanin  
turhan ärhäkkäitä kannanottoja. Vuonna 1847 Tengström kertoi kirjeessään Snellmanille  
uskovansa, että edellytykset todellisen ”kansallisesti värittyneen” henkisen elämän syntymi-  
selle luodaan hitaasti, ja tähän kuluu aikaa ainakin vuosisata tai kaksi. Tengströmin mielestä  
hänen entinen oppilaansa oli liian kärsimätön, eikä ottanut realiteetteja riittävästi huomi-  
oon. Suomen tuli saada rauhassa aikaa ”porvarillisen kansallisen ominaislaadun viljelyyn”  
(*borgerlig odling af national art*).<sup>174</sup> ”Parempi katsoa kuin katu” -ajattelu ei sopinut Snell-  
manille. Tulevaisuus oli tehtävä – nyt. Vastauksessaan Tengströmille Snellman totesi, ettei  
usko suomalaisten saavan olla rauhassa venäläisten taholta. Venäjän kielen asemaa pyrittiin  
vahvistamaan kaiken aikaa ja myös teollisuus ja kauppa olivat joutumassa venäläisten käsiin:

Tätä kehitystä tukee se seikka, että sivistyksemme jää päivä päivältä enemmän jälkeen sivisty-  
tyneestä Euroopasta. Olen vakaasti sitä mieltä, että olimme 1809 lähempänä sitä kuin nyt.  
Mitä enemmän tämän kuilu laajenee, sitä kapeampi uoma erottaa meidät idästä. Koko yh-  
teiskuntamme tila oli 1809 kutakuinkin samanlainen kuin kaikkien muidenkin kansojen – –.  
Nyt olemme Euroopan heimoista kaikkein syrjäisin ja takapajuisin – tuskinpa edes turkkilais-  
ten edellä. Yliopistommeikin oli silloin suunnilleen samalla tasolla kuin useimmat muutkin.  
Millaisia miehiä nyt istutetaan sen oppituoleihin?<sup>175</sup>

Snellmanin mukaan ei voida odottaa ”200 vuotta”, sillä tuossa ajassa suomalaiset on jo  
pyyhkäisty pois maasta:

172 Jo lehtiartikkelin nimi kertoi tämän, ks. esim. Snellmanin kirjoitus *Saiman* ensimmäisessä numerossa.  
”Suomi och fosterländska litteraturen.” (*Saima* 1/1844) SA IV 1994, 3 (KT 6 2002, 28).

173 Vesa Oittinen on kiteyttänyt Snellmanin filosofisen ja poliittisen toiminnan tavoitteeksi modernin  
kansalaisyhteiskunnan luomisen Suomeen. Ks. Oittinen 2006, 13. Myös Snellmanin kirjallisuuspoliit-  
tinen toiminta palveli tätä samaa tavoitetta.

174 Tengströmin kirje Snellmanille joulukuussa 1847 (koko kirje ei ole säilynyt), ks. SA VI 1996, 698  
(KT 10 2002, 382–383). Tengströmin periaatteellisista kannoista ks. myös Manninen 2003, 115–116.

175 Denna fortgång understödjes deraf, att vår bildning för hvarje dag blir allt mer och mer efter det  
bildade Europas. Min övertygelse är, att vi voro den sednare närmare 1809 än nu. Ju mera detta svalg  
förstoras, desto mindre blir det mot Östern. Hela vår samhällställning 1809 var temligen lika med alla  
andra folks – –. Nu stå vi ytterst och sist af alla stammer I Europa – knappt den Turkiska undantagen.

Mitä on tehtävissä? Kansallamme ei ole aavistustakaan tulevaisuudesta eikä sen suuremmin mielenkiintoa nykyisiä tapahtumia kohtaan. Ja tämä onkin pahin onnettomuus. Vähemmän merkitystä on sillä, että varsin vähäinen osa yrittää huolehtia omista eduistaan haaksirikon tapahtuessa ja toinen ryhmä ei itsekkäänä mukavissa oloissaan liikauta sormeaankaan, vaikka näkee tilanteen selvästi. Olen pyrkinyt kohdistamaan sanani vain ensiksi mainituille ihmisille, vastustamaan tietämättömyyttä ja veltoa välinpitämättömyyttä.<sup>176</sup>

Oman aktiivisen roolinsa kansallisuusasioista julkisesti kirjoittavana toimijana Snellman näki velvollisuutena, jonka kohtalo oli hänen tielleen asettanut.<sup>177</sup> Vuosikymmeniä myöhemmin, jo aiemmin mainitussa Suomen lehdistön satavuotisjuhlassa (1871) Snellmanin kanta oli sen sijaan lieventynyt – maa oli tosin mennyt monella alalla rutkasti eteenpäin 1840-luvulla vallinneesta tilanteesta. Vuonna 1871 Snellman esitti suomalaisen luonteeseen liittyvän varovaisuuden ja harkinnan hyveinä, jotka ovat mahdollistaneet suomalaisen kansakunnan säilymisen. Harkinnan tie oli ollut Suomen tapauksessa sittenkin oikea.<sup>178</sup>

### *Akateemisen vapauden rajat*

Syksyllä 1837 sai alkunsa tapahtumasarja, joka johti oikeudenkäyntiin Snellmania vastaan vuonna 1838 sekä hänen määräaikaiseen erottamiseensa yliopistosta. Vaikka tapaus on hyvin dokumentoitu useammassa tutkimuksessa, nostan sen esille, koska se kertoo paljon paitsi Snellmanin persoonasta myös tämän näkemysten muotoutumisesta. Selkkauksessa voi sanoa kiteytyneen Snellmanin käsitys sivistyksestä. Välikohtauksen jälkeen Snellman teki jo mainitun irtiottonsa Suomen maaperästä, ja se vaikutti oleellisesti hänen myöhempiin urasuunnitelmiinsa Suomessa.

Snellman nimitettiin filosofian dosentiksi Helsingin yliopistoon vuonna 1835. Tässä toimessa hän luennoi yliopistolla myös vuonna 1837. Syyslukukaudella hän ilmoitti ha-

Vårt Universitet var äfven då ungefär detsamma, som de flesta öfriga. Med hvilka män besättas nu dess lärostolar? Kirje J. J. Tengströmille 6.1.1848. SA VI 1996, 700–701 (KT 10 2002, 391–392).

176 Hvad är att göra? Vårt folk anar lika litet af framtiden, som det har något deltagande för, hvad som sker. Och häri ligger den största olyckan. Ty mindre betyder det, att en ringare del söker sin fördel vid skeppsbrottet, en annan klarseende af maklig egoism lägger händerna i kors. Det är blott för de förstnämnda, mot okunnigheten och den slöa likgiltigheten jag önskat vända mig. SA VI 1996, 701 (KT 10 2002, 392).

177 SA VI 1996, 701 (KT 10 2002, 392). Myöhemmässä kirjeessään Snellman myöntää Tengströmille, että on ehkä ollut mielipiteissään uhmakas ja tahditon, kuten Tengström oli hänelle huomauttanut. Snellman myös toteaa, että ehkä suomalaisen kansallishengen syntyminen sittenkin tarvitaan enemmän aikaa – hän itse vain tulkitsee ajan merkit toisin. Ks. Kirje J. J. Tengströmille 6.3.1848. SA VI 1996, 706 (KT 11 2003, 39–40).

178 SA XII 1998, 83 (KT 23 2005, 98–99). Vuosien 1844 ja 1871 väliin mahtui paljon tapahtumia, jotka luultavasti muuttivat Snellmanin painotuksia. Näitä tapahtumia olivat mm. 1850-luvun skandinavismi-suuntaus, johon Snellman suuntautui kielteisesti sekä maltillisen/kielteisen kannan ottaminen vuoden 1863 tapahtumiin, Puolan kansannousuun ja sitä seuranneisiin puheisiin Suomen samankaltaisesta toiminnasta. Luultavasti myös ikä ja oman aseman muuttuminen tekivät tehtävänsä.

luavansa luennoita akateemisesta vapaudesta<sup>179</sup> jo alkaneen logiikan luentosarjan sijaan. Rehtori Pipping ei antanut lupaa luennon pitämiseen. Kirjeessään kanslerille hän piti Snellmania ”vaarallisena akateemisen nuorison johtajana”. Rehtori pelkäsi Snellmanin luennon aiheuttavan ongelmia, eikä hän pitänyt Snellmanin äkkinäisestä luentoaikomusten oma-  
päisestä muutoksesta.<sup>180</sup> Snellman valitti rehtorin kielteisestä päätöksestä luennon suhteen. Asiasta tuli näin julkinen ja se eteni professorikollegion käsittelyyn. Helmikuun alussa 1838 Snellman kieltäytyi Pohjoispohjalaisen osakunnan kuraattorin tehtävästä (hän oli toiminut kuraattorina jo aiemmin vuosina 1834–1836), johon yliopiston konsistori oli hänet määrännyt. Snellman vetosi muihin työkiireisiin ja siihen, ettei kyseiseen tehtävään voitu määrätä ketään yliopistojohdon toimesta, valinnan tuli tapahtua osakunnan jäsenten keskuudessa.<sup>181</sup> Käytännössä Snellmania kannatettiin toimeen myös osakunnassa. Asia johti lopulta oikeuskäsittelyyn, jossa Snellmania syytettiin tehtäviensä laiminlyömisestä. Yliopistojohdon näkökulmasta kyseessä oli avoin niskurointi sen auktoriteettia kohtaan. Snellman tuomittiin lopulta sakkoihin sekä puolen vuoden virasta pidättämiseen.<sup>182</sup>

Snellman julkaisutti oikeudenkäyntipöytäkirjat Ruotsissa vuonna 1841. Omassa puolustuksessaan hän vetosi siihen, että tieto määräyksestä tuli hänelle vain suullisesti. Tärkeämpi periaatteellinen syy oli Snellmanin mukaan se, että ylhäältä tulleella määräyksellään konsistori rikkoi vanhaa tapaa, jossa kuraattori valitaan osakuntalaisten vaaleilla. Puolustuksessaan hän vetosi yliopiston merkitykseen sivistyslaitoksena, jonka tehtävänä on nuorison johtaminen auktoriteettiuskosta itsenäiseen ajatteluun ja pelkästä rangaistuksenpelosta johtuvasta lainkuuliaisuudesta sellaiseen lainkuuliaisuuteen, joka perustuu lain järjellisuuden oivaltamiseen. Snellman tulkitsi, että menettely kuraattoriasiassa polki ylioppilaiden oikeutta päättää itse omista asioistaan. Tämän hän totesi puolestaan johtavan siihen, että ylioppilasnuoriso ei enää tunnusta lakia, jonka kokevat pakkolaitokseksi.<sup>183</sup> Snellman vei asian periaatteelliselle tasolle, jossa tulkitsi menettelyn alentavan yliopisto-opintoja ”siveellisessä mielessä” (*i sedligt hänseende*): ”Tässä asiassa ei ole kysymys mistään enemmästä tai vähemmästä, sillä kysymys on Oikeasta, jonka suhteen pienikin myönnytys avaa portit mitä onnettomimmille seurauksille, kokonaisen sukupolven alennustilalle tietämisessä ja siveellisyydessä.”<sup>184</sup> Snellman tulkitsi itse toimineensa lain ja omantuntonsa mukaisesti (li-

179 Luentoehdotuksen nimi oli kokonaisuudessaan ”Den akademiska frihetens sanna natur och väsende” (Akateemisen vapauden todellinen luonne ja olemus).

180 Ks. Manninen 1992b, 780. Snellmanin ehdottaessa uutta luentoaihetta, ei luentokäsikirjoitus ollut vielä valmis, Snellman viimeisteli sen joulukuun 1837 aikana.

181 Taustalla vaikutti yliopiston johdon jo vuonna 1833 tekemä päätös pohjalaisen osakunnan jakamisesta. Päätöstä ryhdyttiin panemaan toimeen vuonna 1837. Vastalauseena päätökselle osakuntien kuraattorit suorittivat joukkoeron. Tässä tilanteessa Snellman määrättiin osakunnan uudeksi kuraattoriksi ja hänen kontolleen olisi näin jäänyt ylioppilaiden kiivaasti vastustaman jaon toimeenpano. Ks. Klinge 1998a, 117–119.

182 Konsistori tuomitsi Snellmanin alun perin henkilökohtaisen stipendin menettämiseen, mutta valitettuaan päätöksestä hovioikeuteen, Snellman sai tuomioonsa muutoksen. Hovioikeus salli lisäksi oikeudenkäyntipöytäkirjojen julkistamisen. Oikeusprosessista tarkemmin, ks. Savolainen 2006, 194–197.

183 SA II 1992, 420 (KT 1 2000, 452).

184 Här ankommer icke på ett Mer eller Mindre, ty det gäller der Rätta, och den ringaste eftergift öppnar porten för det mest olyckliga följderna, för generationens förnedring i vetande och sedlighet. SA II 1992, 420 (KT 1 2000, 452).

säksi hän totesi toimineesta hallitsijan käskyjen ja määräysten mukaisesti) ja kyseenalaisti näin konsistorin auktoriteetin tuomita häntä.<sup>185</sup>

Eero Ojanen on todennut Snellmanin oikeudenkäyntipuheenvuoron olleen kuin filosofinen luento keskellä byrokraattista oikeuskäsittelyä. Puheenvuorossaan Snellman esitti klassisen perustelun kansalaistottelemattomuudelle. Yksilöllä on oikeus asettaa ylhäältä tullut määräys kyseenalaiseksi, jos itse määräys on väärä, ts. jos määräys esimerkiksi on ristiriidassa koko järjestelmän korkeimpien periaatteiden, yleisen edun tai lain kanssa.<sup>186</sup> Snellmanin uhmakas asenne yliopiston johtoa kohtaan kertoo itsevarmuudesta ja uskosta oman näkemyksen oikeutukseen – näitä ominaisuuksia häneltä ei myöhemminkään puuttunut. Puheenvuorossaan Snellman opetti yliopistohierarkiassa itseään ylempiä professoreita ja virkamiehiä siitä, mikä yliopiston todellinen luonne oli. Näpätys tuli Snellmanille kalliiksi, sillä välikohtauksella hän sai yliopistossa rettelöitsijän maineen. Tämä maine hidasti hänen etenemistään akateemisella uralla merkittävästi. Snellmanin käytös voi vaikuttaa osittain yli-reagoimiselta. Hänen lopullisia motiivejaan on mahdollista vain arvailla. Yliopiston johdon suunnitellessa osakuntaudistuksia Snellman ehkä halusi profiloitua uskaliaana ja lahjomattomana ylioppilasjohtajana. Hänen toimensa voi nähdä myös yliopiston vapauden rajojen tietoisena koetteluna. Snellman saattoi tuntea tulleen väärin kohdelluksi, mutta hänen reagoimistaan voi pitää myös itsepäisyytenä ja kykenemättömyytenä sovitteluun. Vastaus on ehkä useamman vaihtoehdon summa, Snellmanin jälkeensä jääneistä kirjeistä ei voi suoraan päätellä hänen omia mietteitään. Viimeinen vaihtoehto ei tosin ole aivan merkityksellön sen valossa, mitä Snellmanin luonteesta on hänen itsensä ja muiden toimesta todettu.<sup>187</sup>

Konfliktissa ei ollut kyse pelkästä kuraattorin valinnasta, vaan ainakin Snellmanille kysymys hylätystä luentoajaksi kietoutui yhteen oikeudenkäynnin virallisen syyn kanssa – tämä ilmenee Snellmanin puolustuspuheenvuorossa, jonka aihe sivuaa suoraan luentokäsikirjoituksen sisältöä. Esityskiellon saanutta esitelmäajaksi edelsi Snellmanin matka Ruotsiin kesällä 1837. Tukholmasta hän kirjoitti tunnelmiaan C. J. Lénströmille, kertoen muun muassa seuranneensa paikallisen lehdistön kirjoittelua: ”Uskallan väittää, [– –] että maan yliopistot eivät koskaan voi vaikuttaa massaansa ja antaa sille järkevämpiä käsityksiä valtiosta ja yhteiskunnasta, ennen kuin yliopistot itse osallistuvat päivän poliittisiin taisteluihin.”<sup>188</sup> Myös myöhemmin samana syksynä Snellman käsittelee Ruotsin kokemukseensa kirjeessään Tukholmassa oleskelevalle (suomalaiselle) ystävälle. Kirjeessä Snellman luonnehti Ruotsia kadehtimisen arvoiseksi ja viittasi omiin kokemuksiinsa maasta aiemmin samana vuonna: ”On helppo hengittää siellä missä henkinen vapaus – – on olemassa.”<sup>189</sup>

185 Ibid.

186 Ojanen 2002, 79.

187 Esimerkkejä voisi mainita lukuisia. Ks. esim. Snellmanin kirje J. J. Tengströmille tammikuussa 1848.

Kirjeessään Snellman viittaa omiin erehdyksiinsä, sekä kiivaaseen ja suvaitsemattomaan luonteeseensa, joka on aiheuttanut muun muassa sen, ettei hän ole aina osannut arvostaa kylliksi muiden ansioita. SA IV 1996, 701 (KT 10 2002, 393).

188 Kirje C. J. Lénströmille 12.9.1837, SA I 1992, 593. Kirje on säilynyt ainoastaan suomenkielisenä käännöksenä, jonka Ilmari Havu on julkaissut teoksessaan *Snellmaniana* (1970).

189 Löper andan lätt, der andelig frihet – – finnes. Kirje K. A. Nicanderille 13.11.1837, SA I 1992, 593 (KT 1 2000, 318).

Tämänkaltaisen kommentit viittaavat siihen, että Snellman oli aivan tietoisesti päättänyt testata, mihin saakka osallistumisen ja sananvapaus Suomessa saattoi venyä.

Yhteentörmäystä yliopistojohdon kanssa voi pitää eräänä käännekohtana Snellmanin elämässä. Ilman sitä hänen akateeminen uransa olisi saattanut olla Suomessa hyvin toisenlainen. Toisaalta voidaan huomauttaa, että Snellman olisi ehkä ajautunut konfliktiin yliopistossa joka tapauksessa ennemmin tai myöhemmin. Tapahtuma on tulkittavissa osoituksena Snellmanin varhaisesta suuntautumisesta yhteiskunnalliseen kantaaottavuuteen ja tietynlaisen kammioituneen akateemisuuden kyseenalaistamiseen. Vuonna 1845 Snellman kommentoi itse kirjeessään Tengströmille, että hänen suunnitelmiinsa oli ”noin vuodesta 1834 lähtien” kuulunut ”fennisismi eli jonkin tuontapaisen liikkeen aikaansaaminen”.<sup>190</sup> Akateemista vapautta käsittelevä luentokäsikirjoitus on myös osoitus siitä, miten tietyt perusteemat, jotka Snellmanin kirjallisessa toiminnassa myöhemmin toistuivat, olivat muotoutumassa tai muotoutuneet jo 1830-luvulla. Näitä teemoja ovat yksilön kasvaminen vapauteen ja itsetietoisuuteen, yksilön suhde ympäristöönsä, aikaansa ja vallitsevaan traditioon sekä yliopiston merkitys tämän kasvuprosessin mahdollistajana. Mainitut kysymykset nivoutuvat kiinteästi sivistyksen käsitteen ympärille ja ne tulevat käsittelyyn seuraavassa alaluvussa. Snellmanin 1830-luvun kirjoitukset on useimmiten tulkittu osoituksena hegeliläisen järjestelmän omaksumisesta, joka tuli myöhemminkin toimimaan Snellmanille tärkeimpänä teoreettisena viitekehystenä.<sup>191</sup> Seuraavassa alaluvussa osoitan, että ainakin Snellmanin sivistysajattelun osalta merkittävänä kontekstina on pidettävä myös kotimaista traditiota, sekä laajempaa saksalaisperäistä sivistysideaalia, jotka pitävät sisällään Hegelin filosofiaa varhaisempia juuria. Olen tässä kokonaisuudessa nostanut esille Snellmania vanhemman akateemisen polven näkemyksiä osoittaakseni, että tämä kotimainen konteksti on yksi tärkeä osa hänen omien tekstiensä tulkitsemista.

190 Kirje J. J. Tengströmille 7.11.1845, SA V 1995, 580 (KT 8 2002, 269). Alkukielisessä kirjeessä Snellman käyttää sanaa *Fennicismen*.

191 Ks. esim Savolainen 2006, 179–187 ja passim. Hegeliläisyydestä Snellmanin tulkitsemisen kontekstina, esim. Oittinen 2004, 138–139.

## 2.2. IHMISEN VALTAKUNTA JA SIVISTYKSEN TIE

Kauneinta ja jalointa luonnossa on epäilemättä ihminen, ja niinmuodoin ansaitsee hän itse ja hänen sukunsa kaikesta maailmaan kuuluvasta enimmänsä hänen omaa huomiotaan. Tästä syystä on historia ja etenkin se tai ne osat siitä, jotka esittävät ihmisen monivaiheista kehitystä, ennen kaikkea älylliselle sivistykselle välttämättömiä.<sup>192</sup>

### ISÄT JA OPETTAJAT

#### *Nuoruuden lukemista ja Akatemian perinteitä*

Millainen oli se opillinen ilmapiiri, joka tuli Snellmanille tutuksi tämän nuoruudessa ja opiskeluaikoina? Tässä luvussa käsittelemme niitä keskusteluyhteyksiä ja opillisia perinteitä, jotka vallitsivat Turun Akatemiassa 1800-luvun alkupuolella ja joihin myös Snellman tavalla tai toisella kiinnittyi. Myös Snellmanin nuoruuden lukutottumuksista on saatavilla jonkin verran tietoa, joskaan ei kovin yksityiskohtaisesti. Snellmanin varhaisin lukemisto löytyi Kokkolasta, joka muuttui perheen kotipaikaksi Tukholman jälkeen, vuodesta 1813 alkaen. Kokkolassa toimi aktiivinen lukuseura – vain Vaasaan ja Turkuun oli perustettu lukuseura ennen Kokkolaa – jonka jäseneksi Snellmanin isäkin liittyi. Valistushenkisen tiedonihanteen mukaan koottuun kirjastoon kuului Snellmanien aikoihin noin 800 teosta. Pääpaino oli historiassa ja siihen liittyvissä aihepiireissä, kuten maantiedossa ja elämäkertakirjallisuudessa. Myös matkakertomusten osuus oli suuri. Kirjastosta löytyi muiden muassa ajan suurteoksia maailmanhistoriasta – muiden muassa H. C. Dippold, johon Snellman palasi myöhemmin lehtikirjoituksissaan –, ajankohtaisia, Napoleonin käsitteleviä teoksia sekä Herderin keskeisen teoksen ruotsinnos *Idéer till människohistoriens filosofi*. Teokset olivat ruotsin- tai tanskankielisiä. Aikakauslehdistä löytyi muun muassa Turun romantikkojen julkaisema *Mnemosyne*.<sup>193</sup>

Snellman opiskeli Oulun triviaalikoulussa vuosina 1816–1822, jolloin hän vietti lukukaudet paikkakunnalla tätinsä perheessä.<sup>194</sup> Snellman on kouluvuosiaan koskevilla muisteillaan maininnut erityisesti historian opetuksen olleen Oulussa huonolla tolalla. Kotona Kokkolassa hänellä oli talvilomien aikaan omien sanojensa mukaan käytettävissään run-

192 Det skönaste och ädlaste i naturen är ofelbart menniskan, och sådeles är hon sjelf och hennes slägte af allt i verlden mest värd hennes uppmärksamhet. Af denna grund är i Historien, och i synnerhet den eller de delar deraf, som framställa menniskan i hennes flerfaldiga utveckling, framför allt nödvändig till intellectuel bildning. Tengström 1817/18, 107 (suom. 337).

193 Savolainen 2006, 48–52. Snellman tuskin ehti tutustua lehteen vielä Kokkolassa, sillä perhe muutti Alahärmään vuonna 1820 ja tätä ennen Snellman oli oleskellut lukukaudet Oulussa vuodesta 1816 lähtien.

194 Yliopisto-opintoihin valmistavasta triviaalikoulusta olivat aiemmin valmistuneet muiden muassa F. M. Franzén, Runeberg sekä Nervander. Savolainen 2006, 62, 65.

saasti kirjallisuutta, ja hän mainitsee lukeneensa omin päin etenkin historiaa, kuten Dipoldin historian luentoja ja erilaisia matkakuvauksia. Ylioppilastutkinnon jälkeen Snellman mainitsee tutustuneensa Saksan klassiseen kirjallisuuteen, ensimmäisinä Herderiin ja Schilleriin. Lisäksi hän ottaa esille ruotsalaisesta kirjallisuudesta nimet Tegnér, Geijer ja Atterbom.<sup>195</sup> Snellman siis näyttää kasvaneen historiallisen ja varsin romanttishenkisen kirjallisuuden parissa. Esimerkiksi Hegeliin hän tutustui ilmeisesti vasta myöhemmin.

Varhaisimmat säilyneet Snellmanin omat tekstikokeilut ovat todennäköisesti hänen opiskeluajoiltaan Turusta. Kirjoituksessa ”Maailma ja ihminen” ilmenee idea maailmankaikkeudesta Jumalan ajatuksena, harmonisena kokonaisuutena. Juha Mannisen mukaan hahmotelmassa näkyy Snellmanin isän edustaman swedenborgilaisuuden vaikutus.<sup>196</sup> Toinen varhainen hahmotelma on nimeltään ”Idea”. Teksti alkaa viittauksella siihen, miten kaikki henget pyrkivät täydellisyyteen, tilaan, jossa voivat vapaimmin ilmaista kykyjään. Kirjoituksessa on havaittavissa saksalaisen idealismin ajatusten vaikutus, tosin varsin yleisellä tasolla.<sup>197</sup> Snellman oli opiskeluvuosinaan tutustunut ainakin jossain määrin esimerkiksi Kantin ja Fichten ajatuksiin.<sup>198</sup>

Turun Akatemiassa Snellmanin varhaisia opettajia olivat muiden muassa Linsén ja E. G. Ehrström, jotka molemmat olivat kuuluneet Turun romantiikan lyhyen esiintymiskauden ydinryhmään.<sup>199</sup> J. J. Tengström puolestaan toimi Snellmanin osakunnan, pohjalaisen osakunnan, kuraattorina vuodesta 1823 lähtien.<sup>200</sup> Snellman siis tutustui Tengströmiin jo opintojensa alkuvaiheessa. Saksalaisperäinen romanttishenkinen ja ylipäättään silloinen uusi filosofia oli suosiossa Turun Akatemian nuoremman opettajakunnan keskuudessa 1810-luvulla. Kiinnostusta herättivät Kant, Fichte ja Schelling sekä uudenlaiset pohdinnat esimerkiksi ihmisen ja luonnon suhteesta. Ulkomaisten esikuvien innoittamana Turussa viriteltiin kirjallisia hankkeita, joiden tarkoituksena oli paitsi julkaista ulkomaista kirjallisuutta tuoda esille myös kotimaisten toimijoiden omia näkemyksiä esimerkiksi ajankohtaistuvasta kansallisuustematiikasta. Linsénin idea kirjallisesta seurasta toteutui vuonna 1815, jäseninään jo yllä mainittujen nimien ohella muiden muassa Arwidsson, Fredrik Bergbom ja A. G. Sjöström. Seuran julkaisu *Aura*-kalenteri jäi kuitenkin lyhytaikaiseksi ilmiöksi, siitä ilmestyi

195 ”En gammal skola.” (*Joukahainen* 7/1873) SA XII 1998, 179–181 (KT 23 2005, 236, 238).

196 SA I 1992, 415 (KT 1 2000, 28–29). Ks. Manninen 1992b, 755. Ks. myös Manninen 1987, 39–40.

197 SA I 1992, 416 (KT 1 2000, 29). Ks. Manninen 1992b, 755. Termillä saksalainen idealismi viitataan tässä hyvin yleisellä tasolla filosofiseen suuntaukseen, jonka keskeisiä edustajia ja kehittelijöitä olivat esim. Kant, Fichte, Schelling ja Hegel. Idealismi ei ollut mikään yhtenäinen liike vaan päinvastoin hyvin heterogeeninen suuntaus, jota kuitenkin yhdistää tietyt peruskysymykset. Idealistisen filosofian keskeisinä piirteinä pidetään ontologista ajatusta todellisuuden perimmältään henkisestä luonteesta, joka ei ole palautettavissa materiaaliin entiteetteihin, sekä ajatusta jonkinlaisesta universaalista voimasta tai järjestä, joka luo perustan todellisuudelle. Ks. Ameriks 2000, 1–13; Sandkühler 2005, 1–3; Beiser 2008, 1–14. Beiser erottaa kriittisen idealismin, johon laskee Kantin ja Fichten, absoluuttisesta idealismista/varhaisromantiikasta, jota edustivat mm. Schelling, Schlegel ja Hegel. Beiser 2008, 349–350, 355–356 ja passim.

198 Ks. Snellmanin muistiinpanot fichteläistä filosofiaa käsittelevästä teoksesta, SA I 1992, 461–462 sekä Manninen 1992b, 755, 757.

199 Ks. esim. Manninen 1987, 25–26.

200 Klinge 2004, 25. Varsinaisen opetustoimintansa filosofian professorina Tengström käynnisti vasta yliopiston muutettua Helsinkiin. Ks. Manninen 1986, 119.

vain kaksi nidettä. Myöhemmin osittain saman joukon äänenkannattajana toimi *Mnemosyne* sekä Arwidssonin *Åbo Morgonblad*.<sup>201</sup> Näiden kirjallisten toimien ympärille kokoontunut joukko on myöhemmin kutsuttu Turun romantikoiksi.<sup>202</sup> Snellman viittasi suoraan kyseiseen kirjalliseen toimintaan *Litteraturbladin* kirjoituksessa vuonna 1847. Hän mainitsi Arwidssonin, Linsénin, Sjöströmin ja Ehrströmin nimeltä ja otti näiden toiminnan esille osoituksena kansainvälisten kirjallisten vaikutteiden leviämisestä ja suomalaisten aktiivisesta asenteesta. Toimintaa voi pitää ”Ruotsin romanttisen koulukunnan hengen tuulahduksena” Suomessa, kirjoitti Snellman. Tätä kautta tutustuttiin myös saksalaiseen kirjallisuuteen.<sup>203</sup>

Vuosien 1817/18 *Aura*-kalenterin kirjoituksessa Tengström oli viittannut suoraan Ruotsissa omaksuttuun uudenlaiseen ”korkeampien säätyjen kulttuurin ja koko kotimaisen kirjallisuuden mullistukseen”. Hän ennusti tämän mullistuksen vaikutuksen jäävän Suomessa pieneksi, sillä se perustui hänen mukaansa Suomessa tuntemattomaan filosofiaan ja taiteeseen.<sup>204</sup> Uudella mullistuksella Tengström viittasi romantiikkaan, jonka edustajia Ruotsissa oli muiden muassa Atterbom. Suomalaisessa aatehistoriallisessa tutkimuksessa romantiikka (filosofisena ja poliittisena suuntauksena) on pidetty varsin väliaikaisena ilmiönä, joka ei juurtunut vahvasti suomalaisoppineiden keskuuteen.<sup>205</sup> Matti Klinge on pitänyt koko ilmausta *Åboromantiken* harhaanjohtavana.<sup>206</sup>

Monet suomalaiset tutkijat ovat korostaneet Suomen 1800-luvun alun aatehistoriallisen tilanteen tulkinnassa uushumanistista perinnettä romantiikan sijaan.<sup>207</sup> Etenkin Karkama on korostanut tutkimuksissaan tätä linjaa. Karkama ei viittaa termillä niinkään esimerkiksi Göttingenissä vaikuttaneiden Johann Gesnerin (1691–1761) ja Christian Heynen (1729–1812) filologisiin näkemyksiin ja Kreikan kirjallisuuden ihailuun vaan laajempaan kulttuuriseen virtaukseen, joka vastusti äärimmäistä valistusrationalismia ja yksioikoista hyötyajattelua. Karkama liittää uushumanismiin erityisesti optimistisen ajatuksen ihmiskunnan kehityksestä kohti ideaalista täydellisyyttä sekä järjellisyden ja eettisyyden kehityksen edellytyksinä. Nämä hyveet toteutuivat parhaiten yhteisöllisessä toiminnassa.<sup>208</sup> Karkama on

201 Suunnitelmia myös tiiviimmästä joukosta, joka toimisi ylioppilaskunnan vastavoimana professorien ”liigaa” vastaan. Taustalla vaikuttivat erimielisyyden kantilaisten ja schellingiläisten välillä sekä esim. Ottelinin vaikeudet schellingiläisen väitöskirjan hyväksymisen kanssa. Ks. Manninen 1987, 25–34. Myös Klinge 1989a, 53–61.

202 Esimerkiksi J. J. Tengströmin on tosin tulkittu suhtautuneen varauksellisesti romanttiseen idealismiin oppillisena suuntauksena. Ks. Manninen 1986, 116; Manninen 1987, 25–26, 31–32.

203 ”Svensk litteratur.” (*Litteraturblad* 13/1847) SA VI 1996, 71 (KT 10 2002, 348).

204 Tengström 1817/18, 87–88 (suom. 324–325). Kansojen erot vaikuttivat Tengströmin mukaan tällaisten virtausten juurtumisen mahdollisuuksiin eri maissa. Suomessa puuttui myös tarvittavaa kielitaitoa eurooppalaiseen kirjallisuuteen perehtymiseen (vrt. Snellmanin myöhempi kirjaesittelytoiminta).

205 Ks. esim. Manninen 1986, 114–117; Karkama 2001, 15.

206 Klinge 2004, 137. Klingen mukaan termin lanseerasi Werner Söderhjelm teoksessaan *Åboromantiken* (1915). Kyse on osittain myös romantiikan määrittämisestä, Söderhjelm pitää esim. Fichteä romantiikan teoreetikkona. Ks. Söderhjelm 1915, 15. Söderhjelmän tutkimusote on mielestäni sinänsä ansiokas, sillä hän pyrkii teoksessaan tarkastelemaan suomalaisoppineita osana laajempaa eurooppalaista kontekstia.

207 Esim. Karkama 2001, 15–21; Rinman 1949, 110–111; Väyrynen 1992, 23–26 ja passim.; Klinge 2004, 137.

208 Karkama 2001, 15–19.

korostanut tulkinnassaan erityisesti herderiläistä uushumanismia, joka hänen mukaansa monin tavoin sopii 1800-luvun suomalaiseen kontekstiin.<sup>209</sup> Uushumanismia keskeisenä tulkintakehyksenä on korostanut aikanaan jo Sven Rinman. Hän on lukenut Porthania ja tämän seuraajia, myös *Aura*-kalenteria julkaissutta joukkoa, ensisijassa klassisista perinnettä ylläpitäneinä uushumanisteina. Arwidssonin Rinman pitää poikkeuksena tässä joukossa.<sup>210</sup>

Manninen on puolestaan käsitellyt suomalaista 1700-luvun humanistista ajattelua, jossa korostuu porthanilainen perinne mutta osin myös tätä edeltävä Turun Akatemian valistus-henkinen ajattelu. Suomalaiseen 1700-luvun valistuskäsitykseen Manninen liittää luottamuksen tieteen edistymiseen ja järkipäisyyteen sekä tieteen kansankielisyyden tärkeyden esiintuomisen. Toisena kotimaisen valistusajattelun erottamattomana puolena Manninen pitää luottamusta humanistisiin arvoihin, ihmisyyteen, jonka ymmärrettiin perustuvan kaikille yhteiseen ja muuttumattomaan ihmisluntoon. Uskontokriittisyys ei kuulunut suomalaiseen valistukseen.<sup>211</sup> Turun Akatemian valistushenkisistä oppineista Manninen nostaa esille muiden muassa Henrik Hasselin (1700–1776) ja Carl Abraham Clewbergin (1712–1765), jotka molemmat olivat Porthanin opettajia. Clewberg oli ruotsalainen, Göttingenissä opiskellut itämaisten kielten professori. Kun Turun Akatemialta hänen virkakaudellaan vaadittiin opintojen tiukempaa sitomista käytännön hyötyä tuottaviin aloihin, laatii Clewberg uudistusten puuhamiehille vastineen, joka Mannisen mukaan ilmensi uushumanistisia ihanteita.<sup>212</sup> Myöhemmin myös Porthan oleskeli Göttingenissä, missä hän oli yhteyksissä uushumanismin suureen nimeen Heyneen.<sup>213</sup> Matti Klinge on nostanut keskeisiksi Turun Akatemian uushumanisteiksi H. G. Porthanin ohella tämän veljen Sigfrid Porthanin sekä Henrik ja Matthias Caloniuksen.<sup>214</sup>

Turun Akatemian 1700-luvun toiminnan kohokohtana pidetään nimenomaan Porthanin aktiivista kautta, jolloin hänen johdollaan tehtiin kielij- ja kansatieteellistä tutkimusta uushumanistisessa hengessä. Porthan itse oli perustamassa Aurora-seuraa vuonna 1770 Per Jusleenin sekä C. F. Mennanderin kanssa. Seuran tehtäviksi määriteltiin paitsi ruotsin kielien viljely myös kiinnostus suomen kieltä sekä maan perinteitä ja historiaa kohtaan. Seuran ihanteisiin kuului kirjallisuuden, tieteen ja taiteen käsittely ja tukeminen tavalla, joka palvelee isänmaan (Suomen) kunniaa, hyötyä ja hyvinvointia, siis eurooppalaisen valistuksen mukaisia perushyönteitä. Näitä ihanteita noudattaen seura julkaisi lehteä, *Tidningar utgifne af*

209 Karkama 2007, 417–422 ja passim. Karkaman uushumanismiin yhdistämän valistuskriittisyyden voi liittää myös saksalaiseen idealistiseen tai romanttiseen filosofiaan, sitä ei voi pitää ainoastaan uushumanistien erityispiirteenä.

210 Rinman 1949, 101–111 ja passim.

211 Manninen 2000, 65–66, 70–71.

212 Manninen 2000, 139–145, 148. Clewberg itse opiskeli Johann Matthias Gesnerin, Göttingenin yliopiston uushumanismin perustajahahmon opissa.

213 Porthanin Göttingenin matka tapahtui vuonna 1779. Tässä vaiheessa uushumanistinen kiinnostus antiikin kirjallisuuteen ei ollut enää uutta Turussakaan. Ks. Riikonen 2000, 40–42.

214 Klinge 1987, 704–718. Iiro Kajanto on puolestaan todennut, ettei Porthan ollut itse asiassa omaksumut kovin syvällisesti varsinaista kirjallista uushumanismia. Hän viittaa tällä antiikin kirjallisuuden kursoriseen lukutapaan, jonka tarkoituksena oli antaa innoitusta oman, kansankielisen kirjallisuuden synnyttämiseksi. Kajanto 2000, 266–270.

*et sällskap i Åbo*.<sup>215</sup> Tässä mielessä 1800-luvun toimijat, kuten Tengström, kulkivat todellakin ”unohtumattoman Porthanimme” – kuten Tengström asian ilmaisi – jalanjäljissä, vaikka 1800-luvun puhetapa ja käsitteistö jo osittain poikkesivat Porthanin ja tämän aikalaisten tavasta ymmärtää Suomi isänmaana.

Tarkoitukseni ei ole kyseenalaistaa aiemmassa tutkimuksessa tehtyjä tulkintoja, mutta en näe romantiikan vaikutushistoriaa välttämättä niin ohuena tai ohimenevänä ilmiönä kuin esimerkiksi Pertti Karkama. Romanttisen suuntauksen ulkomaisiin teoreetikoihin ei Suomessakaan suhtauduttu Arwidssonin kaltaisten poikkeusten jälkeen kategorisen kielteisesti ja torjuvasti. Tämä toteamus koskee myös Snellmania. Vaikka hän tunnetusti kritisoi esimerkiksi Atterbomin näkemyksiä,<sup>216</sup> hän arvosti muiden muassa Geijeriä ja norjalais-saksalaista Henrik Steffensia, jotka myös olivat suuntautuneet romantiikan filosofiaan. Romanttista filosofiaa on kaiken kaikkiaan käsitelty suomalaisessa tutkimuksessa yksipuolisesti, korostaen esimerkiksi hegeliläisyyden ja romantiikan eroja.<sup>217</sup> Kansainvälisessä tutkimuksessa tilanne ei ole näin yksiselitteinen: esimerkiksi Hegel-tutkija Frederick Beiser käsittelee myös nuorta Hegeliä varhaisromantiikan (*Frühromantik*) piiriin kuuluvana filosofina.<sup>218</sup> Samankaltainen kategorisointi koskee myös joitain muita ajattelijoita. Karkama on esittänyt ruotsalaisen kirjailijan Almqvistin romantikkona, jonka käsityksiä Snellman vastusti.<sup>219</sup> Almqvistin yhteiskunnallisesta ajattelusta väitellyt Anders Burman ei kuitenkaan luokittele Almqvistiä yksiselitteisesti romantikoksi vaan näkee tämän näkemysten taustalla niin romantiikan, saksalaisen idealismin kuin valistusajattelunkin kaikuja.<sup>220</sup>

Näillä esimerkeillä haluan korostaa sitä, etteivät erilaiset teoretisoinnit tai ajatteluvirtaukset ole välttämättä olleet toisiaan yksiselitteisesti poissulkevia eikä niitä tulisi tällaisiksi tutkimuksessa tulkita. On totta, että filosofiassa yksi kanta voi ekplisiittisesti sulkea pois joitakin muita vaihtoehtoja. Mutta idealismin, romantiikan tai uushumanismin kaltaiset laajat liikkeet pitivät sisällään varsin erilaisia näkemyksiä henkilöstä riippuen, ja toisaalta niissä on useita yhtäläisyyksiä. Snellman oli idealisti mutta myös varhaisromantiikan ajattelijoiden näkemyksissä on piirteitä, joita ei voi pitää vastakkaisina hänen ajatuksilleen.<sup>221</sup>

215 Manninen 2000, 148–156. Manninen ottaa esille myös lehden ensinumerossa julkaistun Porthanin runon, jossa huomio kiinnitetään Suomeen, sen hyvinvointiin ja kehitykseen, myös tulevaisuuteen. Manninen 2000, 158.

216 Manninen 1987, 45–52 ja passim.

217 Esim. Karkaman Snellmanin kirjallisuuspolitiikkaa käsittelevä teos, jossa Karkama nimeää Snellmanin nuorhegeliläisen ajatusmaailman selkeimmäksi vastapooliksi universaaliromantikot, tosin useinkaan erittelemättä, keitä tässä tarkoitetaan. Karkama 1989, 44–45, 50–57, 91 ja passim. Keskeisin kritiikin kohde Karkaman mukaan oli Schelling. Myös Manninen 1987, 56 ja passim. Manninen on käsitellyt romantiikkaa lähinnä Schellingin kautta.

218 Beiser 2006 (2000), 31–32; Beiser 2006 (2003), 23; Beiser 2008, 349–350 ja passim.

219 Karkama 1989, 17, 30–31 ja passim.

220 Burman 2005, 41–50.

221 Lisäksi romantiikkaan viitattaessa olisi eriteltävä, mihin/keiden ajatuksiin viitataan. Uudemmassa kansainvälisessä tutkimuksessa varhaisromantiikka erotetaan selvästi myöhäisromantiikasta. Ameriks 2006, 13.

Tällaisia piirteitä ovat esimerkiksi *Bildung*-ihanne sekä historiallisuuden ja yhteisöllisyyden korostus, joita tulen käsittelemään myöhemmin tässä alaluvussa.

Jos toisaalta halutaan korostaa jatkumoa, voidaan myös Snellmanin näkemykset asettaa 1700-luvulta seuraavalle vuosisadalle ulottuvaan aatehistorialliseen jatkumoon. Esimerkiksi Kari Väyrynen nostaa hegeliläistä kasvatusteorioita käsittelevässä väitöksessään esille suomalaisen filosofisen ajattelun jatkumon muun muassa Tengströmin yhteydessä.<sup>222</sup> Myös Lönnrot ja Runeberg on nähty porthanilaisen humanistisen perinteen vaalijoina.<sup>223</sup> Snellmanin edustama hegeliläisyys on sen sijaan toisinaan asetettu tästä varhaisemmasta uushumanistisesta perinteestä selkeästi eroavaksi ajattelutavaksi.<sup>224</sup> Itse en näe tällaiselle vastakkainasettelulle perusteita. Pikemminkin Snellmanin voi nähdä kuuluvan monin tavoin tähän samaan jatkumoon, tosin kuten Vesa Oittinen on todennut, hän tuo siihen myös uusia piirteitä ja painotuksia.<sup>225</sup> Perustelen näkemystäni tarkemmin Snellmanin sivistysihanteen osalta tässä luvussa.

### *Väärän valistuksen kriitikot*

Tengströmin kirjoitus *Aurassa* sisälsi rajankäyntiä ”ranskalaisperäisen sivistyksen” ja kotimaisen tradition välillä. Ensin mainitulla Tengström viittasi ranskalaiseen valistusajatteluun ja sen mukanaan tuomaan uudenlaiseen tapakulttuuriin, jota hän kritisoi voimakkaasti. Tämä ”uusi kulttuurisysteemi” (*det nya Cultur Systemet*) oli rantautunut Ruotsiin Kustaa III:n ranskalaisperäisen kasvatuksen ja sivistyksen myötä. Uutta kulttuurisysteemiä Tengström kuvasi seuraavasti:

Perusteellisuuden, hartauden ja luonnollisuuden taju tylsistyi, usko pyhään ja yliaistilliseen horjui, veltto, itserakkaudelle ja itsekkyydelle perustuva moraali pääsi vallalle, kunnioitus periaatteissa ja mielenlaadussa ilmenevää miehekkyyttä ja vakavuutta kohtaan saatettiin horjumaan ja syöstiin alas, sanalla sanoen, kaikki se paha, mikä on seurannut nykyaikaisen valistuksen kintereillä, voitti meilläkin alaa eikä ole meitä vielä kukaan jättänyt.<sup>226</sup>

Ranskalaisen valistuksen myötä ”väärät mielikuvat hengensivistyksen laadusta” tulivat valitseviksi ja ”syvempi ja perusteellisempi” filosofia sai halveksuntaa osakseen. Uusi kulttuurisysteemi oli Tengströmin mukaan tuonut egoistisen piirteen ”luonteeseemme ja sivistykseemme”. Hänen mukaansa tämä näkyi välittömän hyödyn tavoitteluna, pinnallisuutena,

222 Väyrynen 1992, 23–25.

223 Karkama 2001, 15 ja passim.; Branch 1999, 128.

224 Branch 1999, 134.

225 Oittinen 2006, 16.

226 Sinnet för det grundliga, innerliga och naturliga förslöades; tron på det heliga och öfversinliga rubbades: en slapp, på sjelfkärlek och egennyttiga grundad Moral infördes: aktningen för det manliga och alfvarliga i grundsatser och sinnelag undergräfdes och störtades: med ett ord, allt det onda, som följt den moderna upplysningen i spåren, fick äfven bland oss insteg, och har ej än lämnat oss. Tengström 1817/18, 79–81 (suom. 317–318).

ulkokultaisuutena sekä muiden aikakausien ja kulttuurien saavutusten vähättelynä.<sup>227</sup> Tengströmin kritiikki oli samankaltaista kuin se mitä Saksassa oli esitetty valistusta kohtaan. Tämä kritiikki oli yhteistä niin uushumanisteille kuin esimerkiksi varhaisromantikoillekin. Laajemmin voidaan puhua saksalaisen idealismin valistuskritiikistä.<sup>228</sup> Tengström jatkaa:

Koko aikakausi jumaloi itseänsä, uskoi itsensä verrattomasti viisaammaksi ja ymmärtäväisemmäksi sekä kehittyneemmäksi kuin minkä menneen ajanjakson tahansa. Toinen kansa halveksi toisen kulttuuria ja kirjallisuutta siinä määrin kuin se itse katsoi kohonneensa valistukseen. Ja lopulta myöskin jokainen yksilö uskoi, sitten kuin hän pintapuolisesti oli hankkiutunut osalliseksi tämän ajanjakson hedelmistä, täydellistäneensä sivistyksen ja voivansa halveksia näköpiirinsä ulkopuolella olevaa.<sup>229</sup>

Tengströmin kritisoima ”usko nykyaikaisen kulttuurin verrattomaan paremmuuteen” edisti hänen mukaansa halveksuntaa vanhaa kohtaan, ikuisia aatteita kohtaan, ”joista ihmisen jalostuminen on saanut ja aina saa alkunsa”.<sup>230</sup> Tengström kirjoittaa myös:

[Siispä] ei voitane epäillä, että se muutos eli uudennus, jonka alaiseksi koko kulttuurimme viime vuosisadan jälkipuoliskolla joutui, useissa ja tärkeimmissä suhteissa on ollut meille vahingollinen, että juuri siitä juontuvat luonteen velttous ja egoismi, joista etenkin sivistyneitä säätyjämme nykyään täydellä syyllä moititaan, että siitä on johdettava myöskin syyt alamittaisuuteemme, mitä tietoihin ja todelliseen korkeampaan sivistykseen tulee, verrattuna esi-isiimme, siitä kunnollisten ainesten puute valtion virkojen täyttämässä, että juuri useat vääristä kuvitelmista ja mielipiteistä, joita nykyaikainen valistus on levittänyt, ovat keskuudessamme huomattavimpina esteinä todellisen kulttuurin auttamiselle ja edistämislle.<sup>231</sup>

227 Tengström 1817/18, 82–83 (suom. 318, 320).

228 Ks. Beiser 2006 (2000), 18–22; Beiser 2006 (2003), 43–47. Tämä kritiikki ei kuitenkaan tarkoittanut valistuksen tiettyjen perusnäkemysten, kuten kriittisen asenteen ja ennakkoluuloista irtautumisen, kieltämistä.

229 Hela tidehvarvet förgudade sig sjelf, trodde sig utan jemförelse klokare och förständigare samt mera odladt, än hvilket förflutet tidehvarf som helst. Den ena nation föraktade den andras cultur och litteratur i den mån hon ansåg sig sjelf hafva stigit i upplysning. Och slutligen äfven hvarje enskild trodde sig, sedan han lätt gjort sig del, aktig af denna tidehvarfets tillhörighet, hafva fulländat sin bildning och kunna förakta det, som låg utom hans horisont. Tengström 1817/18, 83–84 (suom. 321).

230 Tengström 1817/18, 84, (suom. 321).

231 Att således den förändring eller omskapning, som hela vår cultur i sednare hälften af sistförflutna århundrade undergick, i flera och de viktigaste afseenden för oss varit skadlig, att derifrån den slapphet och egoism i karakteren härrora, för hvilka i synnerhet de bildade stånden i vår tid med skäl beskylas, att derifrån äfven orsakerna höra härledas till vår underlägsenhet i afseende på kunskaper och verklig högre bildning, i jemförelse med våra förfäder, derifrån bristen på dugliga ämnen till besättande af Statens embeten, att just i flera af de falska föreställningar och åsikter, den moderna upplysningen utbredd, ett af de förnämsta hindren för den sanna culturens upphjelpande och befordrande bland oss består, lär ej kunns betviflas. Tengström 1817/18, 87 (suom. 324).

Tengström kysyy, miten ”korkeamman sivistyksen edistymisen este” voitaisiin Suomessa poistaa. ”On helpompaa hävittää kuin rakentaa uudestaan. Senvuoksi nykyaikaisen valistuksen oppi, joka vastusti menneen ajan sivistyksen edistämistoimenpiteitä, levisikin niin nopeasti.”<sup>232</sup> Kansakunnan uudistamiseksi tavoiltaan ja tiedoiltaan on olemassa kuitenkin yksi keino, ja se on Tengströmin mukaan kasvatust.

Tengström tulkitsi ranskalaisperäisen valistuksen näkökulmaltaan historiattomaksi ja lyhytnäköiseksi hyötyajatteluksi, joka ei kyennyt tuottamaan sisältöä todelliselle sivistykselle. Tengströmin egoistisen hyötyajattelun kritiikki noudattelee saksalaisten uushumanistien, esimerkiksi Niethammerin, näkemyksiä.<sup>233</sup> Samansuuntaista hyödyn aikakauden kritiikkiä esiintyi laajemmin Tengströmin aikalaisten kirjoituksissa sekä *Mnemosynessä* että Arwidssonin *Åbo Morgonbladissa*.<sup>234</sup> Vuonna 1819 Arwidsson julkaisi *Mnemosynessä* kirjoituksensa ”Öfversigt af de sednaste revolutionerna i Svenska Vitterheten”, joka sisälsi kritiikkiä ajan utilitaristista henkeä ja etenkin ranskalaista makua kohtaan hyvin samaan tyyliin kuin Tengström kaksi vuotta varhaisemmassa kirjoituksessaan.<sup>235</sup> Tengströmin artikkelissa kulttuurin ja sivilisaation käsitteet artikuloidaan tietoisesti ja eksplisiittisesti ensimmäistä kertaa suomalaisessa, ruotsinkielisessä, julkisessa kirjoituksessa.<sup>236</sup> Kulttuurikritiikkiä oli Turun Akatemian piirissä harjoitettu silti jo aiemmin, tosin latinan kielellä ja toisenlaisista lähtökohdista. Sigfrid Porthan oli vuonna 1760 käsitellyt dosentinväitöskirjassaan Rooman valtakunnan turmeltuneisuutta suoraan Rousseauin varhaiseen kulttuurikriittiseen näkemykseen viitaten. Porthanin työ sisälsi kritiikkiä myös hänen oman aikansa ylellisyyttä ja pinnallisuutta kohtaan; tähän verrattuna entiset ajat ja myös Euroopan ulkopuoliset kulttuurit tarjosivat yksinkertaisuudessaan parempia esikuvia.<sup>237</sup> Tengströmin kirjoitus sisälsi kuitenkin myös selkeän kansallisen painotuksen; Suomen ja suomalaisten tuli olla jotakin muuta kuin Ranska tai Ruotsi, sen tuli kehittää omaa kansallista sivistystään omaehtoisesti.

Turun Akatemian opettajakunnan uushumanistinen kasvatusihanne oli yhteneväinen Akatemian johdon linjausten kanssa. 1800-luvun alussa Akatemian tehtävää hahmoteltiin saksalaisen sivistysyliopiston mallia noudatellen. Preussin yliopistouudistusta laatineen Wilhelm von Humboldtin mukaan yliopistojen tehtävänä ei ollut vain porvarillisen eliitin koulutus, vaan tämän eliitin koulutus vapauteen, vastuuseen, humanisuuteen ja maltillisuuteen. Tämän ihanteen mukaan yliopistoilla tuli olla aktiivinen rooli yhteiskuntakehi-

232 Det är lättare att förstå än att ånyo uppbygga. Därföre utbreddes så hastigt den moderna upplysningens lära, som motarbetade en förfluten tids åtgärder för odlingens befordrande. Tengström 1817/18, 88–89 (suom. 325).

233 Bollenbeck 1994, esim. 149–150. Myös Hegel esitti *Hengen fenomenologia* -teoksessaan 1700-luvun hovikulttuurin esimerkkinä äärimmäisestä vieraantumisesta. Tätä kulttuuria hallitsivat kynnisyys ja keinoitekoisuus ilman todellista henkistä pohjaa. Lindberg 2012, 33–34.

234 Manninen 1987, 32. Arwidssonin valistuskritiikistä lyhyesti myös Ammond 1992, 31. Kriittinen suhtautuminen aikakauden vapaudenhaluun ja muihin vallankumouksen ihanteisiin löytyy myös mm. Linsénin ja A. G. Sjöströmin 1820-luvulla kirjoittamista runoista. Ks. Klinge 2004, 150–152, 157–160.

235 Arwidsson 1819, 85–87, 196 ja passim. Kirjoitus ilmestyi vuoden 1819 aikana *Mnemosynen* numeroissa 15, 18, 22, 49, 50, 96 ja 99.

236 Tätä ennen termi *kultur/cultur* oli esiintynyt satunnaisesti ja vain yksittäisinä mainintoina ruotsinkielisessä varhaisessa sanomalehdistössä. Havainto perustuu Kansalliskirjaston elektronisesta Historiallisesta sanomalehtikirjastosta tehtyihin hakuihin.

237 Klinge 1987, 705–707.

tyksessä. Saksalainen malli sopi Akatemian johdon mukaan Suomeen, kun Turun Akate-  
miasta vuonna 1809 tuli keisarillinen yliopisto. Kun kenraali J. F. Aminoff vuonna 1817  
valitteli yliopiston liian vähäistä herrasmieskasvatusta, vastasi valtiosihteeri Rehbinder tälle,  
että yliopistoa oli uudistettu saksalaisen mallin mukaan ”tieteellisten systeemien” suuntaan.  
<sup>238</sup> Saksalaisperäinen uusi yliopistomalli sivistysihanteineen sai kannatusta Suomessa siis jo  
1800-luvun alusta lähtien. Pieter Dhondtin mukaan uudistustyössä ei ollut kyse yksittäis-  
tapauksesta tai Berliinin yliopiston mallin seuraamisesta vaan laajemmasta Aleksanteri I:n  
suorittamasta reformista, joka koski myös Tarton ja Vilnan yliopistoja sekä Pietarin yliopis-  
ton perustamista. Mallina uudistuksille oli Göttingenin yliopisto. Uudistuksista huolimatta  
yliopiston päätehtävänä oli yhä virkamiesten koulutus.<sup>239</sup> Tästä näkökulmasta katsottuna  
uudet yliopistoideat eivät saaneet alkuaan niinkään oppineiston keskuudessa kuin itsensä  
keisarin reformihenkisen politiikan ansiosta.

Humboldtin näkemykset tuskin olivat sinänsä edes tiedossa Suomessa, sillä hänen yli-  
opistokäsityksensä tiivistelmä, tutkielma ”Berliinin ylempien tieteellisten laitosten sisäisestä  
ja ulkoisesta organisaatiosta” (1809/1810) oli alun pitäen virkamiesmuistio, joka on julkais-  
tu vasta myöhemmin. Todennäköisempää on, että humboldtlaiseksi myöhemmin mielletty  
yliopistoidea välittyi laajemmaksi usean eri henkilön toimesta, laajemman aikalaiskeskuste-  
lun kautta. Yliopiston tehtävää kommentoivia puheenvuoroja olivat esimerkiksi Fichten lu-  
entojulkaisut sekä Friedrich Schillerin virkaanastujaispuhe Jenan yliopistossa vuonna 1789,  
jossa tämä esitti kritiikkiä ”leipäopintoja” kohtaan.<sup>240</sup> Ulrich Hermann on kutsunut hum-  
boldtlaista yliopistoa myytiksi juuri siitä syystä, että tämä ei varsinaisesti ollut perustamassa  
uutta yliopistoa eivätkä hänen näkemyksensä tieteestä olleet ennenkuulumattomia.<sup>241</sup>

J. J. Tengströmin ja myöhemmin Snellmanin kirjoituksissa voidaan joka tapauksessa  
nähdä voimakas yhtäläisyys uushumanististen sivistysteoreetikoiden, kuten Niethammerin  
sekä toisaalta esimerkiksi Fichten näkemyksiin. Snellman-tutkimuksessa tämä seikka on  
ajoittain jäänyt turhan vähälle huomiolle. Esimerkiksi Savolaisen jättimäisessä elämäkerras-  
sa humboldtilainen sivistysyliopistomalli mainitaan vain kerran, tuolloinkin lyhyenä viit-  
tauksena Juha Mannisen aiempaan huomioon.<sup>242</sup> Snellmanin oppi-isä Tengström oli myös

238 Klinge 1989a, 48–49. Klingen mukaan sekä kansleri G. M. Armfelt että Tengström (varakansleri)  
olivat kiinnostuneita kansalais- ja virkamiesmoraalin kohottamisesta: sivistys oli heidän mielestään  
Suomen tulevaisuuden ainoa turva. Myös Wrede 2005, 45–46. Laajempi uudistustyö tehtiin Klingen  
mukaan tosin vasta yliopiston siirryttyä Helsinkiin. Klinge 1989a, 90–105. Myös Dhondt 2008, 100.

239 Dhondt 2008, 100–101, 103–110.

240 Schillerin puheesta, ks. Runeby 1995, 17–19. Humboldt toimi lyhyen aikaa (1809–1810) Preus-  
sin opetusministerinä ja laati tuona aikana yliopistouudistuksen periaatteet. Sekä Fichte että Schiller  
olivat jo aiemmin esittäneet julkisesti näkemyksiään tieteestä ja oppineen tehtävästä. Ks. Hermann  
2011, 173–175; Sironen 1990, 53. Hermann korostaa etenkin Schellingin, Schleiermacherin ja Fich-  
ten merkitystä yliopiston tehtävää koskevien näkemysten esittäjinä. Humboldtin toiminnasta ks. myös  
Mueller-Vollmer 2011.

241 Hermann 2011, 171–181.

242 Savolainen 2006, 191. Juha Mannisen huomio liittyy hänen kirjoittamaansa *Samlade arbeten* -sarjan  
kommentaariin. Kommentaarissaan Manninen toteaa Snellmanin vuoden 1837 luentokäsikirjoitus-  
ten ajatusten muistuttavan saksalaista, W. von Humboldtin ajan yliopistoihannetta vaikka toteaakin  
Snellmanin painotusten kertovan itsenäisestä ajattelusta. Ks. Mannisen kommentaari Snellmanin luen-  
tokäsikirjoituksesta ’Den akademiska frihetens sanna natur och väsende’ SA-sarjan I osassa, Manninen  
1992b, 779.

henkilökohtaisesti tavannut Niethammerin. Tengström teki serkkunsa kanssa ajan mukaisen Euroopan *grand tourin* tai *bildningsresan* vuosina 1817–19, tapasi Saksassa muiden muassa Niethammerin ja yritti tuloksetta päästä vierailulle myös Schellingin luo.<sup>243</sup>

Snellmanin näkemysten yhteydestä Tengströmiin kertoo hänen varhainen esitelmänsä pohjalaisessa osakunnassa vuonna 1833, jolloin Snellman toimi osakunnan kuraattorina. Esitelmän käsikirjoituksen yhtymäkohdat Tengströmin varhaisempaan tekstiin ovat ilmeiset. Snellman muun muassa viittaa kirjoituksessa äskettäin kuluneeseen aikaan, joka ei arvostanut historiallisuutta. Tyypillistä vallinneelle ajattelulle oli hänen mukaansa aikaisempien aikojen vähättely, ”repiminen” ja kaiken uudenaikaisen arvostus. Ihmisen (yksilön) vapaus oli tässä ajattelutavassa kohotettu suurimmaksi arvoksi, mutta sen perustus, ”usko uskonnon ja historian totuuteen ja ihmisen korkeampaan siveelliseen luonteeseen, ulkoiseen ja sisäiseen ilmestykseen”, oli hylätty. Snellman viittaa tässä selvästikin ranskalaiseen valistukseen ja tekee sen hyvin samankaltaisin sanakääntein ja painoituksin kuin Tengström aiemmin *Aurassa*. Snellman kritisoi kuluvan ajan lyhytnäköistä hyötyajattelua, jossa katsetta ei ole suunnattu tulevaisuuteen, eikä oppia haeta menneestä, ainoastaan nykyaika koetaan merkitykselliseksi. Tässä yhteydessä Snellman viittasi norjalais-saksalaiseen Henrik Steffensiin.<sup>244</sup> Myöhemmin samassa esitelmässä hän myös siteerasi vapaasti Steffensin teosta *Die gegenwärtige Zeit, und wie sie geworden, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland* (1817) Snellman tuomitsi kirjoituksessa egoistisen, vain omaa etua ajavan ajattelun. Tästä vapautuminen saattoi tapahtua todelliseen, kokonaisuuden huomioonottavan kansalaishyveeseen kasvamalla.<sup>245</sup> Snellman käsitteli puhekonseptissaan myös koulutusta, jonka päämääränä tuli olla ihmisen sisäisten taipumusten kehitys sekä oman riippuvaisuuden käsittäminen ja tämän tiedostamisen kautta tapahtuva vapautuminen ja itsenäistyminen. Toteamusta voisi pitää Hegelin oppien mukaisena käsityksenä sisäisestä vapautumisesta. Esitelmäkonseptissa Snellman ei kuitenkaan mainitse nimeltä Hegeliä, ainoastaan Steffensin ja sisäisestä vapaudesta puhuessaan siteeraa juuri tämän teosta.<sup>246</sup>

Toinen Snellmanin varhaisempia näkemyksiä valaiseva teksti on jo esille nousut, hyllytetty luentoaikomus vuodelta 1837. Käsikirjoituksen perussanomaksi nousee yliopiston todellinen luonne, sen sivistystehtävä, joka pitää sisällään kasvatuksen autonomiaan, vapautteen ja vastuuseen.<sup>247</sup> Käsikirjoituksen alussa Snellman toteaa yliopiston olevan ”tietoon ja siveellisyyteen johdattava sivistyslaitos”. Tekstiä on pidetty varsin itsenäisenä ja omaperäise-

243 Manninen 1986, 120 sekä viite 43; Mickwitz 2006, 215–230. Snellman itse onnistui omalla Euroopan matkallaan 1840-luvulla tapaamaan tuolloin jo iäkkään Schellingin.

244 Steffens (1773–1845) oli norjalaissyntyinen, Tanskassa koulutuksensa saanut schellingiläinen filosofi, joka vaikutti myöhemmin Saksassa, muun muassa Jenassa ja Berliinissä. Steffens tunsi aikakauden varhaisromantikoiden piiriin, muiden muassa Friedrich Schlegelin ja Novaliksen mutta häntä on pidetty ennen kaikkea schellingiläisen luonnonfilosofian kannattajana. Ks. Carl Koch: Arkiv for Dansk Litteratur – Henrik Steffens, 2–6. Myös Pertici 2000, 433–438.

245 Några en students förhållanden vid universitet, 3.11.1833. SA I 1992, 515–516 (KT 1 2000, 109–110). Steffensin osalta ks. Klingens kommentaari, SA I 1992, 764.

246 SA I 1992, 519, 521 (KT 1 2000, 114, 116–117).

247 Universitet är en bildningsantalt till Vetande och Sedlighet. SA I 1992, 615 (KT 1, 345). Kun Snellman vuonna 1856 sai professuurin, oli hänen ensimmäinen luentosarjansa nimeltään ”Det akademiska studium”, akateemisesta opiskelusta. Sisällöltään luentosarja oli pitkälti 1830-luvun käsikirjoituksen toisinto.

nä työnä.<sup>248</sup> Manninen on kuitenkin käsitellyt Snellmanin käsikirjoituksen ja myöhemmän Ruotsissa julkaistun kirjaversioon kytkeytymistä saksalaiseen, uushumanistiseen sivistys- ja yliopistoideaaliin. Hän on nostanut esille Snellmanin ajatusten yhteyden etenkin Steffensin käsityksiin yliopistosta.<sup>249</sup> Snellman oli tutustunut Steffensin ajatuksiin jo varsin varhaisessa vaiheessa. Ensimmäinen viittaus löytyy 1820-luvun loppupuolelta, sekalaisista muistiinpanoista, joissa Snellman viittaa lyhyesti Steffensiin.<sup>250</sup> Steffensin teos *Die gegenwärtige Zeit* tulee esille myös Snellmanin ja tämän isän kirjeenvaihdossa, Snellman nimittäin lähetti kirjan isälleen luettavaksi.<sup>251</sup> Steffens oli yksi Berliinin sivistysyliopiston ideologeista mutta *Die gegenwärtige Zeit* ei käsittele yliopistoa vaan Saksan historiaa, alkaen vanhasta Germaniasta. Teos sisältää myös arviota Steffensin omasta ajasta sekä saksalaisen kansakunnan tulevaisuudesta. Tämän arvion keskeisenä sisältönä on ranskalaisen sivistyksen ylikorostumisen kritiikki sekä sen osoittaminen, että tulevaisuudessa Saksan kansakunta tulee nousemaan. Steffens vertaa teoksessaan Saksaa Euroopan sydämeen.<sup>252</sup>

Teoksessa nousevat esille hyvin samat teemat kuin Tengströmin samana vuonna *Aurassa* ilmestyneessä kirjoituksessa: käsillä olevaa aikaa leimasi Steffensin mukaan egoistisuus ja rahan valta – ja juuri sivistyneistöllä tuli olla keskeinen asema uudenlaisen kansallisen tietoisuuden nostamisessa.<sup>253</sup> Steffens mainitsee teoksessaan myös ruotsalaisten ylempien luokkien ranskalaistumisen Kustaa III:n aikana<sup>254</sup> – sisältö on lähes identtinen Tengströmin kirjoituksen kanssa. Tengström ei ole kuitenkaan voinut lainata näkemyksiään Steffensin työstä, koska kirjoitti oman artikkelinsa ensimmäistä osaa jo talvella 1816–17, ennen Steffensin teoksen ilmestymistä.<sup>255</sup> Tengströmin innoittajana on sen sijaan saattanut toimia Suomessa hyvin tunnetun Erik Gustaf Geijerin (1783–1847) kirjoitus *Om falsk och sann upplysning med avseende på religionen*, joka oli ilmestynyt Ruotsissa vuonna 1811. Geijer esitti kirjoituksessaan kritiikkiä valistusfilosofian yksipuolista edistyskulttuuria ja etenkin sen uskontokriittisyyttä kohtaan.<sup>256</sup> Snellmanin Steffens-viittaukset ja hänen innostuksensa tämän teosta kohtaan ovat esimerkki siitä, ettei Snellmanin mahdollisesti saamia vaikutteita kartoitettaessa tule kategorisesti jättää huomiotta sellaisia ajattelijoita, jotka myöhempien tutkijoiden määrittelyissä kuuluvat niin sanotusti väärään leiriin. Karkama on esittänyt,

248 Ojanen 2002a, 77; Mannisen kommentaari SA-sarjan I osassa. Manninen 1992b, 779.

249 Mannisen kommentaarit SA-sarjan osissa I ja II. Manninen 1992b, 779 sekä Manninen 1992c, 666–669. Myös Savolainen mainitsee lyhyesti, että Snellman sai omiin yliopistoihannetta koskeviin ajatuksiinsa vaikutteita Steffensiltä mutta ei eritele näkemystään perusteellisemmin. Ks. Savolainen 2006, 161.

250 SA I 1992, 414 (KT 1 2000, 27).

251 Ks. Christian Henrik Snellmanin kirjeet pojalleen, SA I 1992, 525, 532, 539 (KT 1 2000, 121, 131, 140). Ks. myös Mannisen kommentaari, SA II 1992c, 666–669. Saksan matkansa yhteydessä Snellman sai Berliinissä myös mahdollisuuden kuunnella Steffensin luennointia. Ks. ”Tyskland. Skildringar och omdömen från en resa 1840–1841. SA III 1993, 154 (KT 4 2001, 228).

252 Steffens 1817, 7, 322, 807.

253 Steffens 1817, 744, 804–805.

254 Steffens 1817, 393–395.

255 Mickwitz 2006, 224.

256 Lundahl 1999, 77–78, 86. Teemojen samankaltaisuus on selitettävissä myös laajemmalla filosofisella samanmielisyydellä. Esim. Fichte oli esittänyt samantyyppistä ranskalaisuuden kritiikkiä. Ks. esim. Reiß 2006, 107–110.

että Snellman vastusti etenkin schellingiläistä universaaliromantiikkaa.<sup>257</sup> Steffens oli romantikko ja schellingiläinen. Tämä ei silti tehnyt Snellmanille mahdottomaksi suhtautua positiivisesti tämän näkemyksiin.<sup>258</sup>

Ranskan vallankumous, valistusajattelun perintö ja ranskalaisen sivilisaation ylivalta sekä sen suhde kansalliseen erityisyyteen olivat teemoja, joista keskusteltiin laajasti vielä 1800-luvun alkupuolen Euroopassa. Snellman kasvoi intellektuaalisesti tähän keskusteluun ja toisti 1830-luvulla yleisesti esitettyjä näkemyksiä ”nykyajan” yksipuolisesta hyötyajat- telusta ja ulkokultaisuudesta, joka liitettiin nimenomaan ranskalaiseen hovikulttuuriin tai ylipäättään ranskalaiseen sivilisaatioon. Positio ei jäänyt kuitenkaan Snellmanin pysyväksi kannaksi suhteessa ranskalaisuuteen yleisesti tai vallankumouksen ja valistusajattelun perin- töön erityisesti. Päinvastoin 1840-luvulla Snellman irtautui täysin tästä valistusfilosofian tai ranskalaisuuden kritiikistä, jota esimerkiksi hänen oppi-isänsä oli esittänyt.

## IHMISEKSI TULEMINEN

### *Sivistyksen prosessista*

Kun Snellman vuonna 1856 tuoreena professorina piti ensimmäisen luentosarjansa, oli ai- heena teema, joka häneltä oli 1830-luvulla kielletty: akateeminen opiskelu ja yliopiston sivistystehtävä. Snellman aloitti luentosarjansa siteeraamalla vapaasti Fichteä ja tämän aja- tuksia yliopiston tehtävästä. Snellman painotti Fichten esittäneen, että yliopiston keskei- nen tehtävä oli inhimillisen sivistyksen välittäminen seuraaville sukupolville.<sup>259</sup> Snellman ei maininnut, mihin Fichten tekstiin hän viittasi, mutta kyseessä on todennäköisesti tämän vuonna 1794 Jenassa pitämän luentosarjan pohjalta julkaistu *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Luentojulkaisu ilmestyi tanskan- ja ruotsinkielisinä käännöksinä

257 Karkama 1989, 54–58. Karkaman Schelling-tulkinnan käsittely ei kuulu tutkimukseni piiriin.

258 Snellmanin näkemyksissä havaittavien yhtäläisyyksiin tiettyjen romantiikan ajattelijoiden kanssa on ajoittain viitattu, mutta nämä huomiot eivät ole johtaneet laajempiin tutkimuksiin. Ks. esim. Vesa Oittisen kommentaari SA-sarjassa. Oittinen huomauttaa, että Snellmanin hengen olemusta käsitte- levän luentosarjan (1843) muotoiluun sisältyy schellingiläisiä painotuksia. Ks. Oittinen 1993, 798. Snellman viittasi kyseisessä luentosarjassaan useita kertoja Schellingiin. Juha Manninen on aikanaan viitannut Snellmanin kansallishengen käsitteen sisältävän yhtäläisyyksiä ns. savignylaisen historiallisen koulun näkemysten kanssa. Ks. Manninen 1987 (1976), 16–18. Kyse on Mannisen kirjoituksesta, joka on ilmestynyt alun perin vuonna 1976. Savignyn kansanhengen käsitteestä, ks. käsittely luvussa 3.1 osiossa ”Kansallisuuden käsitteistä”.

259 ”Det akademiska studium.” SA VII 1996, 560–561 (KT 13 2003, 339).

jo vuonna 1796.<sup>260</sup> On luultavaa, että Snellman oli tutustunut teokseen, sillä se kuului jo Tengströmin kirjastoon.<sup>261</sup>

Uudenlainen sivistyskäsitys oli keskeinen osa paitsi humboldtlaista yliopistoihannetta myös koko saksalaista idealistista filosofiaa.<sup>262</sup> Tengströmin sukupolvi viritteli Suomessa varsin samankaltaisia piirteitä sisältänyttä sivistyskeskustelua. Tähän keskusteluperinteeseen myös Snellman kiinnittyi. Esimerkiksi Väyrynen ei juuri ota esille tätä laajempaa ulottuvuutta vaan keskittyy lähinnä Snellmanin Hegel-suhteeseen. Saksalaisen uushumanismin teoreetikot Väyrynen ottaa esille Tengströmin yhteydessä ja pitää Snellmania kyllä Tengströmin oppien edelleen kehittelijänä, mutta ei rinnasta enää Snellmanin näkemyksiä suoraan esimerkiksi Humboldtin tai Niethammerin kanssa.<sup>263</sup> Vaikka Snellmanin perehtyneisyydestä edellä mainittuihin uushumanismin teoreetikoihin ei ole täsmällistä tietoa, on hänen näkemyksissään yleisellä tasolla suuri yhtäläisyys nimenomaan näihin ohjelmallista sivistysihannetta ajaneisiin nimiin. Toki voidaan olettaa, että Snellmanin yhtäläisyydet muihin sivistysteoreetikoihin selittyvät Hegelin kautta.<sup>264</sup> Toisaalta Snellman itse toi eksplisiittisesti esille esimerkiksi Steffensin ja Fichten, jotka kuuluivat Hegeliä selkeämmin saksalaisen yliopistoideaalin kehittelijöihin. On myös muistettava, että suomalainen oppineisto seurasi etenkin 1800-luvun alkupuolella hyvin tiiviisti Ruotsissa käytyjä keskusteluita ja Turun Akatemian viimeisellä opettajapolvella, esimerkiksi J. J. Tengströmillä, oli myös suoria yhteyksiä esimerkiksi Upsalan yliopistoon, jossa vaikutti muiden muassa fichteläinen, yliopistoradikaalin maineen saanut, Benjamin Höijer.<sup>265</sup>

Tengströmin ja kumppaneiden kirjoitusten perusteella suomalaisesta sivistyspuheesta on nostettavissa esiin useita merkitysyhteyksiä. Yksi näistä on kasvatuksen ja valistuksen yhteys. Kirjoituksissa korostuu sekä uuden, kansallisesti valveutuneen yliopistopolven kasvattaminen, että kansan kasvattaminen, valistaminen tai sivistäminen, tämän välittävän ryhmän kautta. Tässä merkityksessä sivistys on erotteleva ja rajaava käsite: se pitää sisällään erottelun sivistyneisiin ja sivistymättömiin, oppineisiin ja oppimattomiin. Toisaalta ilmaisut ”kansakunnan sivistys” tai ”kansallinen sivistys” voi käsittää myös yhdistävinä tai ainakin siihen tähtäävinä termeinä. Toinen keskeinen merkitysulottuvuus on yksilön kehittyminen ja sivistyminen. Kyseessä ei ole ainoastaan yksilön opillinen sivistys vaan pikemminkin tä-

260 Ks. Jan-Ivar Lindénin kommentaari SA-sarjassa, Lindén 1996, 786. Fichten nopeasta kääntämisestä ruotsin kielelle vastasi Benjamin Höijer. Runeby 1995, 21.

261 Ks. Manninen 1990, 250.

262 Humboldtlaisestä sivistysihanteesta, ks. Bollenbeck 1994, 148–149; saksalaisen idealismin sivistyskäsitteestä, ks. esim. van Zantwijk 2010, 72–73 ja passim. van Zantwijkin mukaan tämän uuden sivistyskäsityksen keskeisinä teemoina olivat: sivistys luonnon orgaanisena kasvuna, sivistys inhimillisen hengen historiallisen kehityksen logiikkana sekä sivistys kasvatuksena/koulutuksena. Yliopiston tehtävää käsittelevissä kirjoituksissa oli ensisijaisesti kyse pienen oppineen luokan kouluttamisesta mutta periaatteessa sivistyksen ihanne oli ulotettavissa koko yhteiskuntaa koskevaksi tavoitteeksi. Tämä oli esimerkiksi Snellmanin ajama tavoite.

263 Väyrynen 1992, 28–30, 117. Niethammerin muotoileman sivistysohjelman sisältö (”henki” sivistyksen perustana, sivistäminen muodoltaan yleistä, yleispätevää, sivistyksen lähteenä yksilön itsetietoisuus) vastaa perusteemoiltaan Snellmanin muotoiluja. Ks. Lempa 1993, 185–187.

264 Väyrynen ei eksplikoiki asiaa suoraan, mutta näin hänen käsittelystään on tulkittavissa. Ks. esim. Väyrynen 1992, 162, erityisesti alaviite 170.

265 Esimerkiksi E. G. Geijer oli Höijerin oppilas. Runeby 1995, 32.

män sisäinen, henkinen kasvaminen. Kolmas teksteissä ilmenevä näkökohta on sivistyksen prosessuaalisuus ja ajallisuus, sen käsittäminen laajana kehitysprosessina. Tämä ulottuvuus ilmenee etenkin Tengströmin kirjoituksessa ja toistuu myöhemmin voimakkaasti Snellmanilla. Edellä hahmottelemani sivistyksen käsitteen merkitysyhteydet ovat suorassa riippuvaisuussuhteessa saksalaiseen perinteeseen ja *Bildung*-käsitteeseen.

*Bildung*-käsitteestä on kirjoitettu niin paljon, että on mahdotonta antaa kattavaa esitystä sen käsitehistoriasta. Tässä yhteydessä se on myös tarpeeton, sillä tutkimuksessa ni Snellmanin sivistysajattelu on käsitellyssä historiakäsityksen näkökulmasta. Snellmanin historiakäsitystä ei voi kuitenkaan tarkastella ilman hänen ihmiskäsityksensä tuntemista. Voidaan väittää, että koko Snellmanin kirjallisen tuotannon pääajatuksena on sivistys. Tämän vuoksi on mahdotonta tehdä yksinkertaisia rajauksia sivistyksen kaltaista laajaa käsitettä tutkittaessa. Sivistyskäsitteen monimuotoisuutta kuvastaa sen yhteys moneen muuhun käsitteeseen, joita ovat ainakin kulttuuri, henki, inhimillisyys, valistus ja humanismi. Samaan tulkintakenttään kuulumisen aiheuttaa sen vaikeuden, että yhdestä käsitteestä on vaikea puhua ilman toista.<sup>266</sup> Kyse on eräänlaisesta käsiteperheestä, joka käsitehistoriallisesti kuuluu kaikkein haastavimpiin tapauksiin. Käsitellen tässä kokonaisuudessa Snellmanin sivistysajattelun ja hänen käyttämänsä käsitteistön tiettyjä lähtökohtia sekä niiden yhteyttä *Bildung*-termin laajempaan käsitehistoriaan. Tämän jälkeen tarkastelen sivistyksen käsitteen yhteyttä kulttuurin ja sivilisaation käsitteisiin.

*Bildung*-sanalla on pitkä ja moniulotteinen käsitehistoria. Sanan varhaisin merkitys kuvana, peilikuvana tai yhdennäköisyytenä (*Bild*, *Abbild*, *Ebenbild*) viittaa teologiaan ja ajatukseen ihmisestä jumalan kuvana. Rudolf Vierhausin mukaan tärkein merkitys on kuitenkin muoto (*Gestalt*) ja ennen kaikkea muotoutuminen (*Gestaltung*). 1700-luvulla käyttöön tulleessa merkityksessä *Bildung* kytkeytyi valituksellisen-pedagogiseen puhetapaan, jolloin sivistys käsitettiin opetuksiksi, koulutukseksi ja kehittämiseksi.<sup>267</sup> Yleiseen käyttöön sana *Bildung* vakiintui Saksassa 1700-luvun loppupuolella.<sup>268</sup> Käsitteen itsenäistyminen liitetään esimerkiksi *Grundbegriffe*-sarjassa ennen kaikkea Johann Gottfried Herderiin (1744–1803). Sivistysajatus muodosti keskeisen osan Herderin filosofista katsomusta, ja hänelle *Bildung* ilmaisi uudenlaista käsitystä ihmisestä ja tämän historiasta.<sup>269</sup> *Bildung*-idea sisältyy olennaisena osana saksalaiseen idealismiin ja romantiikkaan. Se on tällöin yksilön sisäistä kehitystä. Esimerkiksi Koselleck on painottanut tätä käsitteen modernia, yksilön kehitykseen ja itse-reflektioon viittaavaa merkitystä.<sup>270</sup> Käsitteellä on myös yhteisöllinen puolensa. Esimerkiksi Fichtellä tämä näkyi ilmaisuihin kansallinen tai kansakunnan sivistys (*Bildung der Nation*, *Nationalbildung*). 1800-luvun alun saksalaisessa kasvatustieteessä yksilön sivistyminen

266 Ks. esim. Hansson 1999, 39–40.

267 Taustalla vaikuttavat latinan sanaparit *imago* ja *imitatio* sekä *forma* ja *formatio*. Vierhaus 1974, 509; Koselleck 1990, 17–18. Ks. myös Bollenbeck 1994, 103, 110–111.

268 Bollenbeck 1994, 31, 33.

269 Vierhaus 1974, 515–516; Hansson 1999, 43–46. Herderin *Bildung*-käsitteestä ks. myös Bollenbeck 1994, 119–126.

270 Koselleck 1990, 17–18; ks. myös Hansson 1999, 45–46. Romantiikan *Bildung*-ihanteesta, ks. Beiser 2006, 25–30. *Bildungin* yksilön kehitykseen viittaavasta merkityksestä, ks. myös Bollenbeck 1994, 126–133 ja passim. *Bildung*-käsitteen keskeisyydestä saksalaisessa idealistisessa filosofiassa, ks. van Zantwijk 2010, 72–73 ja passim.

yhdistyi koko yhteiskunnan, valtion ja ihmisyyden kehitykseen. Samassa yhteydessä muotoiltiin idea sivistysyliopistosta, ideologeinaan muiden muassa Schleiermacher, Humboldt ja Steffens. Saksalaiseen keskusteluun sisältyi myös kysymys sivistyneiden (*die Gebildeten*) ja sivistymättömien (*Ungebildeten*) luokkien välisestä kuilusta.<sup>271</sup>

Käsitteitä ei usein voi kääntää kielestä toiseen ongelmitta, sillä niiden taustalla on kokonainen kulttuuri käytäntöineen ja yhteiskunnallisine tilanteineen. Käsitteet ovat tietystä mielessä paikallisia, tai ainakin niitä on tarkasteltava suhteessa paitsi aikaan myös paikkaan. Koselleck on todennut koko *Bildung*-idean olevan niin elimellisesti saksalaisen kulttuuri-alueen tuotosta, ettei muista kielistä tahdo löytyä vastinetta, jossa saksalaisen sanan merkitys säilyisi.<sup>272</sup> Ongelma koskee esimerkiksi englannin kieltä, josta ei löydy hyvää vastinetta saksan kielen *Bildungille*.<sup>273</sup> Ruotsin kielen tapauksessa käännös saksasta ei ole englannin tapaan ongelmallinen. 1700-luvun lopun ja 1800-luvun ruotsalainen – ja Suomessa ruotsinkielinen – oppineisto eli niin läheisessä yhteydessä saksalaisen filosofiseen perinteeseen, että saksalaisperäinen sivistysajattelu on muodostunut keskeiseksi osaksi niin Ruotsin kuin Suomenkin aatehistoriaa.<sup>274</sup> Tämän toteaminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei molemmista maista voisi löytyä omia, itsenäisesti kehiteltyjä ja muunneltuja tulkintalinjoja, jotka eivät enää palaudu yksinomaan saksalaiseen merkitysyhteyteen. Kuten olen johdannossa esittänyt, en näe käsitteiden siirtymiä paikasta toiseen ainoastaan passiivisena vastaanottamisena. Siirtymät saattavat sisältää myös aktiivista muokkaamista. Snellman, jonka tuotannosta ylivoimaisesti suurin osa on ruotsiksi kirjoitettua, käytti kirjoituksissaan sanaa *bildning*, jonka suomennokseksi on vakiintunut sivistys. Ruotsin kielen *bildning* sanan alkuperänä on nähty substantiivi ”kuva” (*bild*) sekä verbi ”kuvata” (*bilda*), synonyymina verbi ”muodostaa” (*skapa, forma*). Ruotsinkielisen sanan taustalla voidaan siis nähdä varsin samankaltainen kaksijakoinen viittaussuhde kuin saksan kielessäkin.<sup>275</sup>

Suomen kielessä sivistys-sanana julkinen ensikäyttö on tapahtunut 1820-luvulla Reinhold von Beckerin toimesta. Muita varhaisia sanan käyttäjiä olivat C. A. Gottlund sekä Elias Lönnrot. Kielentutkija Martti Rapola on esittänyt, että sana tuli kirjakieleen kansankielestä, viimeisteleminen ja puhdistaminen, pellavan harjaaminen tai ulkoasun kohentaminen merkitsevistä murreanoista. Sivistys-sanana käsittehistoriaa tutkinut Heikki Kokko korostaa käsitteen muodostumista oppineiston projektina, joka jo alusta lähtien heijasteli ruotsin

271 Vierhaus 1974, 526–534.

272 Koselleck 1990, 13.

273 Englannissa *Bildung* on usein käännetty sanalla *education*, mutta vaikka kasvatusta (saks. *Erziehung*) liittyykin oleellisesti *Bildungin* merkityshistoriaan ja sen avulla voidaan määritellä sanan tiettyä merkitysalaa, ei se ole tyydyttävä käännös itse sanalle *Bildung*. Toinen paljon käytetty käännös *Bildungille* on *culture*, ja kuten myöhempana tulen osoittamaan, on sana ”kulttuuri” varsin lähellä ”sivistystä” myös saksalaisessa 1700- ja 1800-lukujen tulkintaperinteessä. Ongelmalliseksi, ja hiukan sekavaksikin, tilanteen tekee kuitenkin se, että saksan kielessä on toki oma *Kultur* sanansa, joka ei ole ainoastaan *Bildungin* synonyymi. Koselleck pitää englannin sanaa *self-formation* kaikkein lähimpänä käännöksenä saksalaiselle *Bildung*-käsitteelle. Koselleck 1990, 14.

274 Ruotsin osalta ks. esim. Jonas Hanssonin *Humanismens kris* 1999. Tämä kielellinen ja maantieteellinen yhteys koskee myös Norjaa ja norjan kielen sanaa *dannelse*, jonka voi käsittää *Bildung*-sanana käännökseksi. Ks. Myhre 2008, 25. Niin ikään tanskan kielessä esiintyvä *dannelse* on käännös saksan *Bildung*-sanasta. Ks. Den Danske ordbog: <http://ordnet.dk/ddo/>.

275 Hansson 1999, 45.

kielen saksalaisperäistä käsitteistöä.<sup>276</sup> Myös Heikki Lempa on korostanut suomenkielisen ”sivistyksen” yhteyttä saksalaiseen *Bildungiin*.<sup>277</sup>

Vuoden 1837 akateemista opiskelua käsittelevä luentokäsikirjoitus on varhaisin laajempi teksti, jossa Snellman muotoili omia sivistyskäsitteisiään. Luentosarjan perusidea oli teema, josta Snellman piti kiinni koko elämänsä ajan. Sivistysideansa keskeisen sisällön Snellman muotoili muun muassa seuraavasti: ”— elämä on koulu, jossa yksilöstä muovataan ihminen, ja juuri tämä sivistysprosessi itse muodostaa ihmisessä olevan inhimillisen.”<sup>278</sup> Virkkeeseen sisältyy saksalaisen *Bildung*-käsitteen keskeinen merkitysala: kasvamisen tai muotoutumisen ajatus sekä prosessuaalisuus. Sivistykselle ei voi antaa staattista sisältöä, luetteloa tiedoista tai kyvyistä, jotka yksilön tulisi hallita ollakseen sivistynyt. Sivistys merkitsee kykyä tilannearvioihin ja jatkuvaan uudelleen orientoitumiseen.<sup>279</sup> Snellmanin käytössä sivistys on paitsi yksilön muotoutumista, vielä keskeisemmin yhteisöllinen käsite. Koselleckin painottama itsereflektio on keskeinen osa Snellmaninkin sivistyskäsitettä mutta sivistysprosessin perimmäisenä tarkoituksena ei Snellmanilla ole yksilön vaan yhteisön muotoutuminen. Tämä konkretisoitui Snellmanin lehtitoiminnassa mutta ajatus sisältyy jo hänen varhaisempaan ajatteluunsa. *Läran om staten* on Snellmanin sivistysajattelun yksi variaatio, yritys määritellä, miten yhteiskunta toimii oikein ja täten siis toteuttaa sivistyksen periaatteita.

Snellman sitoutui ajattelussaan näkemykseen, jonka mukaan todellisuus on historiallinen ihmisen tai hengen itsekehityksen prosessi. Ajatus oli esiintynyt myös Tengströmillä.<sup>280</sup> Se on liitettävissä hegeliläisyyteen mutta myös laajemmin saksalaiseen idealistiseen ja romanttiseen filosofiaan. Jo Herder oli kirjoittanut ihmisen muotoutumisen prosessista muun muassa seuraavasti: ”Ihmisellä on sisimmässään kuva siitä, millainen hän on ja millainen hänen tulisi olla —”. Hänen jälkeensä Hegel satoi ihmisen kehityksen ja sivistyksen toisiinsa: ”Ihminen on mitä hänen tulee olla ainoastaan sivistyksen avulla”.<sup>281</sup> Niin ikään varhaisromantikoille, kuten Schlegelin veljeksille, Schellingille ja Schleiermacherille, *Bildung* oli ihmiselämän korkein tavoite. Tämä tavoite koski niin yksilöitä kuin koko ihmissukua.<sup>282</sup>

Sivistyksen käsitteen vakiintuminen historiallista, ihmiskunnan laajaa kehitysprosessia kuvaavaan käyttöön tapahtui pitkälle Herderin, ja etenkin tämän teoksen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) myötä. Koselleck on todennut Herderin historiallistaneen sivistyksen käsitteen: hänen jälkeensä sivistys ja historia kuuluvat yhteen

276 Kokko 2010, 8–9. Sivistää-verbin alkuperästä, ks. myös Häkkinen 2004, 1168.

277 Lempa 1993, 180–181.

278 — — lifvet är den Skola, uti hvilken individen dans till menniska, och sjelfva denna bildningsprocess utgör det hos menniskan menskliga. SA I 1992, 619 (KT 1 2000, 350).

279 Koselleckin mukaan saksalainen sivistyskäsite viittaa modernissa merkityksessään viime kädessä yksilöön: kaikki sivistys on lopulta yksilön sivistymistä (*Selbstbildung*). Tätä ei pidä kuitenkaan ymmärtää sisäänpäin kääntyneen kontemplatiivisuuden kautta, vaan ulospäin (maailmaan) suuntautuneena aktiivisuutena. Koselleck huomauttaa, ettei *Bildung* viittaa määrättyyn staattiseen ominaisuuteen, vaan aktiiviseen asenteeseen tai suhtautumiseen, jolloin ajatus muutoksesta on aina läsnä. Jo verbillä bilden on tällainen aktiivisuuteen viittaava merkitys. Koselleck 1990, 14, 16–18, 20–21; ks. myös Hansson 1999, 45–46.

280 Ks. Manninen 1986, 124.

281 Herder: ”Jeder Mensch hat ein Bild in sich, was er sein und werden soll —”. Hegel: ”Der Mensch ist, was er sein soll, nur durch Bildung“. Sitaatit Koselleck 1990, 17 ja 21. Suomenokset H.R.

282 Beiser 2006 (2003), 26–27, 88.

ja tulevat ymmärrettäviksi toistensa kautta.<sup>283</sup> Sivistysteoria ja historianteoria ovat siis hyvin läheisessä yhteydessä, osittain jopa synonyymisessa suhteessa keskenään. Schellingin ja Hegelin edustaman idealistisen filosofian vaikutuksesta historiallisuus nousi oleelliseksi osaksi myös filosofista teorianmuodostusta. Tällöin historiallisuus tulee nähdä valistuksen ajan käsityksiä totaalisemmassa merkityksessä: kyse on absoluuttisesta historiallisuudesta, joka koskee koko todellisuutta, myös itse absoluutin (jumalan) käsitettä.<sup>284</sup> Idealistisessa filosofiassa keskeinen ero esimerkiksi Kantin ja Hegelin välillä oli juuri filosofian historiallisuudessa, joka koskee myös ajattelun kategorioita ja mahdollistaa niiden kehityksen. Kantille inhimillisen kokemuksen mahdollistavat kategoriat olivat universaaleja.<sup>285</sup> Historiallisuus hegeliläisessä mielessä (tai laajemmin niin sanotussa post-kantilaisessa idealismissa) tarkoittaa siis koko todellisuuden, myös käsitteidemme ja ymmärryksemme ehtojen historiallisuutta.<sup>286</sup> Näin ollen menneisyyden tarkastelusta, oli se sitten filosofian omaa katsetta kehitykseensä tai historioitsijan tekemää tutkimusta, tulee aivan oleellinen lähde ihmisen olemuksen pohtimisessa.

Snellman kommentoi Hegelin oppia vuonna 1844 todeten, ettei järki ole hegeliläisessä filosofiassa jokin yksilölle synnynnäinen ja historiasta riippumaton kyky. Järjellisyys on sen sijaan ”ihmiskunnassa elävän tietämisen omaa kehitystä”. Snellman jatkaa: ”Mitä enemmän ihminen tulee ulos vain omasta itsestään ja paneutuu historiallisesti annettuun, sitä paremmin hän tulee tietoiseksi myös omasta olemassaolostaan.”<sup>287</sup> Snellman totesi saman toisin sanoin muun muassa vuonna 1855 *Litteraturbladin* kirjoituksessa, jossa esitti näkemyksensä alati muuttuvasta ihmishengestä ja sen historiasta:

Ihmishengen on tunnettava hengenelämän lait, sen yleinen järjestys tietääkseen, mitä ihmishenki ja ihmissuku ovat. [– –] Hengen luomukset ovat aina uusia. Ihmissuku ja ihmishengen elämä eivät tänään ole sitä, mitä ne eilen olivat. Juuri se järjellinen yhteys, joka tässä vaihte-

283 Koselleck 1990, 16.

284 Koslowski 2005, 1.

285 Houlgate 2005 (1991), 5–6.

286 Hegeliläisessä ajattelussa historiallisuus ulottui koskemaan koko filosofista järjestelmää sen perusehtoihin. Hegelin historismi tarkoittaa myös sitä, että siitä tulee itseksiittisen filosofian metodi. Beiser 1993, 270–272.

287 ”Filosofisk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima* 4.4.1844) SA IV 1994, 140 (KT 6 2002, 205).

lussa ilmenee, pitää käsittää: ja historia johdattaa meidät sen käsittämiseen. Ihmishenki on näet nykyhetkenä sitä, miksi historia on sen tehnyt.<sup>288</sup>

*Idee der Persönlichkeit* -teoksessa Snellman oli todennut sivistysprosessin olevan yleinen: se kosketti koko ihmiskuntaa. Samassa yhteydessä Snellman luonnehti sivistystä myös ”taukoamattomaksi tulemiseksi”.<sup>289</sup>

Snellmanille historian prosessi jäsenyi siis keskeisesti sivistyksen käsitteen kautta. Tässä mielessä hän seuraa Hegelin *Hengen fenomenologian* (1807) muotoiluja, jossa *Bildung* käsitetään yhteiskunnalliseksi ja kulttuuriseksi todellisuuden muotoutumisen prosessiksi.<sup>290</sup> Prosessina ymmärrettyyn sivistykseen liittyy historiallisuuden lisäksi myös tulevaisuuden aspekti. Koselleckin mukaan 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa esiin noussut uudenlainen ajallinen tietoisuus piti sisällään inhimillisen elämän liikkeen käsittämisen uudella tavalla. 1700-luvun loppupuolella kokemuksen ja odotusten käsitteet yhdistettiin tavalla, joka mahdollisti erilaisen, paremman tulevaisuuden kuvittelemisen tässä maailmassa. Koselleck sijoittaa muutoksen Kantiin. Kun uuden ajan alussa esimerkiksi vielä Macchiavellin mukaan tulevaisuuden saattoi ennustaa historiasta, Kant sen sijaan katsoi, että tulevaisuus tulee olemaan parempi kuin menneisyys, koska sen täytyy olla parempi. Ranskan vallankumouksen ja valistuksen myötä yleistyi ajatus historian ainutkertaisuudesta, mikä tarkoitti sitä, että myös tulevaisuuden oli oltava ainutkertainen.<sup>291</sup> Samaan muutokseen on saksalaisen filosofian yhteydessä viitannut myös Terry Pinkard. 1800-luvun alkuun mennessä tapahtuneet muutokset Saksassa johtivat, osittain kantilaisen filosofian ansiosta, siihen ajatukseen, että asiat olivat muuttumassa, että niiden oli muututtava kohti parempaa.<sup>292</sup> Ihmishengen sivistysprosessiin sisältyy Snellmanillakin voimakas tulevaisuuden perspektiivi. Ihmiskunta kehittyi, jalostuu, muuttuu yhä enemmän siksi, mitä sen tulisi olla.

### *Sivistyksen ja kulttuurin liitosta*

Mikä oli ”sivistyksen” ja ”kulttuurin” suhde 1800-luvulla? Suomessa *bildning* esiintyi ruotsinkielisissä teksteissä huomattavasti useammin kuin *kultur*, mutta molemmat termit olivat käytössä. *Kultur* tai *cultur* ilmestyi Suomessa julkiseen käyttöön ruotsinkielisen sanomalehdistön käynnistymisen myötä. Ensimmäinen maininta termistä löytyy 1780-luvulta.<sup>293</sup>

288 Hon [människan] måste känna den almäna ordningen, lagarne för andens lif, för att veta, hvad människoanden och människosläktet är. – – Andens skapelser äro ständigt nya. Menniskosläktet och människoandens lif är icke i dag, hvad det var i går. Det är nu det förnuftiga sammanhanget i denna vexling, som skall begripas; och det är historien, som förer oss till dess begripande. Ty hvad människoanden i det närvarande är, det har historien gjort honom till. ”Tysklands historieskrifvare och historisk läsning i Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 134 (KT 12 2003, 464).

289 SA II 1992, 295 (KT 3 2001, 170).

290 Lindberg 2012, 16–17; Väyrynen 2012, 182.

291 Koselleck 2004, 248, 266–268.

292 Pinkard 2006, 214–216.

293 Huomio perustuu hakuihin Kansalliskirjaston digitoidusta Historiallisen sanomalehtikirjaston aineistoista.

Tätä ennen termi oli ollut käytössä akateemisissa piireissä latinankielisenä.<sup>294</sup> Varhaisimpien sanomalehtiesimerkkien perusteella ei ole tehtävissä pitkälle meneviä tulkintoja siitä, millaisesta kulttuurin käsitteestä maininnoissa oli kyse. Tengströmin aiemmin mainitussa kirjoituksessa (1817–18) kulttuurin käsite esiteltiin huomattavasti laajemmin. Kulttuurin käsitteen varhainen, latinankielinen muoto *cultura*, verbistä *colere* johdettu substantiivi, viittasi konkreettisesti maan viljelemiseen, karjan hoitamiseen tai jossakin asumiseen. Cicero tosin ennakoiki käsitteen myöhempää kehitystä vertaamalla henkistä kulttuuria viljeltyihin peltoihin. Tämä metaforinen kulttuuri-termin käyttö yleistyi kuitenkin vasta 1500-luvulla. Vanha merkitys konkreettisena maan muokkaamisena ja viljelemisenä säilyi silti pitkään.<sup>295</sup> Esimerkiksi Voltaire, jota pidetään varhaisena kulttuuriteoreetikkona, ei käyttänyt käyttänyt ilmausta kulttuuri modernissa merkityksessä vaan yhdisti sen viljelemiseen.<sup>296</sup> Vielä vuonna 1815 *Åbo Allmänna Tidning* selosti Tornion alueella tapahtuneesta perunan kulttuurin kehityksestä, siis sen viljelemisessä saavutetuista edistysaskelista.<sup>297</sup> Tengströmin kirjoituksessa ilmenee metaforinen sielun viljelemisen (*själsodling*) ajatus, jonka voi ymmärtää sekä sivistyksen että kulttuurin käsitteen kautta, silloinkin kun hän ei käytä suoraan kumpaakaan termiä. Tengström kirjoittaa esimerkiksi kansan uskonnollisesta, moraalista tai siveellisestä, kansalaisyhteiskunnallisesta, ts. sen korkeammasta viljelystä.<sup>298</sup>

Kulttuuri on keskeinen modernin maailman käsite – ja hyvin eurooppalainen käsite. Siihen on usein sisällynyt myös eron tekeminen meidän ja muiden välillä. Tämä kulttuurin erottelevuus näkyy myös suomalaisessa perinteessä. Vuonna 1819 J. G. Linsén totesi suomalaista kansallisuutta koskevassa kirjoituksessaan kulttuurin etenemisen synnyttävän suurempaa monipuolisuutta kuin ”villi tila”. Linsén käytti esimerkkinä ”raakalaiskansoja”, jotka ovat toistensa kaltaisia. ”Kulttuurin” tai ”jalostumisen” (Linsén käyttää molempia ilmaisuja) edistyessä kansan, kuten myös yksilön, yksilöllisyys ja omalaatuisuus lisääntyvät.<sup>299</sup> Linsénin mainitseman villin tilan voi käsittää luonnontilaksi, josta ihminen on hiljalleen kasvanut kulttuuriin. Luonto onkin ollut kulttuurin tai hengen vastakäsite modernissa eurooppalaisessa diskurssissa.<sup>300</sup> Esitän myöhemmin, että tämä erottelu ei kuitenkaan ole täydellinen ja että myös fyysinen luonto saattoi sisältyä kulttuuriin 1800-luvun keskustelussa.

Esimerkiksi Jörg Fisch ja Raymond Williams ovat luonnehtineet modernin kulttuurin käsitteen muotoutumista kolmitahoisien muutoksen kautta. Ensinnäkin tähän muotoutumiseen liittyy laajeneminen yksilöllisestä yhteisölliseen, kokonaisia kansoja sekä ihmiskuntaa koskevaksi prosessiksi. Toiseksi käsitteen kehittymiseen on liitetty siirtyminen yksittäis-

294 Hannu Riikosen mukaan Porthanin johdolla valmistuneissa Turun Akatemian 1700-luvun lopun latinankielisissä väitöskirjoissa sana ”kulttuuri” johdannaisineen oli varsin keskeinen. Kulttuuriin ja sivistykseen liittyvät termit nousevat esille lähinnä sivilisoitumisprosessin kuvaamisen yhteydessä. Riikonen 2000, 58–59.

295 Ks. Fisch 1992, 680–688; Williams 1976, 77; Lehtonen 1994, 46–48.

296 Voltaire kirjoitti kylläkin myös metaforisesti ihmisen oman puutarhan (mielen) kultivoimisesta. Ks. Weintraub 1966, 23–24, 27–29.

297 *Åbo Allmänna Tidning* n:o 63, 1.6.1815.

298 – – folkets religiösa, moraliska, medborgerliga, med ett ord, hela dess högre odling af vigt – –. Tengström 1817/18, 75 (suom. 314).

299 Linsén 1819, 237–238.

300 Luonnon ja kulttuurin erottelusta, ks. esim. Lehtonen 1994, 55–58.

tä kyvyistä, kuten maanviljelystä, kasvatuksesta tai tiedosta koskemaan kaikkia inhimillisiä tuotoksia. Kolmantena elementtinä on muutos ihmisen harjoittamasta tapahtumasta tai prosessista (kultivoiminen) tuloksen kuvaamiseen, kultivoituneeseen ihmiseen tai kulttuurin tuotteeseen.<sup>301</sup> Esimerkiksi Immanuel Kant käytti ilmaisua *Kultur* viittaamaan rationaalisen yksilön harjoittamiin kykyihin ja niiden kehittämiseen.<sup>302</sup> Tengström viittaa kirjoituksessaan kulttuuriin yksinomaan sosiaalisena terminä.<sup>303</sup> Hän ei pääsääntöisesti suoraan määrittele termin merkitystä, yhtä poikkeusta lukuun ottamatta. Käsitellessään kysymystä valtion korkeimmasta tarkoituserästä Tengström toteaa sen olevan ”kulttuuri eli ihmisyyden tasaisesti kohoava jalostuminen”.<sup>304</sup> Muotoilu on lähellä Fichten luento-julkaisussaan *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) tekemää määritelmää.<sup>305</sup>

Jonas Hanssonin mukaan Benjamin Höijer tutustutti ruotsalaiset vuonna 1795 moderniin saksalaisperäiseen kulttuurin käsitteeseen ja sisällytti siihen kaikki saksalaiskäsitteen pääaineokset: sisäisyyden, sielun viljelemisen ajatuksen, moraalisen autonomian sekä vapauden ulkoisesta pakosta.<sup>306</sup> Tengström oli opiskellut Upsalassa vuosina 1804–06 muiden muassa juuri Höijerin opissa. Höijer oli puolestaan oleskellut Saksassa Fichten oppilaana ja tutustunut myös Schellingiin ja Hegeliin.<sup>307</sup> Tengströmin tapa käyttää termiä *kultur* muistuttaakin Höijerin – tai Fichten – kulttuurikäsitettä. Se sisältää selkeästi moraalisen ulottuvuuden. Se on myös hyvin lähellä sivistyksen käsitettä, oikeastaan termit voidaan käsittää Tengströmillä synonyymisinä ilmauksina. Tengström kirjoittaa korkeammasta sivistyksestä muun muassa seuraavalla tavalla: ”[K]orkeamman inhimillisen sivistyksen alkeet, s. o. [kaikki], mikä kuuluu uskontoon, filosofiaan ja kaunotaiteisiin.”<sup>308</sup>

Kulttuuri ja sivistys ovat olleet rinnakkaisia käsitteitä myös laajemmassa eurooppalaisessa kontekstissa. Vielä 1700-luvun lopussa sekä saksan kielen *Kultur* että ranskan *culture* saivat merkitysisällön, jossa ne rinnastuvat *Bildungiin*: kulttuuriin saatettiin viitata esimerkiksi kultivoitumisen edistymisenä, kollektiivisena täydellistymisprosessina, jonka käsitettiin ilmenevän erityisesti taiteen, tieteen ja uskonnon piirissä.<sup>309</sup> Saksalaisen *Kulturin* ja *Bildungin* suhdetta on kuvattu myös eräänlaiseksi välittymissuhteeksi: kulttuuri on inhimillistä toimintaa, jonka tavoitteena sivistys on ja joka edistää sivistymistä.<sup>310</sup> Kulttuuri

301 Fisch 1992, 705, 707; Williams 1976, 77–80.

302 Geuss 1996, 154–155. Kantilta löytyy myös erottelu *Kultur* – *Zivilisierung*, Kulttuurin käsitteeseen liittyy ei-sosiaalisuus, yksilötaso, kun taas *Zivilisierung* on sosiaalista.

303 Hän käyttää muiden muassa ilmauksia kansakunnan kulttuuri, uusi kulttuurisysteemi sekä intellektuaalinen tai korkeampi kulttuuri. Tengström 1817/18, 76, 80, 82, 85–86, 94–95.

304 Tengström 1817/18, 99 (suom. 330).

305 Fichte totesi luento-julkaisussaan kulttuurin olevan ”das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen”. Ks. Fichte 1794 (1971), 298.

306 Hansson 1999, 56.

307 Manninen 2003, 9.

308 – – elementerna för den högre menskliga bildningen, det vill säga, allt som hör till och beror af Religion, Philosophi och Skön Konst – –. Tengström 1817/18, 79 (suom. 316).

309 Fisch 1992, 705–709.

310 Ks. Bollenbeck 1994, erityisesti II luvun alaluku 2, ”Die spezifisch deutsche semantische Innovation. ’Kultur’ als Medium der ’Bildung’”.

voidaan tällöin käsittää inhimillisen toiminnan kentäksi tai kokonaisuudeksi, jossa sivistyminen voi tapahtua.

Nykymerkityksessään kulttuuri on aina sosiaalista. Snellmanille sivistys saattoi olla sekä yksilöllistä että kollektiivista, mutta kulttuuriin hän viittasi – kuten jo Tengström – ainoastaan kollektiivisessa merkityksessä. Ero esimerkiksi vielä Kantilla näkyvään kulttuuri-termin yksilölliseen merkitykseen on selvä. Snellmanin tapa käyttää ilmaisua kulttuuri on kuitenkin Tengströmiä moninaisempi ja laajempi. Tengströmillä kulttuuri saa keskeisen sisältönsä sivistyksen *Bildung*-merkityksen kautta: kulttuuri on joko inhimillistä jalostumista tai toimintaa, joka edesauttaa tätä jalostumisprosessia. Snellmanin käytössä *kultur* voidaan toisinaan ymmärtää tässä moraalisisessa merkityksessä, mutta se ei ole hänen kulttuurin käsitteensä koko sisältö, eikä nähdäkseni myöskään sen keskeisin sisältö. Väitän myös, että Snellmanin kulttuurin käsite on Tengströmin ja tämän sukupolven käyttämään käsitteeseen nähden itsenäisempi. Se ei ole ainoastaan vastine *Bildungille* eikä se viittaa ainoastaan korkeakulttuurina pidettyyn tieteen, taiteen ja uskonnon tai moraalisen sfääriin.

Sana *kultur* ei esiinny Snellmanin teksteissä yhtä usein kuin *bildning*, mutta hän käyttää ilmausta kautta koko tuotantonsa. Termin merkitys ei luonnollisesti ole muuttumaton, ja se saattaa samassakin kirjoituksessa esiintyä erilaisissa yhteyksissä. En tee systemaattista selvitystä siitä, miten laajasti ja millä tavoin termi erilaisissa kirjoituksissa Snellmanilla esiintyy, sillä tämä ei ole ratkaisevaa tai erityisen kiinnostavaa vaikka antaisikin tietynlaista käsitehistoriallista taustatietoa. Kysymys Snellmanin kulttuurikäsitteestä edellyttää kuitenkin sen tarkastelemista, miten Snellman on ”kulttuurista” kirjoittanut ja millaisia termejä hän on tällöin käyttänyt. Termi ei ole aina *kultur*. Sivistys ja kulttuuri ovat Snellmanillakin, kuten Tengströmillä tai hiukan varhaisemmassa saksalaisessa käytössä, lähellä toisiaan mutta eri tavalla. Kulttuuri ei Snellmanilla ole ainoastaan eräänlainen apukäsite tai rinnakkainen ilmaisu sivistykselle sen moraalisisessa merkityksessä vaan kantaa myös huomattavasti laajempia merkityksiä. Toisaalta Snellmanilla myös termi *bildning* taipuu hyvin pitkälle sen ensisijaisesta tai ilmeisimmästä merkityksestä inhimillisen kehitysprosessin kuvaajana. Tulen tässä aluvuossa esittämään vasta alustavia perusteluja näkemykselleni, sillä Snellmanin kulttuurin käsitteen tai kulttuurikäsitteen kokonaistulkinta aukeaa vasta lukujen 3 ja 4 myötä.

Tässä vaiheessa on välttämätöntä todeta sanan ja käsitteen ero: kulttuurista ja kulttuurisuudesta on mahdollista puhua ilman eksplisiittistä termiä kulttuuri. Sivistyksen käsite voi pitää sisällään myös kulttuurin mutta toisaalta Snellman käytti sanaa *bildning* myös yhteyksissä, joissa se voidaan käsittää kulttuurisuudeksi varsin laajassa merkityksessä. Ny-

kysuomessa sivistys viittaa ensisijaisesti kasvatuksen kautta omaksuttuun tietoon tai henkiseen kehittyneisyyteen mutta sanakirjat voivat ilmoittaa sivistyksen rinnakkaisiksi merkityksiksi myös kulttuurin ja sivilisaation.<sup>311</sup> Snellmanin käytössä *bildning* saattoi viitata ensinnäkin yksilön tai tietyn kollektiivin kehitysprosessiin, laajimmillaan inhimillisyyden historialliseen kehitysprosessiin. Toinen merkitysyhteys on koulutus, opillinen sivistys tai jonkin maan tai aikakauden korkein sivistys, joka voidaan rinnastaa tieteisiin, taiteisiin ja uskontoon eli korkeakulttuuriin. Kolmas Snellmanin käyttämä yhteys on *bildning* viittamassa laajempaan ihmisten välisen kanssakäymisen ja toiminnan kokonaisuuteen. Tämä laajempi merkityshorisontti ilmenee muun muassa Snellmanin tavassa viitata toistuvasti ”kansan ajattelu- ja toimintatapoihin” kansallisen sivistyksen pohjana. Kahdessa jälkimmäisessä tapauksessa sana *bildning* on mahdollista kääntää kulttuuriksi, ja etenkin kolmannessa merkityksessä kulttuuriksi nimenomaan ihmisten sosiaalisuutena, näiden välisenä kanssakäymisenä tai ylipäätään ihmisenä olemisen tapana.

Saksan kielen *Bildung*-käsitteen yksi englannin kieleen vakiintunut käänös on *culture*. Esimerkiksi Hegelin *Bildung*-käsite on saatettu kääntää kulttuuriksi.<sup>312</sup> György Markus on eritellyt hegeliläistä *Bildung*-käsitettä neljän eri kategorian kautta, joita ovat kasvatus, ihmisyyden idea tai henki, historiallinen modernisaatioprosessi sekä ihmisen sosiaalisuus.<sup>313</sup> Hegelillä *Bildung* ei siis ole ainoastaan yksilöön viittaava käsite. Snellmanin *bildning* on monin tavoin rinnastettavissa näihin Markuksen erittelemiin hegeliläisen sivistyskäsitteen elementteihin. Snellmanin sivistyskäsitettä onkin tulkittu hegeliläiseksi.<sup>314</sup> Tarkoitukseni ei ole sivuuttaa tai kyseenalaistaa tätä huomiota. Snellmanin sivistyskäsitteen perusmuotoilun voi katsoa noudattavan Hegelin *Bildung*-käsitettä. Tämä ei mielestäni ole kuitenkaan ainoa mahdollinen konteksti, jonka yhteydessä Snellmanin kulttuurikäsitystä tulee tutkia. Olen jo pyrkinyt osoittamaan, että Suomessa käytiin keskustelua kansallisesta sivistyksestä tai kulttuurista, sen sisällöstä ja tulevaisuudesta jo Snellmanin edeltäjien toimesta, ja Snellmanin oman sivistysajattelun voi nähdä ponnistavan myös tästä laajemmasta perinteestä, jolla toki on yhtymäkohtia ja luultavasti suoriakin kosketuspintoja saksalaiseen idealistiseen tai romanttiseen filosofiaan. Näen yhteyden kuitenkin Hegelin – tai Snellmanin – *Bildung*-muotoiluja laajemmaksi kysymykseksi. Snellmanin sivistyskäsite ja hänen historiallisessa ajattelussaan ilmenevä käsitteistö ylipäätään laajenee omaan suuntaansa, joka ei nähdäkseni palaudu yksinomaan Hegeliin.

Kulttuurin ja sivistyksen käsitteet kytkeytyvät myös sivilisaation käsitteeseen, jonka juuret löytyvät antiikin latinasta, sanasta *civis*, kansalainen.<sup>315</sup> Sana sivilisaatio esiintyi kuitenkin vasta 1700-luvun puolivälissä, jolloin se merkitsi sekä yhteiskunnan hienostumis-

311 Ks. esim. verkkosanakirja SuomiSanakirja: <http://suomisanakirja.fi/sivistys>.

312 Ks. esim. McCarney 2000, 11; Markus 1986, 113–114.

313 Markus 1986, 115–121.

314 Ks. esim. Väyrysen tulkinta, Väyrynen 1992, 147–160. Myös esim. Heikki Kokko on tulkinnut Snellmanin *bildningin* heijastelleen voimakkaasti Hegelin *Bildung*-käsitettä ja sen sisältämää subjekti-objekti-jaottelun ylittämistä. Ks. Kokko 2010, 14–15.

315 Adjektiivi *civilis* on johdettu sanasta *civis*. Myös muoto *civilitas* esiintyi etenkin myöhäisantiikista lähtien. Termeihin liittyy vahva erottelevuus, jaottelu kansalaisiin/vapaisiin asukkaisiin ja muihin. Fisch 1992, 688–689.

prosessia että tämän prosessin myötä saavutettua tilaa.<sup>316</sup> Myös sivilisaation käsitteeseen liittyy siis aktiivisuus ja liike. Termin polveutuminen kansalaista merkitsevistä sanasta viittaa myös poliittiseen merkitykseen mutta Jörg Fischin mukaan sivilisaation käsite ei ainakaan 1700-luvulla ollut kulttuurin käsitettä poliittisempi, kollektiivisempi kylläkin.<sup>317</sup> 1700-luvun loppupuolen saksalaisessa keskustelussa kulttuurin ja sivilisaation käsitteet saattoivat esiintyä synonyymisesti. Kulttuuri saattoi viitata sekä yksilön toimintaan että yhteiskunnallisen toiminnan kokonaisuuteen. Georg Bollenbeckin mukaan vuosisadan lopulla sanan *Kultur* käyttöyhteys kuitenkin muuttui ja määrääväksi käsitteeksi alkoi nousta *Bildung*.<sup>318</sup> *Bildung*-käsitteen merkitysala alkoi siis määrittää myös *Kultur*-käsitettä, jolloin kulttuuri alkoi viitata yhä enemmän ihmisen henkisiin ominaisuuksiin ja kykyihin. Vuonna 1784 Moses Mendelssohn (1729–1786) kirjoitti *Berlinische Monatsschriftin* sivuilla sanojen ”valistus”, ”sivistys” ja ”kulttuuri” olevan saksan kielessä vielä uusia tulokkaita. Mendelssohn kirjoitti termien ilmaisevan yhteiselämän ilmenemismuotoja. Hän eritteli sivistyksen jakautuvan kulttuuriin ja valistukseen, joista ensimmäinen viittasi ennen kaikkea käytännölliseen puoleen. Kulttuuri oli ”käsitöiden, taitojen ja taiteen sekä yhteisöllisen elämän laatua, hienoutta ja kauneutta (objektiivisesti); kätevyyttä, utteruutta ja taitavuutta ensiksi mainituissa, mieltymyksiä, vaikuttimia ja tottumuksia viimeksi mainituissa (subjektiivisesti)”.<sup>319</sup> Mendelssohn siis määritteli kulttuurin sivistyksen alakäsitteeksi ja antoi termille toisaalta varsin käytännöllisen sisällön.

Mendelssohn määritteli kirjoituksessaan ulkonaisen kulttuurin hioutuneisuudeksi. ”Kulttuuri” näytti Mendelssohnilla rinnastuvan sivilisoitumiseen, vaikka hän ei kirjoituksessaan suoraan viitannut sivilisaatioon. Myöhemmin kulttuurin ja sivilisaation käsitteet saatettiin käsittää myös toistensa vastakohtiksi. Norbert Elias on painottanut teoksessaan *Über den Prozess der Zivilisation* tätä merkitysulottuvuutta ja vaihetta saksalaisen kulttuurin käsitteen kehityksessä. Hän on korostanut saksalaisen kulttuurin käsitteen erityislaatua ja etenkin sen muotoutumista vastakkaiseksi ranskalaisperäiselle sivilisaation käsitteelle 1700-luvun lopulta lähtien. Elias toteaa, että jälkimmäisessä perinteessä sivilisaation käsitteellä voidaan viitata inhimillisen käyttäytymisen alueeseen koko laajuudessaan: politiikkaan, talouteen, uskontoon, tekniikkaan, moraliin sekä sosiaalisiin seikkoihin yleensä. Saksalainen kulttuurin käsite sen sijaan sisältää viittauksen lähinnä intellektuaalisiin, taiteellisiin ja uskonnollisiin seikkoihin. Sivilisaation käsite puolestaan kuvaa Eliasin hahmottelemassa saksalaisessa perinteessä inhimillistä kokemusta ainoastaan ulkoisesti, niin sanotusti sen pintaa. Elias tekee eroa sivilisaation ja kulttuurin välille myös huomauttamalla, että sivilisaation käsitteen kautta lausutaan jotakin, joka on kaikille ihmisille yhteistä, kun taas saksalainen kulttuurin käsite sisältää viittauksen kansallisiin eroihin ja sosiaalisten ryhmien identiteettiin.<sup>320</sup> Eliasin saksalaiseksi ilmiöksi rajaama sivilisaatiokriittinen kulttuurikäsitys

316 Termin varhaisimpia käyttäjiä oli tietävästi de Mirabeau. Ranskan kielestä sana omaksuttiin pian myös saksan ja englannin kieliin. Ks. Lehtonen 1994, 51; Fisch 1992, 717, 735; myös Beneton 1975, 33–40.

317 Fisch 1992, 719.

318 Bollenbeck 1994, 93, 96, 101–102 ja passim.

319 Mendelssohn 1784 (2007), 81–82.

320 Elias 1976 (1939), 2–9. Vastakkainasettelun juuret Elias paikantaa Kantin näkemyksiin. Sivilisaatiokriittisen kulttuurikäsitteen taustalla Elias näkee 1700-luvun loppupuolen Saksan yhteiskunnallisen

ei ollut kuitenkaan ainoastaan saksalaista kielialuetta koskeva erikoisuus. Myös ranskan ja englannin kielissä kulttuuri ja sivilisaatio saatettiin ymmärtää vastakkaisiksi käsitteiksi 1800-luvulla.<sup>321</sup>

Tengströmin vuosien 1817–18 kirjoitus on kuin malliesimerkki Elias esittämästä saksalaisesta kulttuurin käsitteestä ja ranskalaisesta sivilisaation käsitteestä. Tengströmin mukaan sivilisaatio, jonka sisältöä hallitsi mukavuudenhalu, ulkonaisen hyödyn sekä vain pintapuolisen tiedon tavoittelu, tulisi erottaa varsinaisesta ”älyllisestä kulttuurista”.<sup>322</sup> Samankaltainen erottelu kulttuurin ja sivilisaation välillä löytyy myös Höijeriltä, jonka opissa Tengström Upsalan vuosinaan oli ollut.<sup>323</sup> Tengström liittyy sivilisaation ihmisen ulkonaisen elämän puitteiden kehittyneisyyteen, vaurauteen, hyötyyn ja huviin. Tämä kehittyneisyys ei kuitenkaan ole suoraan verrannollinen yhteiskunnan henkiseen tilaan: “– – jonkun kansan sivilisaatiosta eli kansalaisolojen kehittyneisyydestä saa yhtä vähän päätellä sen älyllistä sivistystä, kuin lainsäädännön oivallisuudesta voi etukäteen arvostella tapojen puhtautta.”<sup>324</sup>

Tengströmin sivilisaatiokriittinen näkemys kohdistui hänen oman aikansa Eurooppaa hallitseviin aatteisiin. Kirjoituksessaan Tengström suori Eurooppaa korkeampien henkisten arvojen ja kulttuurin laiminlyömisestä:

Kieltämätöntä on myös, että uudempi Eurooppa on joutunut voittoisan sivilisaationsa lumoihin, poikennut siitä korkeammasta aatteellisesta suunnasta, joka laski sen nykyisen kulttuurin ensimmäisen perustuksen, että sen pyrkimys vähitellen suuntautui enemmän kaupallisiin ja taloudellisiin etuihin kuin todelliseen sielunjalostamiseen, ihmisyiden kauneimpien taipumusten sopusointuiseen kehittämiseen.<sup>325</sup>

Tengströmin kirjoitus on varhainen esimerkki suomalaisesta kulttuurikritiikistä, joka toisaalta kommentoi eurooppalaista kehitystä mutta on suunnattu kotimaiselle yleisölle, käytännössä lähinnä oppineelle piirille. Suomalaisten ei tulisi ottaa oppia tästä kansainvälisestä kehityksestä, etenkin Tengströmin kritisoimasta ranskalaisesta ”kulttuurisysteemistä”. Tengströmin on täytynyt olla tietoinen Rousseauin kuuluisasta kilpakirjoituksesta, sillä se on käännetty ruotsiksi vuonna 1807 nimellä *Svar på akademiens i Dijon prisfråga: om vetenskapernas och konsternas återställande bidragit till att rena sederna*. Tengström viittaakin kirjoituksessaan Rousseauin näkemyksiin ja toteaa tämän johtaneen aikakautensa kaiken

tilanteen, saksalaisen älymystön merkityksen nousun ja sen kritiikin ranskalaisvaikutteista, ranskankielistä aatelista kohtaan. Richard Wagnerin (1813–1883) kansallista utopiaa tutkineen Hannu Salmen mukaan Elias tekemä käsitteellinen jaottelu on sovellettavissa myös Wagnerin näkemyksiin. Salmi 1999, 13–14. Ranskalaisesta sivilisaation käsitteestä, ks. Beneton 1975, 33–52 ja passim.

321 Williams 1976, 81; Lehtonen 1994, 68–76.

322 Tengström 1817/18, 89–90, 93 ja passim. (suom. 325–326).

323 Hansson 1999, 56.

324 Tengström 1817/18, 96–99 (suom. 328–330). Vanhaa suomennosta muokattu.

325 Onekligt är äfven, att det nyare Europa förbländedt och intaget af sin öfverträffande civilisation, afvikit från den högre ideala rigtningen, som lade första grunden till dess nuvarande cultur, att dess sträfande småningom mer rigtades på mercantila och ekonomiska fördelar, än på verklig själsförädling, harmonisk utveckling af mensklighetens skönaste anlag. Tengström 1817/18, 101–102 (suom. 332).

turmeluksen kulttuurista. Tengström ei voinut hyväksyä Rousseau'n kantaa vaan huomautti, ettei ”barbarian ja tietämättömyyden tila” ole ihmisen luonnollinen tila.<sup>326</sup>

Tengström oli alkuperäiseltä koulutukseltaan filologi, ja hänen rakkautensa kreikkalaisuutta ja sen esikuvallisuutta kohtaan huokuu *Auran* kirjoituksesta. Hän kirjoittaa suoraan kreikkalaisen kulttuurin ylivertaisuudesta hyvin Eurooppa-keskeisesti. Ulkonaisilta puitteeltaan monet itämaisetkin kansat ovat hänen mukaansa saavuttaneet kansalaisolojen ja elämän järjestyksen. Tästä huolimatta ne ovat pysähtyneitä ja ovat täten jääneet ihmiskunnan historiassa vaille suurempaa merkitystä. Toisin on antiikin kreikkalaisten laita: ulkonaiselta sivilisaatioltaan he eivät yltäneet tasolle, johon Tengströmin oma aika on kohonnut, mutta älyllisessä kehittyneisyydessä kreikkalaiset olivat ylivertaisia.<sup>327</sup> Tässä mielessä Tengström oli tyyli puhdas klassisisti, humanisti, jolle antiikin Kreikka muodosti pysyvän kulttuurisen ihanteen. Tengström kulki Kreikka-ihailussaan Porthanin jalanjäljissä. Tämä oli todennut vuosien 1803–1804 oppihistorian luennoillaan: ”Kreikkalaiset ovat kansa vailla vertaa. Kaikki tieteet tulivat heille vielä alkuvaiheissaan, ja he kohottivat useat niistä suurempaan täydellisyyteen kuin mihin eurooppalaisilla on kenties milloinkaan mahdollisuutta.” Kreikan kieli oli ylittämätön, samoin he olivat ylivertaisia runouden ja eri taiteiden alalla.<sup>328</sup>

Samankaltainen vastakkainasettelu todellisen kulttuurin ja pintapuolisen sivilisaation välillä näkyy myös myöhemmissä kannanotoissa. Vuonna 1819 Arwidsson arvosteli *Mnemosynessä* Kustaa III:n aikana Ruotsiin kotiutunutta tapaa yrittää imitoida ranskalaista hovimakua ja hienostuneisuutta oman kansallisen omaperäisyyden kustannuksella.<sup>329</sup> Arwidsson ei kirjoita eksplisiittisesti kulttuurista ja sivilisaatiosta mutta hänen sanomansa noudattaa Tengströmin kirjoituksen painotuksia. Kulttuurin ja sivilisaation asettaminen vastakkain hyvin tengströmiläiseen tyyliin tulee eksplisiittisesti esille myös professori W. G. Laguksen (1786–1859) promootiopuheessa vuonna 1840, yliopiston 200-vuotisjuhlanlisuuskien yhteydessä. Myöhemmin 1840-luvulla yliopiston rehtorinakin toiminut Lagus aloitti puheensa toteamalla: ”Sivilisaatio, kun sillä ei ole juuriaan kulttuurissa ja siveellisyydessä, tuhoaa kaikki jalot voimat; ja mitä korkeammalle tällainen sivilisaatio nousee, sitä syvempään moraaliseen ja älylliseen kurjuuteen ihminen vajoaa.” Esimerkkinä aikakaudesta, joka edusti sivilisaation kehittyneisyyttä mutta moraalista rappiota Lagus mainitsee Rooman valtakunnan ajan.<sup>330</sup> Myös Lönnrot otti kirjoituksessaan ”Om närvarande tids poesie hos Finska Allmogen” (1842) kantaa eurooppalaiseen sivilisaatioon ja asetti sen vastakkaiseksi kansan keskuudesta nousevalle kansanrunoudelle. Lönnrotin mukaan sivilisaation puutarhasakset (*trädgårdssax*) uhkasivat leikata kansalle ominaiset erityispiirteet ja puristaa kaiken sen omaan muotoon.<sup>331</sup> Lönnrot ei käytä kirjoituksessaan ilmausta *kultur*

326 Tengström 1817/18, 94 (suom. 327).

327 Tengström 1817/18, 99–100 (suom. 330–331).

328 Sit. Kajanto 2000, 273, Porthanin Kreikka-näkemyksistä ks. myös sivut 274–276.

329 Arwidsson: ”Öfversigt af de sednaste revolutionerna i Svenska Vitterheten” *Mnemosyne* 18/1819, 72 ja *Mnemosyne* 22/1819, 85–87.

330 Civilisationen, när den icke har sin rot i cultur och sedlighet, fördärfvar alla ädlare krafter; och ju högre en så beskaffad civilization stiger, i ett desto djupare moraliskt och intellectuelt elände sjunker meniskan. Lagus 1840, 1. Suomennos H.R.

331 Lönnrot 1842 (1991), 172.

mutta korostaa kansallisen erityisyyden jäljittelemätöntä arvoa ja ensisijaisuutta suhteessa yhdenmukaistavaan sivilisaatioon, joka ulkoapäin tuotuna jää väistämättä keinotekoiseksi.

Kuten jo esillä olleesta Snellmanin vuoden 1833 osakuntaesitelmästä voi havaita, löytyy hänenkin kirjoituksistaan pinnallisen valistuksen tai sivistyksen kritiikkiä, jonka Snellman käsitti vastakkaiseksi todelliselle sivistykselle. Hän ei kuitenkaan käyttänyt eksplisiittisesti kulttuuria ja sivilisaatiota toistensa vastakäsitteinä. Päinvastoin sivilisaatio oli Snellmanille varsin neutraali ilmaus. Snellmanin käytössä sivilisaatio ei myöskään rinnastu yhdenmukaisuuden vaatimuksiin, ranskalaiseen hovielämään ja sen ulkokultaiseen hienostuneisuuteen tai muutoinkaan negatiivisesti värittyneeseen ”ranskalaisuuteen”, kuten esimerkiksi Tengströmillä ja Arwidssonilla.

Snellman ei myöskään allekirjoittanut kreikkalaisen kulttuurin esikuvallisuutta suhteessa muihin historiallisiin aikakausiin. Tengström ylisti kreikkalaisten älyllistä kehittyneisyyttä ja nosti sen ulkoista sivilisaatiota merkittävämmäksi ominaisuudeksi. Lagus totesi suoraan, että Rooman valtakunnan edistyneisyys sivilisaatiossa merkitsi sen rappiota henkisesti, siis kulttuurin saralla. Snellman ei nähnyt asetelmaa esikuvallisen Kreikan ja rappiollisen Rooman välillä näin yksiselitteisenä. Vuonna 1847 hän kirjoitti kreikkalaisten näkemyksen perustuneen siihen, että vain he omistivat sivistyksen kaikkien muiden ollessa barbaareja. Tähän nähden roomalaiset olivat huomattavasti avoimempia myös ulkopuolisille vaikutteille.<sup>332</sup> Vuonna 1851 hän pohti humanisuuden käsitettä antiikin kreikkalaisten ja roomalaisten yhteydessä ja totesi, ettei humanisuus sovellu kuvaamaan muinaisten kreikkalaisten sivistystä, sillä nämä sulki kaikki muut – orjat ja barbaarit – oman sivistyksensä ulkopuolelle. Tähän nähden roomalaiset olivat kreikkalaisia edellä. Vaikka heidän sivistyksensä jäi tieteessä ja taiteessa (siis kulttuurissa) jälkeen kreikkalaisista, perustui heidän perhe- ja yhteiskuntaelämänsä suurempaan tasavertaisuuteen. Roomalaiset myös kunnioittivat muiden kansojen jumalia ja osoittivat suvaitsevaisuutta vieraita kansallisuuksia kohtaan.<sup>333</sup>

Snellmanin kannanotto on täysin päinvastainen suhteessa esimerkiksi Porthanin Rooma-kriittisiin näkemyksiin. Porthan tukeutui Kreikkaa ihailevissa näkemyksissään esimerkiksi Winkelmanniin, uushumanistien keskeiseen teoreetikkoon. Keskeinen kreikkalaisten saavutus oli poliittinen vapaus, jonka roomalaiset tuhosivat. Kreikkalaisiin verrattuna roomalaiset olivat pelkkiä jäljittelijöitä.<sup>334</sup> Tengström edusti *Auran* kirjoituksessaan samaa uushumanistista kantaa. Tähän perinteeseen verrattuna Snellman tuo esille aivan toisenlaisen kannan, ja tässä mielessä häntä ei voi pitää uushumanistina. Snellman päinvastoin esittää, että roomalaiset olivat kreikkalaisiin verrattuna suvaitsevaisia. Snellman ei mainitussa kirjoituksessaan eksplisiittisesti kuvaa Kreikan ja Rooman eroa kulttuurin ja sivilisaation käsitteillä mutta sisällöllisesti hän kääntää tilanteen pääläelleen Tengströmiin tai myös Lagukseen verrattuna: roomalaisten sivilisaatio ei asetu Snellmanilla moraalisesti kreikkalaisten kulttuuria alemmalle tasolle, lähes päinvastoin. Snellmanin kannan voi tulkita hegeliläisen hengen kehityksen ajatuksen kautta mutta toisaalta kiista modernistien ja antiikin esikuvallisuuden välillä.

332 ”Finsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1847) SA V 1995, 463 (KT 10 2002, 48).

333 Om humanitetens betydelse (1851). SA VII 1996, 478–479 (KT 12 2003, 269–270). Snellmanin mukaan myös naisten asema oli roomalaisessa yhteiskunnassa parempi, koska roomalaiset arvostivat naisen merkitystä ennen kaikkea perheessä, kuten Snellman itsekin.

334 Kajanto 2000, 274–276.

lisuutta puolustavien välillä oli saksalaista idealismia ja sen kehitysajatusta laajempi, ja sitä huomattavasti varhaisempi, ilmiö.<sup>335</sup>

## YKSILÖ JA YHTEISÖ

### *Henki, kulttuuri ja luonto*

Snellmanin puhe hengestä kiinnittyy Hegelin filosofiaan ja tämän *Geist*-käsitteeseen mutta myös huomattavasti laajempaan filosofiseen keskusteluun ihmisen olemuksesta, kehityksestä ja suhteesta luontoon. Snellmanin näkemyksen mukaan ihmiseksi ei synnytä, ihmiseksi tullaan kasvamisen ja muotoutumisen kautta. Käsitys pitää sisällään paitsi ajatuksen ihmisen yhteisöllisyydestä ja historiallisuudesta myös jaottelun luontoon ja henkeen. Snellmanin opiskeluvuosilta on jäänyt jäljelle varhainen, vuodelta 1827 peräisin oleva latinan ainek kirjoitusharjoitus, jossa hän kirjoitti seuraavasti: ”Luonto vetää voimallaan meitä ihmisiä ruumiillisesti kohti maan keskusta. Vastaavasti meissä oleva synnynnäinen taipumus vetää meitä henkisesti kohti sen onnen tavoittelemista, jota ihmiset pitävät lopullisena ja kaiken määrävänä päämääränään.”<sup>336</sup> Kymmenen vuotta myöhemmin hän totesi luentokäsikirjoituksessaan: ”Pelkkä ihmisen hahmo ei tee yksilöstä ihmistä, siihen tarvitaan myös sivistystä”.<sup>337</sup> Saksaksi kirjoitetussa *Persoonallisuuden ideassa* Snellman käsitteli hengen suhdetta luontoon tai luonnolliseen olemassaoloon teoreettisella tasolla. Hegelin teorian jälki on työssä ilmeinen. Käsitellyssä tulee ilmi hengen (*Geist*) ja sivistyksen (*Bildung*) käsitteiden välinen yhteys.

Snellman toteaa *Persoonallisuuden ideassa* sivistyksen käsitteen tarkoittavan hengen luonnonmukaisuuden kumoamista, itsensä vapaaksi asettamista.<sup>338</sup> Teoksessa Snellman kirjoittaa luonnon toiminnan olevan sokeaa ja tiedotonta, henki sen sijaan tiedostaa vapautensa. Ruumiillisuudessaan ihminen on luonnonvälttämättömyyksiensä alainen. Persoonallisena (tiedostavana) henkenä ihminen kuitenkin nousee ruumiillisuutensa yläpuolelle. Alistamalla luonnon omaan valtaansa henki kumoaa oman luonnonmukaisuutensa ja antaa itselleen henkisen sisällön. Tätä prosessia Snellman kutsuu *Persoonallisuuden ideassa* sivistys-

335 Tätä keskustelua käytiin myös Turun Akatemiassa. J. J. Tengströmin setä, tuleva arkkipiispa Jakob Tengström osallistui keskusteluun vuonna 1780, kun Ruotsin Kuninkaallinen Kirjallisuusakatemia oli julistanut kilpakirjoituksen aiheena klassisen kirjallisuuden tuntemus ja kirjallisuuden edistyminen. Tengström esitti voitokkaassa kirjoituksessaan, ettei kirjallisuus tarvinnut antiikin esikuvia. Myöhemmin hän väitti esseetään paradoksiksi, joka ei vastannut hänen todellisia näkemyksiään. Kajanto 2000, 277–278.

336 KT 1 2000, 24. Latinankielinen alkuteksti SA I 1992, 365.

337 icke blott den menskliga skapnaden gör Individen till menniska, utan att härtill fordras utveckling och bildning. SA I 1992, 619 (KT 1 2000, 350).

338 SA II 1992, 295 (KT 3 2001, 171). Myös lehtiartikkelissa vuodelta 1845 Snellman kuvailee sivistyksen olevan vapautumista luonnonvälttämättömyydestä. ”Hvad nationel bildning är.” (*Saima* 2/1845) SA IV 1994, 415.

prosessiksi (*der Prozess der Bildung*).<sup>339</sup> Itsetietoisuus mahdollistaa vapauden ja omaehtoisen toiminnan. Ihminen ei ole tuomittu pysymään luonnonoliona vaikka onkin ”taipumuksiltaan järjen absoluuttinen negaatio”.<sup>340</sup>

Snellmanin sivistyksen käsite vastaa näin Hegelin *Bildung*-käsitettä, joka kuvaa ihmisen yleistä kehitysprosessia luonnollisesta olemassaolosta ihmisen todelliseen olemukseen.<sup>341</sup> Väyrynen on huomauttanut, ettei hegeliläis-snellmanilaista sivistys-käsitettä tule ymmärtää herderiläiseen tai kantilaiseen tapaan kasvuna tai orgaanisen kokonaisuuden muodostumisena vaan monitahoisena ja ristiriitaisena prosessina, joka on ymmärrettävissä pikemminkin haltuunoton kautta: sivistäessään itseään ihminen kohottautuu tai vieraantuu luonnollisesta olemisestaan ja ottaa itsensä haltuun.<sup>342</sup> Tältä osin Snellmanin hegeliläinen näkemys poikkeaa romantiikan tavasta käsittää luonnosta vieraantuminen negatiivisena.<sup>343</sup>

Hegeliläisessä näkemyksessä ei kuitenkaan ole kyse dualismista hengen ja luonnon välillä, sillä saksalaisen idealistisen filosofian keskeisenä tehtävänä oli nimenomaan karteesiolaisen dualistisen näkemyksen kumoaminen.<sup>344</sup> Luonto ja henki eivät hegeliläisittäin käsitetyinä ole kaksi eri substanssia. Henki kuitenkin tuo maailmaan ulottuvuuden, jota luonnon asteella ei vielä ole, ja tästä ulottuvuudesta Snellman käyttää Hegeliä seuraten muun muassa termejä itsetietoisuus ja vapaus.<sup>345</sup> Snellman toteaa *Persoonallisuuden ideassa* luonnon olevan hengen kumottu (*aufgehobene*) edellytys, ja hän kirjoittaa henkisestä maailmasta myös luonnollisuudesta kohoamisen (*erheben*) prosessina.<sup>346</sup> Mannisen mukaan kumoaminen on hegeliläisittäin ymmärrettyä kaksoiskäsite (*aufheben, aufbewahren*). Kumoaminen ylittämällä ei merkitse hävittämistä, vaan sisältää ajatuksen jonkin säilyttämisestä.<sup>347</sup> Terry Pinkard on todennut Hegelin käyttäneen termiä *Aufheben* Schilleriä mukaillen kolmoismerkityksessä *cancel, preserve, raise*.<sup>348</sup>

Snellman suhtautuu epäillen ihmisen synnynäisiin taipumuksiin: ”– luonnonmuakaisten taipumusten olettaminen kieltää hengen vapauden –”.<sup>349</sup> *Persoonallisuuden ideassa*

339 SA II 1992, 291–293 (KT 3 2001, 166–168).

340 SA II 1992, 255 (KT 3 2001, 124).

341 Odenstedt 2008, 559–560, 562. Myös Väyrynen 1986, 66; Väyrynen 2012, 180–184; Pietarinen 1984, 167.

342 Väyrynen 1981, 92–94; Väyrynen 1986, 67–68; Väyrynen 1992, 148. Hegelillä vieraantuminen on positiivinen tapahtuma, prosessi joka vie kohti täydellisempää ihmisyyttä. Vaikka vieraantuminen ei käsitteenä ole Snellmanille erityisen keskeinen, seuraa hän tässä hegeliläistä ajattelua.

343 Ks. Beiser 2006 (2003), 52, 102.

344 Beiser 2008, 353, 356–358.

345 Hegelin kanta on se, että järki on maailmassa, se on maailman ominaisuus, ei jotakin, jonka jokin korkeampi voima luo tai ihminen tuo maailmaan. Luonto rationaalisen kokonaisuutena johtaa tietoisuuteen, joka siis on itseään määräävän järjen ominaisuus. Tähän tietoisuuteen ei kuitenkaan sisälly vielä vapautta. Vasta inhimillisessä itsetietoisuudessa järki on itsetietoinen ja rationaalisesta olemassaolosta tulee henkeä (*Geist*). Henki on oleminen itsessään, järki, joka tulee tietoiseksi inhimillisessä tietoisuudessa. Hegel 1978, 26–28; Houlgate 2005, 106–110. Ks. myös McCarney 2000, 55–56. Yleisesti idealismin luonnonfilosofiasta myös Beiser 2006 (2003), 32–34.

346 Esim. SA II 1992, 297–298, 302 (KT 1 2001, 173–174, 179).

347 Manninen 2006a, 69–70. Käsitteestä lyhyesti myös Lindberg 2012, 19–20.

348 Ks. Pinkard 2006, 227.

349 SA II 1992, 293 (KT 3 2001, 169).

Snellman käyttää ilmaisua ”toinen luonto” (*zweite Natur*) hengen asettamasta tottumuksesta, joka on jo sivistyksen välittämää.<sup>350</sup> Toinen luonto on hengen hallitsemaa tai kontrolloimaa, välittynyttä luonnollisuutta. Marja Jalava onkin todennut luonnollisten taipumusten tai fyysisen ympäristön vaikutuksen olleen Snellmanin ihmiskäsityksessä lähes merkityksettömän pieni, sillä ihmisen oma toiminta, kulttuuri, muokkasi tämän mukaan myös luonnollisia tai fyysisiä tekijöitä.<sup>351</sup> Luonto ei siis pakota ihmistä vaan ihminen muokkaa kulttuurillaan myös luontoa. Huomio on perusteltu mutta se ei mielestäni tavoita Snellmanin käsitystä kokonaisuudessaan. Ihminen epäilemättä hallitsee luontoa kulttuurillaan, mutta tämä ei tarkoita ettei ”luonnolla” olisi mitään merkitystä Snellmanin ihmiskäsityksessä.

Vuonna 1856 Snellman käsitteli luentosarjassaan eksplisiittisesti kysymystä sivistymisestä kulttivoitumisen merkityksessä. Hän otti esimerkiksi kasvit; nekin muuttuvat kulttuurin vaikutuksesta. Samoin villieläimiä voidaan kesyttää kulttuurieläimiksi. Maantiede ja ilmasto vaikuttavat silti ihmiseen vaikka kulttuuri pyrkiikin hallitsemaan niiden vaikutusta. Snellman kirjoittaa luentokäsikirjoituksessaan:

Kulkuyhteyksien kehitys tekee maantieteellisen sijainnin jokseenkin merkityksettömäksi asiaksi ja viljely muuttaa ilmastoa. Fyysiseen kehitykseen vaikuttaa myös edellisten sukupolvien sivistystaso ja taide pystyy ihmisen kohdalla edelleen lieventämään mainittujen asioiden muutoin jäljellä olevaa vaikutusta. Silti ihminen kykenee vain rajoitetusti vapautumaan luonnon määrityksistä.<sup>352</sup>

Luonto (hengen negaationa) ei ole ihmisen tietoisuuden kannalta merkityksetön. Akateemista opiskelua käsittelevässä luentokäsikirjoituksessaan (1856) Snellman totesi luontoa koskevan tiedon johdattavan ihmistä itsetietoisuuteen. Tieteellisen tiedon kohdalla tämä tieto luonnon laeista opettaa ihmisen tuntemaan järjellisen maailmanjärjestyksen. ”Tämä ei ole vain sen tunnustamista, että sama järki elää ja vaikuttaa luonnossa ja ihmishengessä, vaan tieto luonnosta osoittaa itse asiassa ihmiselle järjen valon, antaa tietoisuuden siitä, mitä järki on.”<sup>353</sup> Luonnon tunteminen sinänsä ei kuitenkaan ole sivistystä, sen käyttäminen kyllä. ”Sivistys juontuu historiasta, ei luonnosta”, totesikin Snellman vuonna 1859.<sup>354</sup>

Vaikka Snellmanin hegeliläinen näkemys luonnon ja tietoisien hengen suhteesta ei edustakaan hengen ja materian välistä dualismia, asettuu ”luonto” monin tavoin hengen, sivi-

350 SA II 1992, 291 (KT 3 2001, 166). Snellman käytti ilmausta toinen luonto samaan tapaan kuin Hegel. Ks. Odenstedt 2008, 559–560.

351 Jalava 2005, 174.

352 – – det geografiska läget i följd af förändrade kommunikationssätt blir jmförelsevis likgiltigt, att klimatet genom odlingen förändras, och den fysiska utvecklingen till vis grad bestämmes af föregående generationers civilisation, utan äfvenså att mensklig konst förmår moderera det ännu återstående inflytandet af allt detta. Dock bringar menniskan det häri blott till en relativ frihet från naturbestämningen. Abstrakt rättslära. Höst terminen 1856. SA VII 1996, 667–668 (KT 14 2003, 38).

353 Det är icke blott ett erkännande att samma förnuft lefver och verkar i naturen och i menniskoanden, utan i vetandet om naturen uppgår för menniskan i sjelfva verket förnuftets ljus, medvetandet om, hvad förnuftet är. ”Det akademiska studium.” SA VII 1996, 597 (KT 13 2003, 384).

354 ”Enthusiasmen är ofta en täckmantel för råhet och brist på verklig bildning.” (*Litteraturblad* 11/1859) SA IX 1997, 182 (KT 16 2004, 168).

tyksen ja kulttuurin vastakäsitteeksi. Luonto edustaa pakkoa, henki vapautta. Luonnon kiertokulku on kehämäinen, hengen kehityskulku sen sijaan kumuloituva, alati rikastuva prosessi. Snellman ei nähnyt luonnon välineellistämistä tai alistamisesta mitään paheksuttavaa, päinvastoin se oli osoitus ihmisen yliveraisuudesta luontoon nähden, osoitus ihmisen kyvystä tietoiseen toimintaan, itsensä ja ympäristönsä muokkaamiseen. Näkemykset erottavat hänet selvästi varhaisromantikkojen, osittain itse asiassa myös Hegelin, tavasta korostaa luontoa omana päämääränään. Juuri Hölderlin ja Hegel olivat aikanaan kritisoineet Fichteä instrumentaalista luontokäsityksestä, jossa luonto näyttäytyi ihmisen moraalisen toiminnan mediumina.<sup>355</sup> Snellmanin näkemyksissä ei ole havaittavissa tällaista kriittistä suhtautumista luonnon instrumentaalista arvoa kohtaan.

Snellmanin hengen käsite rinnastuu monin tavoin Hegelin käsitteelle antamaan tulkintaan. Henki on ilmaus inhimilliselle prosessille. *Persoonallisuuden ideassa* Snellman esitti oman näkemyksensä hengen eri kehitystasista. Yksittäiset ihmiset, subjektiiviset henget, voidaan snellmanilaisittain käsittää yhdeksi substanssiksi, maailmanhengeksi (absoluutiksi) tai ihmiskunnaksi.<sup>356</sup> Termi absoluutti liitetään useimmiten Hegeliin mutta ei ole yksinomaan hegeliläinen. Frederick Beiser liittää termin laajemmin absoluuttiseksi idealismiksi nimeämäänsä filosofiseen suuntaukseen, jonka edustajiksi laskee Hegelin lisäksi ainakin Schellingin, Friedrich Schlegelin, Hölderlinin ja Novaliksen. Beiser korostaa absoluuttisen idealismin spinozalaista taustaa, dualismien kumoamista sekä halua määritellä absoluutti orgaanisena kokonaisuutena. Laajimmillaan absoluutti on koko universumi, eritellymmän kokonaisuus, joka muodostuu ja eksistoi äärellisten tietoisuuksien kautta.<sup>357</sup>

Hengen käsite ei viittaa mystiikkaan. Henki on Snellmanille ihmishenki, ihminen ajattelevana, tietoisena ja toimivana yksilönä. Snellman totesi *Persoonallisuuden ideassa*: ”Henki ei ole abstraktia, sisällyksetöntä henkisyyttä, vaan määrättyä henkistä toimintaa, määrättyä tietämistä, määrättyä tahtoa.” Tämä toiminta ilmenee oikeudessa, valtiossa ja maailmanhistoriassa, jotka ovat ihmisen luomuksia, sillä ”niillä on olemassaolonsa ainoastaan ihmisen tietämisessä ja tahtomisessa persoonallisena henkenä”.<sup>358</sup> Snellman kirjoittaa subjektiivisuuden kumoamisesta itsetietoisuutena, joka on tietoisuutta hengestä yleisenä prosessina. Hän kuitenkin toteaa absoluuttin itsetietoisuuden olevan ainoastaan ihmisessä. Vaikka yksittäistä ihmistä voikin pitää satunnaisena hengen itsensä tietämiselle, on jokaisen ihmisen tietoisuus sille yhtä välttämätöntä.<sup>359</sup> Juha Manninen on esittänyt, ettei Snellmanin filosofiaan itse asiassa sisälly hegeliläistä maailmanhengen ajatusta. Snellmanille korkein hengen muoto oli moraalinen tai siveellinen maailmanjärjestys, mikä muistuttaa Fichten vastaavaa

355 Beiser 2008, 360.

356 En mene *Persoonallisuuden idean* yksityiskohtiin, joissa kuvataan hengen eri tasot tai aspektit. Ihmisen yksilöllinen tietoisuus on subjektiivinen henki. Substantiaalisella hengellä Snellman tarkoittaa kansallishenkeä. Maailmanhenki on ihmiskunta, henki substanssina. SA II 1992, 327, 337 ja passim. (KT 3 2001, 209, 220 ja passim).

357 Beiser 2008, 351–359 ja passim. Subjekti-objekti -jaottelun ylittäminen, näiden kahden välinen identtisyys oli Beiserin mukaan absoluuttisen idealismin keskeinen periaate. Tämän identtisyuden osoittaminen oli myös Snellmanin tehtävä *Persoonallisuuden ideassa*.

358 SA II 1992, 289 (KT 3 2001, 163).

359 SA II 1992, 254, 270 (KT 3 2001, 123, 141). Juhani Pietarinen toteaa persoonallisuuden olevan Snellmanille tietoteoreettinen ja eettinen kategoria. Se on persoonan tietoisuutta perusluonteestaan ihmisenä, sekä halua sen toteuttamiseen. Pietarinen 1984, 166.

muotoilua. Mitään inhimillisen tiedon ja tahdon ulkopuolella olevaa historiallista toimijaa ei Snellmanin filosofiassa ole.<sup>360</sup> Olen Mannisen kanssa samaa mieltä – tämä on Snellmanin historianteoreettinen kanta.<sup>361</sup> *Persoonallisuuden idean* käsittelyä lukuun ottamatta Snellman ei itse asiassa kovin paljon käytä ilmausta maailmanhenki tai absoluutti. Huomattavasti keskeisempi käsite hänelle on kansallishenki. Historian liike tapahtuu Snellmanilla nimenomaan kansallisella tasolla. Oman kulttuurinsa kehittämisen myötä kansakunnat kuitenkin ovat osallisia myös yleiseen inhimilliseen sivistykseen, sen kehittymiseen.<sup>362</sup>

Snellman käytti termiä henki myös huomattavasti käytännönläheisimmissä yhteyksissä. Hän kirjoitti esimerkiksi aikakauden hengestä, jolla tarkoitti tietylle aikakaudelle ominaista ajattelutapaa.<sup>363</sup> ”Henki” sinänsä ei ole Snellmanille mikään toimija vaan toimijoita ovat ihmiset. Tässä Snellman ei oikeastaan poikkea Hegelistä, sillä myös Hegel-tutkijat ovat kuvanneet hegeliläistä hengen käsitettä tietyn kansan, aikakauden tai kulttuurimuodon yleisenä karaktäärinä.<sup>364</sup> Hengen käsite nousee esille myös useiden ranskalaisajattelijoiden teksteissä. Usein mainittu varhainen esimerkki on Montesquieu, joka teoksessaan *De l'esprit des lois* (1748) pyrki selittämään lakeja ja sosiaalisia instituutioita erilaisten historiallisten ja kulttuuristen tekijöiden tuloksina.<sup>365</sup> Teoksessa Montesquieu käytti termejä yleinen henki (*esprit général*) ja kansan yleinen henki (*esprit général de la nation*). Montesquieun teoksessaan tekemä yleisen hengen määrittely on varsin lyhyt. Hän toteaa useiden seikkojen, kuten ilmaston, uskonnon, hallinnon ja tapojen määräävän tai ohjaavan (*gouverner*) ihmistä. Yleinen henki syntyy näiden tekijöiden seurauksena.<sup>366</sup> Tämä sinänsä yksinkertainen ajatus on Montesquieun jälkeen saanut useita tulkintoja ja määritettelyjä.

Snellmanin yhteisöllisyyttä korostavasta ihmiskäsityksestä seuraa, ettei ihmistä ole hänen mukaansa mielekästä tarkastella irrallisena yksilönä, häntä ei voi ikään kuin eristää ympäröivästä maailmasta. Yksilö kasvaa ja toimii aina yhteisössä, hänen toimintansa on yhteisöstä riippuvaista, siitä käsin määritettyä. Snellman kirjoittaa: ”Ihminen kuuluu omaan aikaansa, omaan kansaansa. Se minkä hän tietää todeksi, minkä hän tekee oikein, on ajan hengen substantiaalista tietämistä, hänen kansansa olemassa olevaa siveellisyyttä

360 Mannisen kommentaari SA-sarjan osassa II, ks. Manninen 1992, 679. Myös Manninen 2006a, 87–88.

361 Tästä huolimatta Snellman ajoittain viittaa muissa kirjoituksissaan esimerkiksi kaitselmukseen tavalla, jonka voi käsittää maailmaan vaikuttavaksi, inhimillisen todellisuuden ulkopuoliseksi, voimaksi. Ks. käsittely luvussa 4 osuudessa ”Napoleonin varjo”.

362 Ks. esim. ”Finsk-svensk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima* 2.5.1844) SA IV 1994, 185 (KT 6 2002, 288–289).

363 Termi vastaa sen yleisempää eurooppalaista käyttötapaa tietylle aikakaudelle ominaisena henkenä, joka ilmaisee ko. aikakauden intellektuaalista, poliittista ja sosiaalista tilaa tai erityislaatua. Ks. Esim. Rothenreich 1973b, 535–536.

364 Ks. Avineri 1996, 121–122; Houlgate 2005, 10–11. Saksalaisella kielialueella aikakauden hengen käsitettä pohti ja kehittäi myös esimerkiksi Wilhelm von Humboldt. Beiser 2011a, 190–195.

365 Ks. Bok 2010.

366 Montesquieu 1748 (19. kirja, 4. kappale), 97. Montesquieun käsitteestä, ks. myös Rothenreich 1973a, 491.

yleisen tahdon ilmauksena.”<sup>367</sup> Nykykielellä ilmaistuna tämä tarkoittaa ihmisen määrittelymistä sosiaaliseksi ja kulttuuriseksi olennoksi.

### *Tradition merkitys ja yksilön valinnat*

Ihminen ei kannata ajatonta ihmisyyden ideaa myötäsyntyisesti mukanaan vaan tulee ihmiseksi ympäristön vaikutuksen ja kasvatuksen kautta. Tämä Snellmanin perusnäkemys ilmenee voimakkaasti hänen sivistyskäsityksessään. Ihmisen koko elinympäristö, lapsuudessa saatu hoiva ja vanhempien kasvatusta, kouluopetus, uskonto tai yhteiskunnan toimintatavat kuuluvat kaikki osaksi sitä muovaavaa traditiota, johon ihminen kasvaa ja josta hän imee ainekset omaan ajatteluunsa – ja omaan sivistykseensä. Tradition, menneiden sukupolvien työn ja tiedon vastaanottaminen ja sen merkityksen ymmärtäminen muodostavatkin Snellmanin ajattelussa sivistysprosessin keskeisen sisällön.

Akateemista vapautta koskevassa luentokäsikirjoituksessaan (1837) Snellman käsitteli pitkään kysymystä perinteen ja uutta luovan toiminnan suhteesta. Kirjoituksessa hän totesi, ettei ihmistä voi käsittää muuten, kuin ”suhteessa annettuun traditioon ja vallitsevaan oikeustilaan, yhteiskuntaan ja valtioon”. Yhteiskunnan huolenpito yksilön kasvatuksesta on tämän subjektiksi tuleminen ehto. Tietäminen ja siveellisyys edellyttävät Snellmanin mukaan myös sitä, että subjekti on *oivaltanut* riippuvuutensa ”kasvatuksesta ja sivistyksestä (traditio) ja siten minänsä välttämättömästä yhteydestä yhteiskuntaan”.<sup>368</sup> Tässä yhteydessä Snellman rinnastaa eksplisiittisesti sivistyksen ja tradition. Mitä Snellman tarkoitti traditiolla?

Vuoden 1837 luentokäsikirjoituksessa Snellman määritteli tradition tiedon annetuksi sisällöksi, jota hän kutsui myös muistitiedoksi (*minnesvetande*). Samassa yhteydessä Snellman kirjoitti traditiosta myös prosessina, tietojen moninaisuutena, jota ei pidä käsittää joidenkin tekijöiden summaksi, vaan ”päättymättömäksi sarjaksi”.<sup>369</sup> Traditio on siis menneiden sukupolvien saavuttamaa tietoa tai tietoa menneestä. Lähes kaksikymmentä vuotta edellä mainitun käsikirjoituksen laatimisen jälkeen, vuonna 1856 Snellman avasi professorikautensa pitämällä luentosarjan akateemisesta opiskelusta. Luennoillaan hän käsitteli osittain samoja kysymyksiä, joita hän ei ollut saanut lausua julki vuonna 1837. Luentojen keskeinen aihe oli yksilön suhde perinteeseen, traditioon, historiaan. Luennoilla Snellman puhui ihmiskunnan vuosituhansien aikana saavuttamasta tiedosta:

Tämä tietäminen luovutetaan sukupolvelta toiselle kaikilla sivistyksen teillä, vanhempien hoivaamisen myötä, kouluopetuksessa, kirkon opissa, yleisessä yhteiselämässä, ihmisen kek-

367 SA II 1992, 333 (KT 3 2001, 215).

368 SA I 1992, 620 (KT 1 2000, 350).

369 SA I 1992, 615, 618 (KT 1 2000, 345, 348–349).

seliäisyyden ja uutteruuden aikaansaannoksia katsellessa, yhteiskunnan instituutioihin tutustuttaessa ja lopulta kirjallisuuden alati kasvavan rikkauden välityksellä.<sup>370</sup>

Snellmanin mainitsemat sivistyksen tiet osoittavat jälleen sen, miten hän käyttää termiä ”sivistys” viittaamaan erilaisiin ihmisen sosiaalisuuden muotoihin. Nämä muodot tai tekijät ovat historiallisia, muuttuvia, prosessi jota Snellman kutsuu myös traditioksi. Snellmanin mainitsemat sivistyksen tiet voidaan käsittää kulttuurina tai myös sivilisaationa, kun termeillä viitataan ihmisen aikaansaannoksiin tai ihmisten väliseen kanssakäymiseen. Samoin Snellmanin tradition käsite menneisyyden ihmisten tietoina, taitoina ja käsityksinä voidaan ymmärtää kulttuurisuudeksi. Snellmanin tradition käsitettä ovaat aiemmin ansiokkaasti käsitelleet esimerkiksi Jarmo Toiskallio ja Kari Väyrynen, mutta kumpikaan ei korosta tradition käsitteen läheistä yhteyttä kulttuuriin.<sup>371</sup>

Tradition merkityksen korostaminen ei Snellmanilla tarkoita perinteen passiivista vastaanottamista. Akateemisen opiskelun luonnetta käsittelevissä luentokäsikirjoituksissaan Snellman painotti toistuvasti, miten traditioon on suhtauduttava luovasti ja ajatuksella, omaa arviointikykyä käyttäen ja perinnettä uudistaen.<sup>372</sup> Väitöskirjassaan (1836) *Mietteitä Leibnizin opin historiallisesta merkityksestä* Snellman kirjoittaa: ”Jokainen aikakausi nojaa aikaisempien aikojen sivistykseen.” Myöhemmin Snellman toteaa myös: ” – – jokaisen aikakauden sivistys on sitä, että yhä enemmän selitetään sitä, minkä aikaisemmat polvet ovat jättäneet jälkeensä. Lopulta ei enää kysytä mitä kirjoittaja on tarkoittanut niillä ja niillä sanoillaan, vaan millä tavalla meidän pitäisi ymmärtää kirjoittajan sanat.”<sup>373</sup> Sivistys ilmenee tässä sitaatissa rikastuvana prosessina, jossa jälkipolvet ottavat haltuun ja uudelleen tulkitsevat menneisyyden tiedon. Tämä Snellmanin näkemys oli säilynyt ennallaan hänen opettaessaan vuonna 1856, että jokainen uusi sukupolvi antaa menneisyydelle, traditiolle uuden merkityksen. ”Järjellisesti ajatteleva yksilö ei vain kannata traditiota vaan sen järjellisen yhteyden selvittämisen kautta antaa sille jonkin uuden olemassaolon – saavuttaa tämän selvittelyn kautta lujan vakaumuksen, mutta vakaumuksensa kautta tarjoaa tämän tradition uudelle sukupolvelle myös uudessa muodossa.”<sup>374</sup>

Snellmanin traditiokäsityksessä korostuu yksilön aktiivisuus: perinne otetaan vastaan ajatuksella, ja se tarjotaan seuraaville sukupolville uudessa muodossa, rikastuneena. Traditio on Snellmanin mukaan dynaaminen ja tulevaisuuteen suuntautuva historiallinen ta-

370 Detta vetande nu öfverlemnas från slägte till slägte på alla bildningens vägar, genom föraldravärd, genom skolunvedvisning, genom kyrkans lära, genom den allmänna sammanlefnaden, genom åskådning af menskliga uppfinningens och flitens verk och bekantskap med samhällsinstitutionerna, och äntligen genom litteraturens jemmt vexande rikedom. SA VII 1996, 564 (KT 13 2003, 344).

371 Ks. Toiskallio 1981; Väyrynen 1984; Väyrynen 1992, 138–147.

372 Ks. esim. SA I 1992, 617–620 (KT 1 2000, 348–351); SA VII 1996, 564, 599, 638 ja passim (KT 13 2003, 344, 387, 435).

373 KT 1 2000, 199, 210. Koska alkukielinen väitöskirja on kirjoitettu latinaksi, viittaa ainoastaan kirjoituksen suomennettuun versioon.

374 Den förnuftigt tänkande individen icke blott uppbär traditionen, utan ger densamma genom utredandet af dess förnuftiga sammanhang en ny form af tillvaro – vinner i dess utredande en fast öfvertygelse, men gör den genom denna öfvertygelse till en ny form af tradition för ett kommande slägte. SA VII 1996, 638 (KT 13 2003, 435). Ks. myös esim. SA VII 1996, 634 (KT 13 2003, 429).

pahtuma. Sen voi ymmärtää sivistyskäsitteeseen sisältyvänä elementtinä tai (jälleen) yhtenä tapana ilmaista sitä, mistä sivistysprosessissa on kyse. Monin paikoin ”sivistys” ja ”traditio” näyttävät olevan Snellmanille synonyymisiä ilmaisuja. Kun Snellman käsittelee sitä, miten traditio on sisäistettävä, on tilanne analoginen sivistyksen sisäistämiseksi. Oikeastaan kyseessä on yksi ja sama asia. *Saiman* ensimmäisessä numerossa, tammikuussa 1844, Snellman kirjoitti tuoreille lukijoilleen: ”Yksilön tiedot ovat täysin tyhjän päällä eivätkä ansaitse tietämisen tai sivistyksen nimeä, jos ne eivät ole itsenäisesti hankittua, ajateltua ja yksilölliseksi kokonaisuudeksi muokattua tietoa.”<sup>375</sup> Snellmanin näkemyksen sivistysprosessin yleisestä luonteesta voikin kiteyttää seuraavasti: se on tradition – menneisyyden tietämyksen tai kulttuuriperinnön – omaksumista, tulkitsemista ja uudistamista.<sup>376</sup>

Väyrynen on omissa tutkimuksissaan nostanut esille Snellmanin tradition käsitteen poikkeamisen Hegelin vastaavasta käsitteestä. Väyrysen mukaan Hegelin tradition käsitteeseen ei kuulu samankaltainen dynaamisuus ja tulevaisuuteen suuntautuneisuus kuin Snellmanin tapaan kirjoittaa traditiosta. Väyrynen rinnastaakin Snellmanin tradition käsitteen Herderin tapaan antaa traditiolle keskeinen merkitys yleisessä sivistysprosessissa. Kuten Snellman, myös Herder korosti yksilöiden aktiivista roolia tradition eteenpäin viemisessä.<sup>377</sup> Tämän huomion valossa vaikuttaa ristiriitaiselta, että Väyrynen toisaalta toteaa Snellmanin sivistyskäsitteen poikkeavan herderiläisestä orgaanisen kasvun ajatuksesta.<sup>378</sup> Käsitteäkseni Herderin tradition käsite nimenomaan osoittaa, ettei sivistysprosessi hänelläkään ole tulkittavissa automaattisena kasvuna, vaan se sisältää olennaisena osana yksilöiden aktiivisuuden ja tietoisien toiminnan osuuden.<sup>379</sup>

Käsitteellistämässään Snellman teki erottelun tradition ohjaamaan muistamiseen perustuvaan tietoon tai muistitietoon (*minnesvetande*), tästä riippumattomaan vapaaseen tietämiseen sekä näiden synteisiin. Yksilön aktiivisen tai tietoisien toiminnan edellytykset, todellinen tieto ja vakaumus edellyttivät Snellmanin mukaan tradition ja luovan tietämisen yhteensulautumista. Annetun muistitiedon vastakohtana luova tietäminen on autonomista, vapaata ja riippumatonta. Sen ehtona on, että subjektin tulee kaikesta traditionaalisesta tietämisestä (*traditionellt vetande*) ja annetusta tiedosta riippumattomana lähteä vain itsensä.<sup>380</sup> Tämän riippumattomuuden taustalla on kuitenkin tietoisuus traditiosta: ”Ihminen voi [sitien] käsitellä minänsä ajattelevana ja tahtovana minänä vain sen kautta, että hän on muistitietona omaksunut tradition eli traditioon nojaavan tietämyksen totuudesta ja oikeasta.”<sup>381</sup> Luova tietäminen ei merkitse traditiosta irrottautumista, sillä ” – – ratkaisut to-

375 – – den enskildes kunskap saknar all rot och hållning, icke förtjenar vetandes och bildningens namn, om den icke är sjelfständigt uppfattad, genomtänkt och förarbetad till ett individueli helt – –. SA IV 1994, 4 (KT 6 2002, 29).

376 Tradition merkityksestä snellmanilaisessa sivistysprosessissa, ks. esim. Väyrynen 1984, 181–182.

377 Väyrynen 1992, 145–146.

378 Väyrynen 1992, 148.

379 Herderin osalta ks. Barnard 1965, 130–131. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista mennä yksityiskohtiin Herderin ”oikeasta” tulkitsemisesta.

380 SA I 1992, 616–617 (KT 1 2000, 346–347).

381 Menniskan kan därför fatta sitt Jag, såsom tänkande och viljande, endast derigenom att hon i sitt inre upptagit tradition, det traditionella Vetandet om Sanning och Rätt, såsom Minnesvetande. SA I 1992, 618 (KT 1 2000, 348).

desta ja oikeasta on aina sidottu johonkin vastaanotettuun, traditioon nojaavaan tietoon.”<sup>382</sup> Snellmanin erottelu eri tiedon lajeihin muistuttaa Fichten jaottelua historialliseen, filosofiseen ja filosofis-historialliseen tietoon; todellinen oppineisuus perustui Fichten mukaan näiden yhdistämiseen.<sup>383</sup> Tätä yhtäläisyyttä ei ole erityisemmin korostettu Snellman-tutkimuksessa. Juha Manninen on kylläkin viitannut Snellmanin näkemysten yhteydestä Schellingin samankaltaisiin huomioihin, joissa tämä oli painottanut todellista tietämistä vakauksena, ei ainoastaan ulkokohtaisena perinteen vastaanottamisena.<sup>384</sup>

Ihminen on siis aina sidottu tiettyyn kulttuuriin ja sen traditioihin. Missä sitten on yksilön vapaus vai onko sitä? Snellmanin vapauskäsitys on kaukana individualistisesta tavasta käsittää vapaus negatiivisesti yksilöä rajoittavan ulkoisen pakon poissaolona. Yksilön vapaus tarkoittaakin Snellmanille *sisäistä* vapautta, ei muodollista ulkoista vapautta, mikä tarkoittaisi vain kulloistenkin halujen ja mieltymysten rajoittamatonta toteuttamista. Se tarkoittaa myös tietoista toimintaa yleisempien pyrkimysten hyväksi. Käsitellessään yksilöllisen ja yleisen suhdetta *Persoonallisuuden ideassa* Snellman kirjoittaa, että ihmisen ainoa keino minuutensa tai yksilöllisyytensä pelastamiseksi on siitä luopuminen ja sen uudelleen löytäminen ”järjellisen hengen yleisessä prosessissa”.<sup>385</sup> Tuija Pulkkinen on Snellmanin valtio- ja moraalifilosofian yhteydessä korostanut Snellmanin tapaa käsittää yksilö kulttuurinsa luomukseksi. Moraalinen subjekti suhtautuu omaan kulttuuriinsa kuitenkin luovasti, sitä uudistaen.<sup>386</sup> Tässä mielessä hän ei ole täysin tahdoton suhteessa kulttuuriinsa. Vuoden 1837 luentokäsikirjoituksessa Snellman esittää, miten traditio ja luova tietäminen kietoutuvat yhteen, erikseen ne ovat kummatkin yksipuolisia. Totuudellinen tieto sisältääkin molemmat momentit, ”se on subjektin vapaa tuote (Itsetietoisuus) mutta samalla annettua muistitietoa (traditio)”. Tietäminen on se prosessi, jossa muistitiedosta siirrytään subjektin vapaaseen tuotteeseen, ts. itsetietoisuuteen, joka sekin sisältää tradition. ”Ainoastaan tässä itsetietoisuuden ja tradition, vapauden ja välttämättömyyden yhteydessä ihminen on järjellinen ja siveellinen.”<sup>387</sup> Snellmanin sivistyskäsitys ja ja siihen sisältyvä tradition käsite sisältävät ajatuksen yksilön omaehtoisesta, kulttuuriaan uudistavasta toiminnasta.

Vaikka Snellmanin sivistyskäsitettä ja siihen liittyvää yksilön yhteisöllisyyttä ja toimintavapautta on usein tarkasteltu suhteessa hegeliläisyyteen, on saksalaisessa sivistysideaalissa useita varsin yleisiä piirteitä, joiden vuoksi Snellmaninkaan näkemyksiä ei tulisi suhteuttaa ainoastaan Hegeliin. Aiemmin olen viitannut saksalaisen uushumanistisen sivistysidean ja tengströmiläis-snellmanilaisten näkemysten yhtäläisyyksiin. *Bildung*-ideaali oli keskeinen myös romantiikan teoreetikoille ja tässä mielessä Snellmania ei voi asettaa täysin vastak-

382 SA I 1992, 618 (KT 1 2000, 348). *Läran om staten*-teoksessa Snellman toteaa hyvin samansisältöisesti (tosin eri sanoja käyttäen), että jokainen yksilö on sidottu paitsi aikansa sivistykseen, myös oman kansakuntansa tietämykseen ja tapoihin. SA III 1993, 306 (KT 5 2001, 41).

383 Ks. Fichte 1794 (1971), 326–328. Luentosarjasta on myös suomennettu lyhyt osuus, jossa Fichte viittaa näihin tiedon lajeihin, ks. Fichte 1794 (1990), 46.

384 Manninen 1990, 251–252.

385 SA II 1992, 254 (KT 3 2001, 123). Eettisesti toimiva subjekti ryhtyy omasta vapaasta halustaan toimimaan kansallishengen hyväksi. Karkama 1999a, 145–146; Pietarinen 1984, 166.

386 Pulkkinen 1989, 12, 27–31, 61–65. Myös Jalava 2005, 181.

387 Endast i denna Enhet af Sjelfmedvetande och Tradition, frihet och nödvändighet, är menniskan förnuftig och sedlig. SA I 1992, 619 (KT 1 2000, 350).

kain romanttisen filosofian kanssa. Frederick Beiser on korostanut varhaisromantikkojen *Bildung*-käsitteeseen liittyvää holismia ja yksilöllisyyden ajatusta. Tämän näkemyksen mukaan sivistys on ymmärrettävissä kokonaisvaltaisena kehitysprosessina, jonka päämäärä on tulevaisuudessa (yhteisöllisyys, joka on toteutettavissa tulevaisuuden valtiossa). Tästä huolimatta sivistys kumpuaa aina yksilölliseltä tasolta, vapaan yksilön valinnoista.<sup>388</sup> Näkemys ei yleisellä tasolla vaikuta mitenkään vastakkaiselta Snellmanin tavalle kirjoittaa sivistyksen sisällöstä. On tosin todettava, että romantikkojen, kuten Schlegelin tai Schleiermacherin, tapa korostaa yksilön persoonallisuutta ja suvereenisuutta yleisiin arvoihin nähden on vierasta Snellmanille. Tämä yksilöllisyyden korostus ei romantikoilla kuitenkaan tarkoittanut ihmisen yhteisöllisyyden kiistämistä, päinvastoin yksilönkin korkein sivistys saattoi heidän mukaansa toteutua vain valtiossa. Ilman sosiaalistamista ihmisyksilö ei ole eläintä kummempi otus. Tässä mielessä yhteisö oli siis myös romantikoille ensisijainen yksilöön nähden.<sup>389</sup>

Romantiikkaan liitetty tunteen korostaminen näyttäisi erottavan Snellmanin selkeästi romantiikan teoreetikoista. Romantikkojen tapa korostaa tunteen ja tuntemusten merkitystä yksilön kasvamisessa oli vieras Snellmanille, sillä hän rajasi sivistykseen kasvamisen lähinnä järjellisen harkinnan kehittymisen alueelle.<sup>390</sup> Järki ja tunne eivät kuitenkaan sulje toisiaan pois myöskään Snellmanilla. Vuosina 1860 Snellman kävi polemiikkia *Litteraturblad*-lehdessä yliopiston rehtorina toimineen A. E. Arppen kansallisuusnäkemystä vastaan. Snellman tulkitsi Arppen haluavan hillitä suomalaismielisen nuorison kansallisuusinnostusta.<sup>391</sup> Snellman tarttui Arppen lauseeseen ”entusiasmen är ofta en täckmantel för råhet och brist på verklig bildning”, ja nosti sen oman kirjoituksensa otsikoksi. Innostus tai tunne ei Snellmanin mukaan ole todellisen sivistyksen vastakohta. Snellman esittää päinvastoin, että aito tunne osuu oikeaan tai erehtyy siinä missä älykkyyskin, sillä erotuksella, että ensin mainittuun kuuluu jalo tavoite – pelkälle älykkyydelle sen sijaan tavoitteen laatu on yhdentekevä. Moraalinen tunne käyttää älykkyyttä hyväkseen mutta nimenomaan tässä järjestyksessä; älykkyydellä on vain välineellinen arvo suhteessa tunteeseen. Esimerkiksi Snellman nostaa Runebergin Sven Dufvan, joka ei ollut varustettu suurilla älyn lahjoilla mutta joka silti tiesi, miten toimia oikein. Sen kertoi hänen sydämensä.<sup>392</sup>

### *Sivistyksen sukupuolittuneisuus ja hierarkkisuus*

Vaikka Snellman kirjoitti sivistyksestä kaikkia ihmisiä koskevana toiminnan tavoitteena, on hänen sivistyskäsitteensä sukupuolittunut. Aktiivisesta ja uudistavasta toiminnasta kirjoittaessaan Snellman kirjoitti omasta sukupuolestaan, jonka näki jo lähtökohtaisesti eroavan

388 Ks. Beiser 2006, 25–33.

389 Beiser 2006, 36–39.

390 Romantikkojen osalta, ks. Beiser 2006, 27.

391 Ks. Landgrenin SA-kommentit nro 36, 46, 52 (SA IX), Landgren 1997, 888–889, 897–898, 902. Arppe oli käsitellyt kansallisuuskysymystä vuonna 1859 yliopiston avajaispuheessaan, joka myös julkaistiin.

392 Ks. Snellmanin kirjoitukset ”Entusiasmen är ofta en täckmantel för råhet och brist på verklig bildning.” (*Litteraturblad* 11/1859); ”Inhensk litteratur.” (1/1860); ”Entusiasmen och Bildningen.” (*Lit-*

naissukupuolesta. Pertti Karkama ja Marja Jalava ovat tutkimuksissaan huomauttaneet, ettei naisella Snellmanin mukaan jo olemuksensa vuoksi ollut edellytyksiä omaehtoiseen julkiseen toimintaan. Naisen tehtävänä oli elää miestään, avioliittoa ja perhettä varten, ja vain miehensä kautta hän saattoi välillisesti osallistua ihmiskunnan korkeampiin pyrintöihin.<sup>393</sup> Snellmanin näkemykset näyttäisivät sulkevan naiset sivistysprosessin ulkopuolelle, korkeintaan sen passiivisiksi tarkkailijoiksi. Omasta mielestään Snellman ei kuitenkaan polkenut naisen ihmisoikeuksia vaan päinvastoin edisti niitä. Lehtikirjoituksissaan hän painotti usein naisen tehtävän tärkeyttä vaimona, äitinä ja ”kodin ruhtinattarena”.<sup>394</sup> Snellmanin naiskäsitys nivoutuu voimakkaasti hänen perhekäsitykseensä ja ajatukseen naisen perheen yhtenäisyyttä vahvistavista ominaisuuksista.<sup>395</sup>

Kodin tärkeän kasvatustehtävän kautta naisen merkitys perinteen jatkumisessa ja sivistyksen välittymisessä oli hänen mielestään olennainen. Tämän vuoksi myöskään tyttöjen tai poikien koulutuksessa ei hänen mukaansa tulisi ”humanistisella alueella” olla eroja. Tyttökoulujen uudistamisen kautta myös tyttöjen ”rakkaus tietoon ja sivistykseen” olisi herätettävä.<sup>396</sup> Tästä huolimatta Snellmanin ”todelliseen sivistykseen” liittämät vaatimukset, kuten kriittisyys ja uutta luova ajattelu, koskivat vain miesten toimintaa. Naisen rooli oli tässä suhteessa miehen aktiivista toimintaa tukevaa ja perinteitä vaalivaa eikä siihen kuulunut miehistä toimintaa luonnehtiva uudistusmielisyys.

Snellmanin ja tämän edeltäjien sivistysidealiin liittyy myös piirteitä, jotka näyttäivät rajaavan sen koulutetun väestönsä yksinoikeudeksi. Tengström totesi, ettei älyllinen sivistys voi kuulua koko kansalle, vaan ainoastaan ylimmille ja sivistyneemmille säädyille, joiden välityksellä kulttuuri voi levitä kansaan. Yhteiskunnallisten uudistusten on saatava alkunsa ylhäältä käsin.<sup>397</sup> Luennoidessaan sivistyksen sisäistämisestä ja aktiivisesta toiminnasta myös Snellman kohdisti sanansa akateemiselle nuorisolle. Vuoden 1837 luentokäsikirjoituksessa Snellman kirjoitti, että yliopistosta valmistuminen on se ajankohta, jolloin yksilön voi katsoa sisäistäneen sivistyksen tai siveellisen toiminnan edellytykset. Tarkoittaako tämä sitä, että ne joilla ei samaa koulutustaustaa, eivät voi saavuttaa todellista sivistystä ja täten tulla yhteiskunnallisen toiminnan piiriin? Käsikirjoituksen lopussa Snellman viittaa asiaan epäsuorasti. Hän ottaa esille kysymyksen siitä eikö akateeminen vapaus ole jokaisen ihmisen oikeus. Snellman vastaa omaan kysymykseensä. Ensinnäkin, ylioppilaalla ei ole oikeutta luopua tutkimasta, mitä akateeminen vapaus, totuus ja oikeus ovat. Tämä sama oikeus on monilla ihmisillä, jotka eivät tiedä mitään yliopistosta tai tieteestä. He toimivat oman elinympäristönsä, esimerkiksi kylänsä tai ammattikuntansa, puitteissa ihmiskunnan hyväk-

*teraturblad* 3/1860) SA IX 1997, 181–185, 243–246, 272–281 (KT 16 2004, 167–172, 248–252, 413–426).

393 Karkama 1989, 33–34; Jalava 2005, erit. 183–186.

394 Esim. SA VI 1996, 497 (KT 11 2003, 500); SA VIII 1996, 252–255 (KT 15 2003, 212–216).

395 Perheen keskeisenä tehtävänä oli siveellisten kansalaisten kasvattaminen, kuten Kai Häggman on todennut. Häggmanin mukaan Snellmanin esittämät näkemykset olivat tuttuja jo pedagogi A. A. Laurellin varhaisemmista kirjoituksista. Häggman osoittaa myös, miten Snellmanin ja monen muun suomalaisoppineen näkemykset suhteutuvat laajempaan eurooppalaiseen keskusteluun, jonka muokkaa-olivat esimerkiksi Fichte ja Hegel – varhaisempaa Rousseautta unohtamatta. Ks. Häggman 1994, 172–182.

396 SA IV 1994, 42–48 (KT 6 2002, 73–79).

397 Tengström 1817/18, 103–104 (suom. 334–335).

si, mutta ovat ”muutoin täysin auktoriteettien varassa”. Toiseksi: yliopisto-opiskelijalla on oikeus koetella ja arvioida sitä, mistä ihmisten enemmistö ei tiedä mitään. Hänellä on näin ollen oikeuksia ja velvollisuuksia, jotka kuuluvat vain hänelle.<sup>398</sup>

Koulu- ja yliopistokasvatuksen ero on Snellmanin mukaan siinä, että koulussa yksilö kasvatetaan itsetietoisuuteen, ajattelevaksi subjektiksi. Yliopiston tehtävänä on puolestaan kasvattaa yksilö ”tietoon ja siveellisyyteen, itsetietoisuuden ja tradition sovittamiseen”.<sup>399</sup> Akateeminen vapaus on ilmaistavissa Snellmanin mukaan myös Raamatun sanoin: ”Kokeilkaa kaikkea ja valitkaa se mikä paras on.”<sup>400</sup> Snellmanin yliopistossa pitämien luentojen käsikirjoituksissa korostuu yliopiston tehtävä sivistyslaitoksena, joka ohjaa nuoria isänmaan toivoja korkeimman tiedon ja toiminnan äärelle. Yliopistossa mahdollisesti saavutettava oppillinen sivistys ei kuitenkaan hänen mukaansa takaa todellista sivistystä. Oppineisuus tai niin sanottu koulusivistys ovat vain yksi osa sivistystä ja sivistymistä. Sivistys ei ole Snellmanin mukaan sidottu koulutustasoon tai oppiarvoon: talonpoika voi olla sivistynyt ”seppelein laakeroidun oppineisuudenharjoittajan” ollessa vailla sivistystä.<sup>401</sup> Vuonna 1851 Snellman puhui Fredrik Ehrströmin muistotilaisuudessa humanisuudesta, ja rinnasti puhekonseptissaan humanisuuden sivistykseen. Humanisuus, totesi Snellman, ”voi olla yhtä totta talonpojan vähäisissä tiedoissa ja yksinkertaisessa ymmärryksessä kuin oppineen laajoissa tiedoissa ja ajatuksen terävyydessä. Se voi ilmetä yhtä hyvin kerjäläisen kuin hallitsijan tavassa toimia.” Snellman lisäsi huomion koskevan molempia sukupuolia.<sup>402</sup>

Esimerkkinä oppineisuudenharjoittajien, ja muiden itseään sivistyneitä pitävien, vääristyneestä tai puuttuvasta sivistyksestä mainittakoon Snellmanin kuvaus berliiniläisistä tämän Saksan matkan yhteydessä vuonna 1841. Kaupunki asukkaineen teki Snellmaniin kaikkea muuta kuin edullisen vaikutuksen. Matkakuvauksessaan Snellman arvosteli berliiniläisiä keinotekoisiksi, jotka kyllä pyrkivät luomaan itsestään vaikutelman väkenä, joka on erityisen *gebildet* (sivistynyt). Snellman kuvaili kaupungissa muodissa olevaa ”kaunosieluisuuden”, ”herkkyuden” ja ”harmonisen sivistyksen” arvostusta, joka hänen mielestään ilmensi lähinnä pinnallisuutta ja egoistista minä-keskeisyyttä.<sup>403</sup> Snellmanin kritiikki kohdistuu hyvin samoihin piirteisiin kuin Tengströmin esittämä ranskalaisen ”uuden kulttuurisysteemin” kritiikki pari vuosikymmentä aikaisemmin. Erotuksena on, ettei Snellman kohdistanut kritiikkiään sivilisoitumiseen sinänsä eikä ota esille sivilisaation käsitettä.

Snellmanin tekstejä voi lukea hegemonisena, elitistisenä ja maskuliinisena julistuksena, ihanteellisena yhtenäisyysutopiana, jolla ei hänen omana aikanaan tai myöhemmin ole ollut todellista pohjaa. Sivistyneitä yliopisto-opiskelijoita hän kehotti uutta luovaan toimintaan, mutta kansaa hän ei siihen villinnyt. Yleisen edun hyväksi työskenteleminen sisältää myös oletuksen siitä, että on olemassa jokin yhtenäinen kokonaisuus, kuten kansa, jolla on yhteisiä ja ristiriidattomia etuja. Snellmanin näkemyksiin sisältyy oletus – tai ennemminkin toive – yhtenäiskulttuurista. Jalava on tarkastellut kriittisesti tätä Snellmanin ajattelun

398 SA I 1992, 629–630 (KT 1 2000, 362).

399 SA I 1992, 620 (KT 1 2000, 351).

400 SA I 1992, 623 (KT 1 2000, 355).

401 SA V 1995, 456 (KT 9 2002, 439).

402 ”Om humanitets betydelse.” SA VII 1996, 483 (KT 12 2003, 275).

403 SA III 1993, 137–139 (KT 4 2001, 204–207).

piirrettä todeten sen perustuvan yksiarvoisuuden ja totaalisuuden vaatimukseen, jossa aktiivinen toimijuus sallitaan vain riittävän sivistyneille yhteisön edustajille, niille jotka ymmärtävät mitä ”yhteinen etu” tarkoittaa.<sup>404</sup> Myös Juha Siltala on tarkastellut Snellmanin sivistysajattelua kriittisesti. Hän liittää Snellmanin kollektiivisuutta korostavan filosofian osaksi suomalaisen kansallisuusajattelun ”uhrautumiseetosta”. Yksilöiden itsetoteutus tai onni painavat vaakakupissa vähän, kun on kyse kansallisesta sivistyksen projektista ja sen oletetusta yleistahdosta.<sup>405</sup>

Vuonna 1846 Snellman kirjoitti *Saiman* kirjallisuusliitteessä tiedon ja tieteen jakamisesta, valistuksen tai sivistyksen levittämisestä suurten joukkojen keskuuteen. Hän viittaa termiin puolisivistys (*halfbildning*) ja selittää, ettei termi viittaa tietojen vähäisyyteen vaan vääränlaiseen suhtautumiseen tietoa kohtaan. Puolisivistys tarkoittaakin sitä, ettei luota totuuden voimaan eikä rakasta tietoa riittävästi.<sup>406</sup> Snellman esittää tässä hyvin platonilaisen tiedon rakastamisen ihanteen. Hänelle se koskee periaatteessa kaikkia koulutustasosta tai yhteiskuntaluokasta riippumatta. Kirjoituksessaan Snellman kannattaa tieteen levittämistä, sen tulosten jakamista mahdollisimman laajalle yleisölle ilman rajoituksia:

Kukaan ajatteleva ihminen ei voi milloinkaan kieltää itseltään sitä, että kaikki yksilöllinen nokkeluus ja kaikki poliittinen laskelmointi on joutunut ja tulee aina joutumaan häpeään, jos se ryhtyy ohjalemaan tietämistä, rajoittamaan tutkimusta jonkin ennalta asetetun päämäärän mukaan, estämään aatteiden leviämistä tai mittaamaan valistusta toisten aikojen ja olosuhteiden, tai jonkin erityisen säädyn tai yhteiskuntaluokan kuviteltujen tarpeiden mukaan.<sup>407</sup>

Vuonna 1847 Snellman vertasi Ranskaankin ulottuneen Euroopan-matkansa innoittamana ranskalaista työväenluokan edustajaa suomalaisen talonpoikaan tai jopa sivistyneistöön ja totesi ensin mainitun luultavasti tuntevan Euroopan asioita jälkimmäisiä paremmin – ja lisäksi omaavan sivistyneisyyttä, jonka näki jo tämän ulkoasusta.<sup>408</sup> Aiemmin samana vuonna Snellman oli kirjoittanut *Litteraturbladissa* myös suurten joukkojen oikeudesta itsenäiseen ajatteluun.

Tuskinpa kukaan jalomielinen ihminen voikaan asiaa lähemmin harkittuaan väittää, että ihmisten suuret joukot ovat tuomittuja noudattamaan iankaikkisesti auktoriteettien ohjausta

404 Jalava 2005, esim. 174–175, 181–182.

405 Ks. Siltala 1999, 40–49.

406 ”Utländsk litteratur.” (*Kallavesi* 19.9.1846) SA V 1995, 285 (KT 9 2002, 255).

407 Ingen tänkande borde någonsin kunna för sig dölja, att all individens klokhet, alla politikens beräkningar kommit och evinnerligen skola komma på skam, då de företaga sig att styra vetandets lopp, att för det ena eller andra pretenderande ändamålet vilja bestämma forskningens gränser, hindra ideernas utbredande, utmäta upplysningen efter olika tiders och förhållandens, efter särskilda ständs och samhällklassers inbillade behov. SA V 1995, 285 (KT 9 2002, 255).

408 ”Tidningsrevy.” (*Litteraturblad* 11/1847) SA VI 1996, 20 (KT 10 2002, 277).

kykenemättä koskaan saavuttamaan edes sitä tasoa, jolla meidän aikamme sivistyneet tuntevat olevansa siitä vapaita.<sup>409</sup>

Snellmanin sivistyskäsitys on yksilön kannalta varsin vaativa ja nykylukijalle jopa ahdistava. Snellmanin viestiä on kuitenkin tulkittava sen omassa historiallisessa yhteydessään. Hän puhui ja kirjoitti ennen muuta kaltaisilleen, etuoikeutetussa yhteiskunnallisessa asemassa oleville ruotsinkielisen sivistyneistön edustajille ja vaati näitä ulottamaan katseensa omaa henkilökohtaista (seurapiiri)elämäänsä laajemmaksi, kohti suomenkielistä kansaa ja sen todellisuutta. Snellmanin näkemyksen mukaan sivistyksen leviäminen Suomessa edellytti ensi vaiheessa ruotsinkielisen yläluokan aktiivista toimintaa asian hyväksi. Vasta tämän etujoukon toiminnan myötä sivistys sen erilaisissa merkityksissään saattoi ulottua myös suomenkielisen enemmistön pariin. Mitään periaatteellista syytä kieltää omaehtoinen toimijuus kansalaisten enemmistöltä Snellmanilla ei ollut, mutta hänen mukaansa tämän toimijuuden edellytyksenä oli sivistyminen. Sivistys ei ollut Snellmanille oppineiston tai yläluokan yksinoikeus.

409 Knappt nog torde derföre någon ädelsinnad menniska vid närmare betänkande vidhålla, att mängden af menniskor skulle vara dömd att evigt ledas af auktoritetens band, utan att någonsin kunna uppnå ens den ståndpunkt, på hvilken vår tids bildade känna sig vara ifrån den befriade. "Tysk litteratur. Från sednare häften af 1846." (*Litteraturblad* 5/1847) SA V 1995, 530 (KT 10 2002, 135).

### 2.3. HISTORIAN VAPAUDESTA JA VÄLTÄMÄTTÖMYYDESTÄ

Snellmanin historiakäsitykselle on luonteenomaista sekä historiallisen moninaisuuden korostaminen että historian ykseyden etsiminen. Hänen ajatteluunsa sisältyy selkeitä historistisia piirteitä sekä toisaalta voimakas tarve etsiä kokonaisuudesta maailmalle, historialle ja ihmiselämälle. Snellman seurasi saksalaisen idealistisen, etenkin Schellingin ja Hegelin absoluuttiseksi idealismiksi kutsutun filosofian piirissä kehitettyä ajatusta olemisesta ja maailmasta hengen itsetietoisuuden ajallisena kehitysprosessina. Tämä on ilmeisen spekulatiivinen teoria maailmasta.<sup>410</sup> Miten teoria oli sovitettavissa havaintoihin reaali maailmasta? Snellman oli tietoinen ongelmallisuudesta, joka sisältyi teoriaan hengen historiallisesta kehitysprosessista. Miten hän ratkaisi tämän ongelman – vai löytyykö häneltä kysymykseen yksiselitteistä ratkaisua? Kokonaisuudessaan kysymys historian tarkoituksesta tulee tarkasteluun ensisijaisesti historianteoriana. Historianteoreetikot eivät aina ole kiinnittäneet suuremmin huomiota siihen, miten historiantutkimusta käytännössä tehdään; historianteoria ja historiankirjoitus ovat usein olleet, ja ovat ehkä vielä selkeämmin nykyään, kaksi lähes täysin eri asiaa. Snellman ei ollut historiantutkija mutta hyvin kiinnostunut historiasta ja historiankirjoituksesta. Tämän osoittavat hänen oma lukeneisuutensa, henkilökohtaisen kirjastonsa sisältö ja hänen lehtimiesuransa aikana kirjoittamat lukuiset arviot aikansa historiallisista teoksista.<sup>411</sup>

#### *Historismien suhteellisuus*

Historismiksi kutsuttu ajattelutapa liittyy uudenlaiseen käsitykseen historiasta: historiallisuuden ymmärtäminen johtaa sen toteamiseen, ettei ole yhtä mallia, jonka avulla eri aikakausia voisi tai tulisi tarkastella.<sup>412</sup> Frederick Beiser kirjoittaa tuoreessa saksalaista historismia käsittelevässä teoksessaan historismista intellektuaalisena vallankumouksena.<sup>413</sup> Peter Koslowskin mukaan historismissa on ensinnäkin kyse eri tiedonalojen historiallistamisesta, toiseksi diakronisten historian lakien etsimisestä, kolmanneksi eri aikojen ja paikkojen uniikin luonteen tunnustamisesta (näitä ei tule tarkastella vain suhteessa johonkin keskukseseen) sekä neljänneksi vahvasta empiristisestä otteesta.<sup>414</sup> Elias Palti näkee modernin historismin perustan siinä, että valistuksen perusajatus yleisestä ihmisen olemuksesta ja ihmiskunnan yhteisestä päämäärästä problematisoidaan.<sup>415</sup> Erilaisista varhaisen historismin määrittelyistä

410 Koslowski 2005b, 23–24.

411 Snellmanin kuoleman jälkeen hänen omaisuutensa myytiin, mukana kirjasto, josta on jäljellä kaksi kirjaluetteloa. Snellmanin kirjaston sisältöä tutkinut Marjatta Tarkoma on todennut historian muodostaneen laajan aihealueen Snellmanin kirjaston sisällöstä, Tarkoman kirjallisuudeksi määrittelemän aineiston jälkeen se oli suurin aihealue. Ks. Tarkoma 2003, 190, 192. Olen tehnyt itse saman havainnon perehtyessäni kahdesta kirjaluettelosta laajempaan, 843 nimekettä sisältävään huutokauppaluetteloon. Kansalliskirjasto. J. V. Snellmanin kokoelma.

412 Krogseth 1983, vi. Ks. myös Auerbach 2000 (1946), 472–473; Hamilton 1996, 2–3.

413 Beiser 2011a, 1.

414 Koslowski 2005a, 5.

415 Palti 1999, 324.

tai sen edustajista huolimatta Johann Gottfried Herderiä on pidetty historistisen ajattelun keskeisenä varhaisena muotoilijana; hänen kirjoituksissaan ilmenee vahva tietoisuus jokaisen kansallisen ja kulttuurisen muodostuman omaperäisestä ja uniikista ominaislaadusta.<sup>416</sup>

Historistinen ajatus eri aikakausien ja kulttuurien erityispiirteistä ja niiden ajallisuudesta johtaa näkemykseen, että kokemukset ja käsitykset ovat riippuvaisia erilaisista historiallisista tekijöistä: ympäristöstä, kulttuurisista tekijöistä, kielestä, perinteestä. Snellmanin näkemyksissä on historistisia piirteitä, vaikkei häntä voikaan pitää puhtaana historistina. Huomio ei ole uusi, sillä esimerkiksi Juha Manninen ja Marja Jalava ovat huomauttaneet Snellmanin maailmankatsomuksen olleen osittain historistinen.<sup>417</sup> Jokaisen ajan omintakeinen muoto ja panos nousevat Snellmanilla esille niin historian tulkittamista kuin sivistyksen luonnetta käsittelevissä kirjoituksissa. Jo Snellmanin ihmiskäsitys on vahvan historiallinen. Snellmanin mukaan ihminen on käsitettävä aina suhteessa traditioon, vallitsevaan oikeustilaan, yhteiskuntaan ja valtioon, siis suhteessa tiettyyn historialliseen tilanteeseen.<sup>418</sup> Snellman tiedosti, että eri aikakausilla, kansallisuuksilla ja kulttuurimuodoilla on erilainen ymmärrys maailmasta. Ajatus esiintyy jo vuonna 1836, kun hän Leibnizin opin historiallista merkitystä käsittelevässä väitöksessään totesi, että asioita arvioidaan eri aikoina eri tavoin, riippuen arvioitsijan oman ajan hengestä. Mittapuusta riippuen kaikkia asioita voidaan sanoa tärkeiksi.<sup>419</sup>

Vuonna 1844 Snellman kirjoitti *Saiman* kirjallisuusliitteessä hengen elämän jatkuvasta muutoksesta ja totuuden suhteellisuudesta: ”– on selvää, ettei totuutta koskaan voi vangita joihinkin lauseisiin”. Tietämistä ei voi erottaa kulloisistakin inhimillisistä olosuhteista, toteaa Snellman ja jatkaa:

– sanotaan esim., että kreikkalaisten uskonnollinen tieto oli väärää, tuomittavaa epäjumalienpalvontaa. Mutta kreikkalaisille se oli totuutta ja vieläpä niin todellista totuutta, että heidän koko olemisensä oli siitä riippuvaista. Se, joka valittaa, etteivät he tienneet sitä, mikä meidän aikanamme pätee totuutena, haluaa ahtaa koko ihmiskunnan olemisen yhteen ainoaan nykyhetkeen –<sup>420</sup>

Antiikin kreikkalaisilla ei ole voinut olla samanlaista tietoisuutta kuin 1800-luvun ihmisellä. Snellman jatkaa kysyen retorisesti, voiko suhteellinen, vain kunakin aikana pätevä totuus olla mikään totuus. Hän vastaa itse: ”– on kai myönnettävä, ettei kukaan voi tietää

416 Berlin 1980, 145; Palti 1999, 324; Beiser 2011a, 98–101.

417 Jalava 2005, 154. Jalava ei käsittele teemaa laajemmin ja Manninen tulee käsittelessään siihen tulokseen, ettei Hegelin tai Snellmanin filosofiaa voi pitää varsinaisesti historistisena, koska molempien näkemyksiin sisältyy ajatus yhtenäisestä ihmisyden kehityskertomuksesta. Manninen 1989, 36–38.

418 Ks. esim. luentokäsikirjoitus akateemisesta vapaudesta vuodelta 1837, SA I 1992, 620 (KT 1 2000, 350); *Läran om staten*, SA III 1993, 306 (KT 5 2001, 41).

419 Mietteitä Leibnizin opin historiallisesta merkityksestä 15.6.1836. KT 1 2000, 199.

420 Så säger man t. ex.: Grekelands religiösa vetande var osanning, förkastlig afgudadyrkan. Men för Grekerna hade det väl sanning, ja en så verklig sanning, att hela deras varande af detsamma var beroende. Den som benlagar, att de icke afvetat, hvad i vår tid gäller för sanning, han vill sammantränga hela mensklighetens varande i ett Nu – –. ”Filosofisk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima* 21.3.1844) SA IV 1994, 137 (KT 6 2002, 200).

toisen tietoisuudella eikä siten mikään aika voi tietää toisen ajan tietoisuudella.” Toisin päin käännettynä ”totuus ei tarvitse mitään aikaa ollakseen sitä mitä on”. Snellman päättää perustelunsa todeten, että ”Korkeimman Olennon maailmansuunnitelma on jokaisena ajankohtana yhtä tosi ja yhtä välttämätön”.<sup>421</sup> Palaan tähän ajatukseen myöhemmin käsillä olevassa alaluvussa.

Ihmiselämän muotojen moninaisuus oli Snellmanin mukaan historiallisen kehityksen välttämätön edellytys. *Läran om staten*-teoksessa (1842) hän totesi: ” – jokaisen kansakunnan omaperäinen kehitys merkitsee voittoa ihmiskunnalle”.<sup>422</sup> Vuonna 1845 hän kirjoitti *Saimassa* kansallisesta sivistyksestä muun muassa seuraavasti: ” – vain monien eri kansakuntien olemassaolo maan päällä pelastaa ihmiskunnan turmiolta. Jos ajatteleme sitä mahdollisuutta, että yksi kieli ja yksi sivistys hallitsisi koko maailmaa, niin tämän sivistyksen rappio koskisi yhteisesti koko ihmiskuntaa”.<sup>423</sup> Vuonna 1855 hän totesi *Litteraturbladissa*: ”ihmiskunnan sivistys edistyy vain siten, että monet eri kansallisuudet omaksuvat itseensä yhteisen sivistysperinnön ja kehittävät tätä siementä kukin omalla erityisellä tavallaan”.<sup>424</sup> Jälleen vuonna 1858 hän kirjoitti *Litteraturbladissa*: ” – ihmiskunta ei työskentele kohti päämääräänsä yhdellä tiellä vaan monenlaisilla urilla”.<sup>425</sup> Esimerkkejä on mahdollista esittää paljon. Snellmanin vaaliman sivistysidean mukaan sivistyskehitys historiallisena prosessina osittain pienensi eri kansallisuuksien eroja.<sup>426</sup> Tästä huolimatta moninaisuuden ajatus on voimakkaasti läsnä Snellmanin historiakäsityksessä.

Kulttuurista relativismia ja pluralismia on pidetty yhtenä Herderin historianfilosofian keskeisenä piirteenä.<sup>427</sup> Tämä relativismi tarkoittaa tietoisuutta jokaisen kansallisen ja kulttuurisen muodostuman omaperäisyydestä ja ainutkertaisuudesta. Herder selitti erilaisten inhimillisten toimien olevan tulosta kansojen omintakeisista historiallisista ominaispiirteistä.<sup>428</sup> Sekä varhaisemmissa kirjoituksissaan<sup>429</sup> että tunnetussa teoksessaan *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) Herder käytti paljon tilaa ja lukuisia esimerkkejä sen osoittamiseen, ettei ihmisellä ole muuttumatonta luontoa. Ihminen on aina käsitettävä suhteessa siihen aikaan ja paikkaan, jossa hän elää.<sup>430</sup> Herder arvosteli eten-

421 SA IV 1994, 137 (KT 6 2002, 201).

422 SA III 1993, 495 (KT 5 2001, 288–289).

423 – – endast tillvaron af flera särskilda nationer på jorden bevarar menniskosläget från förderfvet. Tänker man sig möjligheten, att ett språk, en bildning skulle herrska öfver hela jorden, så skulle äfven denna bildnings förfall vara för hela menniskosläget gemensam. ”Hvad national bildning är.” (*Saima* 2/1845) SA IV 1994, 415 (KT 7 2002, 281).

424 ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 2/1855) SA VII 1996, 56 (KT 12 2003, 358).

425 SA IX 1997, 35 (KT 15 2003, 364). Snellmanin painotus on tässä mielestäni varsin toinen kuin esim. Hegelillä, joka *Oikeusfilosofiassaan* (1821) esitti, miten maailmanhistoriassa vain yksi kansa voi kerrallaan olla hallitsevassa asemassa. Hegel 1821 (1994), 265–266.

426 Esim. Abstrakt rättslära. Höst terminen 1856. SA VII 1996, 674 (KT 14 2003, 46).

427 Berlin 1980, 174–175, 206. Ks. myös esim. Barnard 1965; Nisbet 1985.

428 Beiser 1993, 271–272; Berlin 1980, 145–149, 210–211 ja passim.

429 Ks. esim. Herderin varhaistuotantoon kuuluva esse vuodelta 1766, joka on julkaistu englanniksi nimellä *On the Change of Taste*. Kirjoituksen keskeisenä tarkoituksena on ihmiselämän moninaisuuden osoittaminen. Herder 2002b, 247–249 ja passim.

430 Esim. ”Ihmisen koko elämä on muutosta; kaikki hänen elämänvaiheensa ovat osoitus tästä ja niin on myös koko ihmiskunta jatkuvassa metamorfoosissa”. Alkukielinen versio: ”Der ganze Lebenslauf eines

kin varhaisemmassa tuotannossaan tiettyjä universaalihistoriaa puoltavia käsityksiä. Hänen mukaansa valistusfilosofien oletus, että ihmiskunta oli aina ja kaikkialla samanlainen ei voinut pitää paikkaansa.<sup>431</sup> Snellman viittasi samaan seikkaan esimerkiksi vuoden 1860 *Litteraturbladissa* todetessaan Rousseauin virheenä olleen uskon siihen, että ihmisyyden perustui kaikille samaan synnynnäiseen luontoon.<sup>432</sup> Vuonna 1845 hän totesi *Saimassa*, ettei yhden aikakauden tai kansan tietämystä ja ajattelutapaa tule asettaa yleiseksi normiksi, jonka mukaan muita olisi arvioitava.<sup>433</sup>

Ajatus jokaisen aikakauden erityisyydestä ja arvosta ei ole ollut vain Herderin kehittelemä näkemys. Ihmiselämän muotojen, siis kulttuurien, moninaisuuden olivat nostaneet esille aiemmin 1700-luvulla esimerkiksi Montesquieu ja Giambattista Vico.<sup>434</sup> Ajallisesti ja maantieteellisesti Snellmania läheisempi samankaltaisten ajatusten esittäjä oli esimerkiksi ruotsalainen filosofi ja historioitsija E. G. Geijer, jolle kansallinen erityisyys nivoutui tiiviisti yhteen universalistisen kehitysajatuksen kanssa.<sup>435</sup> Saksassa jokaisen aikakauden yksilöllisen luonteen havaitsemisen puolesta kirjoitti myös Leopold Ranke. Tätä yksilöllisyyden ajatusta on pidetty jopa Ranken historianäkemyksen keskeisimpänä teemana.<sup>436</sup> Moninaisuuden tai yksilöllisyyden korostaminen ei merkitse arvovapautta. Esimerkiksi Herderin vaalima ajatus jokaisen kansan pyrkimyksestä oman kulttuurinsa kehittämiseen sisälsi myös vaatimuksen siitä, että tämän kehityksen on oltava riippumattonta ja omaehtoista. Näin ollen tietyn kulttuurin arvostus on Herderillä suoraan verrannollinen sen riippumattomuuden tai omaperäisyyden asteeseen.<sup>437</sup> Kulttuurista moninaisuutta on käytetty myös perusteluna tietyn aikakauden tai maantieteellisen alueen paremmuudesta. Euroopan pluralistinen kulttuuripohja nähtiin 1700-luvulla varsin yleisesti kehittyneisyyden merkkinä suhteessa monoliittiseksi nähtyyn Aasiaan. Vertailuasetelma koski myös Euroopan sisäistä historiaa. Edward Gibbon esitti vaikutusvaltaisessa teoksessaan *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–89) Rooman valtakunnan tuhon syyksi sen suuruuden. Kreikkalaisten kaupunkivaltioiden keskinäinen kilpailuasetelma ruokki niiden luovuutta ja samalla ajoi eteenpäin niiden kehitystä, toisin kuin roomalainen imperiumimalli. Samankaltaisia

Menschen ist Verwandlung; alle seine Lebensalter sind Fabeln derselben und so ist das ganze Geschlecht in einer fortgehenden Metamorphose.” Herder 2002a (VII kirja; 1. luku), 228.

431 Herderin historismista ks. esim. Berlin 1980, 145; Palti 1999, 324. Herderin valistusfilosofien historiakäsitykseen kohdistamasta kritiikistä, ks. Forster 2002, xiv, xxv; myös Herder 2002b, 255. Herderin esittämästä universaalihistorian kritiikistä, ks. Leventhal 1990, 25–26, 30 ja passim.

432 ”Allmänt mensklig och nationel bildning.” (*Litteraturblad* 1/1860) SA IX 1997, 231 (KT 16 2004, 233).

433 ”Finnar och irokeser.” (*Saima* 2/1845) SA IV 1994, 415 (KT 7 2002, 281). Arvostellessaan vuonna 1856 ruotsalaisen N. Ignellin historiateosta Snellman huomautti, ettei intialaista tai kiinalaista kulttuuria tule arvostella eurooppalaisen mittapuun mukaan. ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856), SA VII 1996, 265. Aiheesta laajemmin osuudessa 3.2.

434 Esim. Berlin 1980, 147–150.

435 Hennigsson 1961, 118–119.

436 Berding 2005, 42, 44–45. Ennen Rankea hyvin samantyyppisiä ajatuksia historian partikulaarisuudesta oli esittänyt myös Wilhelm von Humboldt. Frederick Beiser esittääkin Humboldtin tässä suhteessa Ranken edeltäjänä. Ks. Beiser 2011a, 168–169.

437 Nisbet 1999, 82.

näkemyksiä esittivät myös esimerkiksi David Hume ja Immanuel Kant.<sup>438</sup> Suomessa Port-  
han esitti vastaavan perustelun korostamalla Kreikan pienten, vapaiden valtioiden merki-  
tystä kehityksen mahdollistajina.<sup>439</sup>

Moninaisuuden ajatus on Snellmanin koko sivistysidean keskeinen piirre. Hän ilmai-  
si näkemyksensä kirkkaasti jo 1830-luvun luentokäsikirjoituksessaan, jossa pohti sivistystä  
paitsi yksilön ominaisuutena myös historiallisena prosessina:

Emme[hän] voi ymmärtää sen paremmin ihmisen kuin ihmiskunnankaan tarkoitusta muu-  
toin kuin lähtemällä siitä, että jokainen sivistyksen aste itsessään on tuo tarkoitus. Jokaisella  
ajalla ja jokaisella kansalla on siten oma totuutensa ja oikeansa, mutta se on samalla totuutta  
ja oikeaa *κατ' ἐξοχήν*. On tarpeetonta sanoa, että jokaisen ajan sivistys on tosi vain omalle  
ajalleen, sillä kunkin ajan sivistys on olemassa vain omana aikanaan, tuona aikana elävissä ja  
vaikuttavissa yksilöissä. Sivistyksen tekeminen kunkin ajan ulkopuolella tai edessä olevaksi  
päämääräksi, jota siten ei koskaan saavuteta, on kaiken inhimillisyyden kieltämistä.<sup>440</sup>

Snellman piti kiinni näkemyksestä myös myöhemmissä kirjoituksissaan. Tästä huolimatta  
hänen historiakäsityksensä aukeaa yhtä lailla yhtenäisyyden ja kehitysajatuksen kautta.  
Pauli Kettunen on luonnehtinut eurooppalaisessa historiakäsityksessä 1700-luvulla tapah-  
tunutta muutosta kahden pääjuonteen, valistuksen ja historismin, kautta. Valistus ”pyr-  
ki vapauttamaan tulevaisuuden nykyisyydessä vaikuttavista menneisyyden painolasteista”,  
historismi sen sijaan halusi vapauttaa menneisyyden nykyisyydessä vaikuttavista tulevai-  
suuden odotuksista. Kettunen sijoittaa hegeliläisen ja Snellmanin historiakäsityksen näiden  
kahden pääjuonteen väliin.<sup>441</sup> Huomio on osuva, sillä Snellmanin näkemykset todellakin  
vaikuttavat sijoittuvan eräänlaiseen välimaastoon: hän ei ole puhdas historisti mutta osittain  
kuitenkin argumentoi historistisen näkemyksen puolesta. Sama koskee monia muitakin;  
esimerkiksi Geijeriä tai Rankea ei kumpaakaan voi luonnehtia puhtaaksi historistiksi, sillä  
molemmilla esiintyi myös ajatus historian tulkittamisesta yhtenäisenä prosessina – kuten

438 Hansson 2007, 111–116. Myös Herderille Rooman valtakunta oli esimerkki liian suuresta, epäter-  
veestä ja mekaanisesta valtiosta. Nisbet 1999, 87–88. Euroopan erityisasemasta myös Snellmanin his-  
toriakäsityksessä, ks. osuus 3.2.

439 Ks. Kajanto 2000, 274.

440 Ja vi kunna icke annorlunda inse hvarken menniskan eller mensklighetens bestämelse, än genom att  
antaga hvarje grad af bildning i sig utgöra denna bestämelse, d. Ä. Att hvarje tid, hvarje folk har sin  
Sanning, sin Rätt, men att denna också är Sanning och Rätt *κατ' ἐξοχήν*. Att säga hvarje tids bildning är  
endast för sin tid sann, är öfverflödigt, ty hvarje tids bildning finnes endast för sin tid, hos de individer,  
hvilka i denna tid lefva och verka. Och att göra bildningen till en aldrig uppnät ändamål, utom eller  
framom hvarje tidpunkts bildning, är att förneka all mensklighet. Den akademiska frihetens sanna  
natur och väsende. SA I 1992, 619 (KT 1 2000, 350).

441 Kettunen 2006, 150–151. Juha Manninen on huomauttanut, että Hegelin tai Snellmanin filosofia on  
historistista vain siinä mielessä, että he korostavat arvojen ja arvostelmien kulttuurisidonnaisuutta ja  
totuuksien historiallisuutta. Historismin keskeisenä ajatuksena on kuitenkin korostaa, että tämän rela-  
tivismin takia historiaa ei tule tarkastella yleisellä tasolla, eikä varsinkaan yhtenä kehityskertomuksena.  
Manninen 1989, 36–38.

myös aikaisemmin Herderillä.<sup>442</sup> 1800-luvun historiateoreetikkojen tai historiantutkijoiden keskuudesta on oikeastaan vaikeata löytää ketään, jolla ei olisi edes jossain määrin esiintynyt universalistisia pyrkimyksiä.

### *Ykseys moninaisuudessa*

Historistisista näkemyksistään huolimatta Snellman uskoi vakaasti ihmiskunnan, siis ihmis-hengen, historialliseen kehitykseen. Tämä oli koko hänen filosofisen ajattelunsa keskeinen periaate, ja se nousee kerta toisensa jälkeen esille erilaisissa ja eriaikaisissa kirjoituksissa. Hengen dialektinen kehitys kohti itsetietoisuutta ja vapautta – eikö tämä ole hegeliläisyyttä puhtaimmillaan? Historian tulkitseminen yhtenäiseksi, kehittyväksi prosessiksi on hegeliläisyyttä huomattavasti laajempi kysymys.<sup>443</sup> Eritellympi näkemys tästä kehityksestä hengen tai ihmisen täydellistymisprosessina ei sekään ole ainoastaan ”hegeliläinen”, jo *Bildung*-sanan teologinen merkitys viittaa omalta osaltaan kehitysajatukseen (tosin yksilön kohdalla) ja idealistisen filosofian sekä romantiikan piirissä kehiteltiin ajatuksia hengen kehitysprosessista. Edistyskriittisiä näkemyksiä esittäneeltä Herderiltäkin löytyy ajatus vapauden historiallisesta kasvusta: hänelle moderni ihminen, siis hänen oman aikansa ihminen, oli vapaampi kuin antiikin ihminen.<sup>444</sup> Hengen kehitysajatus ei ole myöskään yksin saksalainen vaan se on osa myös ranskalaista aatehistoriaa. Ernst Breisach on todennut, että historian käsittäminen ihmissuvun edistystarinana oli 1700-luvun Ranskassa hyvin yleisesti hyväksytty oletus, jota ei useinkaan eritelty yksityiskohtaisesti. Näkemys oli maallinen; historian keskiössä oli ihminen ja tämän sivilisoitumiskehitys.<sup>445</sup> Valistusfilosoifeille, kuten Montesquieulle ja Voltairelle, tosin myös taantuvan kehityksen mahdollisuus oli historiassa läsnä.<sup>446</sup> Epäilemättä Hegel kuitenkin vei ajatuksen hengen historiallisesta kehityksestä pisimmälle. Hänen näkemyksensä hengen itsetietoisuuden kehityksestä on kuin edistysajattelun huipentuma, sen äärimmilleen viety muoto. Myös Snellman käytti historiallisen prosessin kuvaamisen yhteydessä runsaasti sellaisia termejä kuten kehitys, jalostuminen tai edistysaskeleet. Hän oli kehitysoptimisti, jonka näkemyksissä on lähes utopistisia piirteitä. Suomen tuolloisessa tilanteessa Snellmanin vankka kehitysoptimismi olikin eräänlainen utopia.

Snellman ei kirjoituksissaan varsinaisesti kyseenalaistanut vakaumustaan historiasta alati kehittyvänä prosessina. Toisinaan hän totesi, että kehitys saattaa ajoittain polkea paikallaan tai näyttää taantuvan mutta oikeastaan tämä hänen mukaansa koski vain jotakin yksittäistä

442 Herder tosin kritisoi universaalihistoriaa etenkin nuoruudenkirjoituksissaan. Tästä huolimatta myös hän esitti ajatuksen ihmiskunnan kehityshistoriasta. Leventhal 1990, 28–30, 38–40 ja passim.

443 Ks. esim. Hansson 2007.

444 Liebel-Weckowicz 1986, 16. Herder kirjoitti *Ideenissä* historiasta kehitysprosessina, joka osoitti humanisuuden idean voitokkuuden: kasvaminen kohti järkeä ja humanisuutta oli vähentänyt tuhoavien voimien määrää ihmiskunnassa ja tieto tästä periaatteesta innoitti kansoja entistä jalostuneempiin inhimillisyyden muotoihin. Ks. Herder 2002a, 15. kirja, erityisesti luvut I–III.

445 Breisach 2007, 205–208.

446 Hansson 2007, 97–100. Immanuel Kant kallistui edistyvän historian puolelle mutta ei esittänyt tätä kehitystä mitenkään automaattisena. Ks. Kant 1798 (2007). 1800-luvulla historian prosessi nähtiin ylipäätään usein edistysenä. Englannissa ko. suuntausta kutsuttiin ns. Whig-historiaksi. Crossley 1993, 3.

kansaa. Kaiken kaikkiaan, laajassa mittakaavassa eli ihmiskunnan tasolla, kehitys merkitsi eteenpäin menoa. Selkeimmin Snellman artikuloi näkemyksiään kehittyvästä historiasta *Litteraturbladissa* vuonna 1848 ilmestyneessä artikkelissa, jossa hän otti esille – lähinnä retorista syistä – sen mahdollisuuden, että ihmiskunnan kehitys ei ehkä olekaan edistystä vaan taantumista. Snellman nostaa esille kysymyksen historian suunnasta ja spekuloi ajatuksella, että historia ei kenties olisikaan edistyvä prosessi.

Jos ihmisellä on tarkoitus, joka on riippumaton kaikista maallisista ihmisten oloista, on ihmiskunnan koko vuosituhansien mittainen ponnistelu, kansakuntien nousu ja sortuminen, yksilöiden veri ja kyyneleet samoin kuin heidän ilonsa ja toiveensa – kaikki tyhjää, älytöntä leikkiä, varjonäytelmää, jota voi ajankulukseen katsoa ja jonka voi sitten unohtaa. Ihmiskunnan kehitys ja täydellistyminen on siinä tapauksessa merkityksetön sanonta.<sup>447</sup>

Snellman sitoo ihmiskunnan historian ja päämäärän yhteen: ilman kehitysajatusta ihmiselämällä ei hänen mukaansa ole tarkoitusta – ja se eksistentiaalinen ajatus, että elämä voisi olla vaille korkeampaa tarkoitusta, oli hänelle mahdoton. Snellman esittää ihmiskunnan taantumuksen mahdollisuuteen uskovat vanhakantaisina, esimerkkeinä pietistit ja islaminuskoiset, joille maanpäällinen maailma on toissijainen. Tässä yhteydessä Snellman myös vetoaa Jumalaan: ”Jos siinä [maailmanhistoriassa] ei nähdä Jumalan maailmansuunnitelman mukaista ihmiskunnan kehittymistä, siinä ei ole nähtävissä mitään.”<sup>448</sup> Esimerkiksi aikalaaisensa Topeliukseen verrattuna Snellman on edistysajattelussaan hyvin yksiselitteinen. Topeliuksella esiintyi myös ajatus taantuvasta historiasta – historian kulku ei näyttäytynyt hänelle väistämättömänä edistysenä. Tästä huolimatta Topeliuksenkin historianäkemyks on suuntautunut kohti päämäärää, vapauden tai Jumalan tiedostamista.<sup>449</sup> Topeliuksen historiafilosofian keskeisenä ajatuksena on maailmanhistoriallinen prosessi uskonnollisessa mielessä, Jumalan valtakunnan tuleminen tai Kristuksen toinen tuleminen. Kansakunnat ovat vain yksi vaihe tässä kehityksessä.<sup>450</sup> Snellman ei esitä vastaavanlaista näkemystä jumalan valtakunnasta mutta viittaa kyllä kristillispohjaiseen sivistysihanteeseen Jumalan maanpäällisenä valtakuntana ja sen tavoittelemisena.<sup>451</sup> Kaiken kaikkiaan historian kehitysajatuksen kietoutuminen yhteen uskonnollisen näkemyksen kanssa on 1800-luvun historiallisessa tietoisuudessa enemmän sääntö kuin poikkeus. Uskonvapautta ei Snellmanin aikana ollut, joten tämän yhteyden voi nähdä myös aikakauden kulttuurisena mallina tai konventiona.

Hengen, siis ihmiskunnan, kehitysprosessi oli Snellmanille sivistysprosessin laajin muoto eikä kyse ole mistä tahansa kehittymisestä vaan sivistysideaa mukailien ihmiskunnan

447 Eger hon en bestämmelse, oberoende af alla jordiskt menskliga förhållanden, så är hela mensklighetens årtusenden långa sträfvande, nationers stigande och fall, individernas blod och tåtar likasom deras fröjder och förhoppningar – allt en tom, fänig lek, ett skuggspel, att för tidsfördrifs skuld åses och förglömmas. Mensklighetens utveckling och fullkomnande är då ett betydelselöst ord. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1848) SA VI 1996, 100 (KT 10 2002, 401–402).

448 SA VI 1995 (KT 10 2002, 400–402).

449 Forsgård 1998, 74, 90–91 ja passim.

450 Forsgård 2000, 86–87.

451 Ks. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1848) SA VI 1996, 104 (KT 10 2002, 407).

perimmäisestä tarkoituksesta. Snellman käytti tästä laajasta kehityshistoriasta esimerkiksi ilmauksia *mencklighetens historia*, *bildningshistoria*, *civilisationens historia* tai *menckliga utvecklingens historia*. Keskeistä oli menneisyyden käsittäminen prosessina, jossa historiallista muutosta tarkastellaan laajasti kansojen ja sivilisaatioiden tasolla. Esimerkiksi *Litteraturbladissa* vuonna 1856 Snellman käsitteli teemaa kirjoituksessaan, joka liittyi ruotsalaisen N. Ignellin teossarjan *Mensckliga utvecklingens historia* arvioon. Snellman toteaa lukijoilleen jokaisen varmasti ymmärtävän suunnilleen, mitä inhimillisen sivistyksen tai kehityksen historialla tarkoitetaan, kyse oli tapahtumien perustasta, ”historiallisten kansojen vakaumuksista ja tavoista sekä näiden seikkojen ilmenemisestä laeissa ja instituutioissa”.<sup>452</sup> Samassa kirjoituksessa hän jatkaa määrittelyä viittaamalla kulttuurien kehityksen kulkuun Aasiasta Kreikkaan, Kreikasta Roomaan jne., hyvin samaan tapaan kuten esimerkiksi Hegel oli esittänyt.<sup>453</sup> Tämä kehityskulun maantieteellinen puoli on Snellmanin mukaan yleisesti tunnettu. Keskeisintä on kuitenkin Snellmanin sanoin:

Sisäisenä puolena on sen käsittäminen, mitä on siirtynyt kansakunnasta toiseen, heimosta heimoon, aikakaudesta aikakauteen ja mitä siitä uudessa muodossaan on tullut. Tämän käsittämisestä koostuu se, mitä on nimitetty historian filosofiaksi, sivilisaation, sivistyksen, inhimillisen kehityksen historiaksi.<sup>454</sup>

Vuonna 1860 Snellman kirjoitti yleisinhimillisen sivistyksen historiasta otsikolla ”Allmänt menscklig och nationel bildning”. Kirjoituksessaan hän hahmotteli sivistysajatuksen historiaa: ”uuden ajan alussa lähinnä vanhojen kreikkalaisten ja roomalaisten tieto historiasta, tieteestä ja taiteesta sai nimen humanistinen sivistys”. Tällöin termi viittasi Snellmanin mukaan ainoastaan korkeimpaan inhimilliseen sivistykseen, johon vain oppineet saattoivat olla osallisina. Kristittyjen kansojen synnyttämä tieteen, kirjallisuuden ja taiteen nousu merkisivät humanistisen sivistyksen käsittämistä yleisinhimilliseen kuuluvaksi, ja kansankielten kautta jokainen saattoi päästä siitä osalliseksi. 1700-luvun keskeisiin ajatuksiin kuului Snellmanin sanoin unelma ”humanismista, yleisinhimillisestä sivistyksestä, yleisinhimillisistä oikeuksista, yleisestä veljeydestä”. Tämän humanismin kukoistuskausi oli juuri ennen Ranskan vallankumousta, ja vallankumouksen tunnusanojen, vapauden, veljeyden ja tasa-arvon, oli tarkoitus päteä kaikkiin maailman kansoihin. Ranskalaisen suuntauksen virhe oli Snellmanin mukaan kuitenkin rousseaulainen oppi ihmisen synnynnäisestä luonnosta: ”Jos ihmiskunta voi joka hetki ikään kuin aloittaa sivistyksensä uudelleen ihmisen synnynnäisestä luonnosta, niin joka hetki kyseenalaistetaan paitsi olemassa olevat instituutiot myös kansan tavan ja sen ohella koko maailmanhistoriallisen kehityksen oikeutus”. Jos nämä historialliset ehdot kiistetään, ”kielletään inhimillisen sivistyksen maailmanhistoriallinen jatkuminen”, kirjoittaa Snellman. Hän toteaa, että Saksassa ajateltiin toisin ja että etenkin

452 ”Mensckliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 261 (KT 13 2003, 156).

453 Ks. Hegel 1821 (1994), 268–269; Hegel 1978, 96–101.

454 Det inre är, att begripa, hvad som öfvergätt från nation till nation, från stam till stam, från den ena tidsäldern till den andra, och hvad det i sin nya form blifvit. Uppfattningen häraf utgör, hvad man kallat historiens filosofi, civilisationens, bildningens, den mensckliga utvecklingens historia. SA VII 1996, 262 (KT 13 2003, 157).

Herder teki urauurtavan työn teoksellaan *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Teos oli Snellmanin mukaan ensimmäinen yritys osoittaa historiassa ilmenevä kehitys kohti yhä korkeampaa inhimillistä kulttuuria.<sup>455</sup>

Tässä sivistysajattelun historian esityksessä Snellman viittaa ensisijaisesti kirjalliseen sivistykseen (tieteet, kirjallisuus) ja aatteisiin (vallankumouksen ihanteet) mutta myös kansan tapaan (*sed*), sen (eettiseen) elämään ja instituutioihin. Ruotsissa Geijer oli kirjoittanut historiasta inhimillisyyden kehitysprosessina, jota vie eteenpäin vapauden ja välttämättömyyden välinen jännite. Näkemystä voi pitää hegeliläisenä mutta Geijerin historiakäsityksestä aikanaan väitellyt Bengt Henningsson on tulkinnut Geijeriä ennen kaikkea romantikkona, joka sai kehitysjatteluunsa aineksia esimerkiksi Schilleriltä ja Schellingiltä. Henningsson korostaa tradition merkitystä Geijerin historiallisessa ajattelussa; traditio vie kehitystä eteenpäin sukupolvelta toiselle.<sup>456</sup> Snellman on omassa ajattelussaan hyvin lähellä Geijeriä, sillä hänellekin traditio – sen luova vastaanottaminen ja edelleen kehittäminen – muodostaa historiallista kehitystä eteenpäin ajavan voiman. Toteutuessaan oikein kansallishengen sivistysprosessi vie kansallista ja valtiollista kehitystä eteenpäin, koska jokainen sukupolvi, joka antautuu sen palvelukseen, rikastuttaa sitä, antaa sille jotain uutta. Tässä ilmenee Snellmanin käsitys traditiosta myös tulevaisuuteen suuntautuneena tapahtumana. Näin kulttuuri elää joka hetki, se tuottaa uutta, se on jatkuvasti kehittyvä kokonaisuus. Silloinkin kun kulttuuri on häviämässä, kun sen aika on tullut täyteen, ei se tarkoita Snellmanin idealismissa kuin hetkellistä taantumaa, sillä kuoleva kulttuuri on jo jollakin tavalla antanut sysäyksen toiselle kulttuurimuodolle.<sup>457</sup>

Snellmanin näkemyksissä on yhtäläisyyksiä myös esimerkiksi ranskalaisen François Guizot'n (1787–1874) historianteoreettisten kannanottojen kanssa. Myös Guizot käsitti historian samansuuntaisesti toisaalta kansallisuuksien kautta mutta tästä huolimatta myös yhtenäisenä prosessina. Guizot käytti sivilisaation käsitettä hyvin samaan tapaan kuin Snellman vastaavasti sivistyksen käsitettä historiallisen prosessin yhteydessä. Guizot määritteli sivilisaation kehityksen ja edistymisen ideaksi. Se sisälsi sekä henkisen kulttuurin, uskonnon, taiteet ja filosofian, mutta myös kaupan, teollisuuden ja materiaalisen hyvinvoinnin. Historialliseen prosessiin sisältyvä kehityksen positiivisuus, edistys oli hänelle itsestäänselvyys. Historia johti valistuksen liberaalien ajatusten voittoon.<sup>458</sup> Snellman nosti Guizot'n nimen esille useita kertoja historiaa käsittelevissä lehtiartikkeleissaan ja omisti tämän teokset *Essais sur d'histoire de France* ja *Histoire de la civilization en France*.<sup>459</sup> Myös toinen Snellmanin arvostama ranskalaishistorioitsija, Jules Michelet (1798–1874), käsitti historian sisällön vapauden kasvun ajatuksen kautta.<sup>460</sup>

Yleisinhimillisen sivistyksen historia tai ihmisyyden kehityshistoria on Snellmanin historiakäsityksessä korkein selitys ihmiskunnan historialle ja sen tarkoitukselle. Juha Manninen on huomauttanut ”yleisinhimillisen sivistyksen” olleen Snellmanilla rinnakkaiskäsite

455 (*Litteraturblad* 1/1860) SA IX 1997, 229, 231 (KT 16 2004, 230–231, 233).

456 Henningsson 1961, 113–114, 117, 145 ja passim.

457 Tradition käsitteen keskeisyydestä Snellmanilla, ks. luku 2.2.

458 Guizot 1828–30 (1972), 148; Crossley 1993, 79, 85–87.

459 Kansalliskirjasto. J. V. Snellmanin kokoelma. Katalog öfver en del af J. V. Snellmans efterlemnade boksamling.

460 Crossley 1993, 200.

”siveelliselle maailmanhengelle”, joka Mannisen mukaan oli Snellmanin sovellus hegeliläisestä maailmanhengen käsitteestä. Manninen viittaa muun muassa Snellmanin vuonna 1862 saksaksi kirjoittamaan artikkelikonseptiin,<sup>461</sup> jossa tämä esitti, että ”siveellinen maailmanhenki manifestoituu jokaisen kansanhengen olemassaolossa, on ainoastaan siinä läsnä ja todellinen”. Snellman tulkitsee tämän olleen myös Hegelin kanta.<sup>462</sup> Snellmanin yleisinhimillisen sivistyksen (tai siveellisen maailmanhengen) käsite ylittää kansallisuuksien rajat ja tässä mielessä muistuttaa ranskalaista sivilisaation käsitettä.<sup>463</sup> Konkreettinen esimerkki siitä, miten Snellman käyttää joustavasti sivistyksen ja sivilisaation termejä, tekemättä niiden välille arvottavaa eroa, on vuodelta 1862 oleva kansallisuuden käsitettä pohtiva artikkeliluonnos. Alun perin saksaksi kirjoittamassaan käsikirjoituksessa Snellman viittaa kansojen yleisinhimilliseen kulttuuriin valtioiden toimiin vaikuttavana tekijänä, eräänlaisena yhteisenä moraalisenakin normina, joka valtioiden on toimissaan ja keskinäisissä suhteissaan otettava huomioon. Tämä yleinen inhimillinen kulttuuri (*allgemein menschliche Kultur*) on Snellmanin mukaan kunkin kansan sivilisaatioprosessin (*Civilisationsprozesse*) tulosta. Snellman ei tässä siis käytä ilmausta *Bildungsprozess*. Suomentaja Eero Ojanen on kuitenkin kääntänyt termin *Civilisationsprozesse* sivistysprosessiksi, mikä peittää alkukielen sanavalintoja.<sup>464</sup>

Jos ihmiskunnan historia on täydellistyvä kehitysprosessi, mitä merkitystä on painottaa jokaisen ajan omintakeisuutta ja arvoa; eikä aikakausien yksilöllisyyden periaate mitätöidy teoriassa vapauden historiallisesta kehityksestä? Ja toiseksi: onko tällä teorialla todistus pohjaa inhimillisessä kokemuksessa historiasta, ja jos näin on ollut menneisyydessä, miksi sen tulisi päteä myös tulevaisuudessa? Jo Hegelin aikalaiset nostivat esille nämä hegeliläisen historiateorian ongelmallisuudet. Myös Snellmanin historianteoreettinen ajattelu sisältää ristiriidan jokaisen ajan erityisyyden ja universaalien täydellistymisen välillä. Mikko Lahtinen on todennut, että inhimillinen vapaus oli Snellmanille välttämättömyyden tunnistamista ja tunnustamista. Snellmanilaista käsitystä maailmanhistoriasta Lahtinen on kutsunut ekspressiiviseksi totaliteetiksi; hän soveltaa tässä ranskalaisen Louis Althusserin hegeliläisen historiakäsityksen analyysiä. Vaikka Snellman korosti kansakuntien merkitystä historian toimijoina, ilmaisivat ne hänen mukaansa maailmanhistorian totaliteetin kehitystä. Tämä johtaa Lahtisen mukaan siihen, että Snellmanin hegeliläisessä historiakäsityksessä ei jää lo-

461 Kyse on *Der Gedanke*-aikakauskirjaa varten tehdystä artikkeliluonnoksesta, jota Snellman ei lopulta koskaan lähettänyt julkaistavaksi.

462 Ks. Manninen 2006a, 86–88. Snellmanin nimeämätön artikkelikonsepti on koottujen teosten suomenoksessa otsikoitu nimellä ”Kansallisuus ja kansallisuusate.” SA XI.1 1998, 456 (KT 19 2004, 284).

463 Ks. esim. Laurent 1999, 56–58. Laurentin mukaan ”eurooppalainen sivilisaatio” sisälsi 1800-luvun ranskalaisessa keskustelussa erilaiset kansalliset panokset, eri kansojen omintakeisen annin sivilisaatiokehitykselle. Ajatukseen sisältyi usein Ranskan tulkitseminen tämän kehityksen kärkimaana.

464 Julkaisematon artikkeliluonnos, ks. SA XI.1 1998, 457 (KT 19 2004, 285).

pulta tilaa inhimilliselle vapaudelle.<sup>465</sup> Osoitan myöhemmin, että tämä tulkinta ei omasta mielestäni täysin tee oikeutta Snellmanin näkemyksille.

Hegeliä voi voimakkaan historiallisen tietoisuuden vuoksi pitää historistina<sup>466</sup> mutta toisaalta jo esimerkiksi Schelling kritisoi Hegeliä aktualisen historian sivuuttamisesta: Hegelin negatiivisen logiikan mukainen näkemys historian kehityksestä ei vastannut empiirisiä havaintoja historian kulusta. Schellingin mukaan Hegelin looginen spekulatio oli liian yleinen selittääkseen historian todellista kehitystä eikä se tehnyt oikeutta historiallisille tapahtumille ja epookeille.<sup>467</sup> Samansuuntaista kritiikkiä oli esittänyt myös Friedrich Schlegel (myös Schellingiä kohtaan): idealistisen teorian mukainen ajatus absoluuttisesta järjestä ei ollut kosketuksissa todellisen arkielämän kanssa.<sup>468</sup> Ruotsissa esimerkiksi Geijer kritisoi Hegeliä liiasta abstraktisuudesta.<sup>469</sup>

*Läran om statenissa* Snellman totesi omalla aikakaudellaan olevan selvästi pyrkimyksiä nähdä ja esittää maailmanhistoria yhtenäisenä päämäärähakuisena prosessina. Esimerkiksi hän nostaa Hegelin *Philosophie der Geschichten* – tarkoittaen ilmeisesti luentojulkaisua.<sup>470</sup> Snellman käsitteli samaa teemaa myöhemmin myös lehtiensä palstoilla. Vuonna 1856 hän otti esille Hegelin esityksen *Litteraturblad* -lehdessään. Hän mainitsee kirjoituksessaan myös Herderin *Ideen*-teoksen ”inhimillisen kehityksen historiaa” käsittelevänä työnä. Snellman kommentoi Hegelin esityksen (ihmishengen työ vapautensa todellistamiseksi) olevan korkein ja abstraktein ihmiskunnan kehityksen käsittämistapa. Samalla hän toteaa jo Herderin oikeastaan edustaneen samaa näkökantaa, vaikka huomauttaakin tämän kehityksen päämäärää kuvaavan humanisuuden käsitteen olevan ”häilyvämpi ja epämääräisempi” kuin Hegelin. Omana kantanaan kysymykseen Snellman lisää, ettei vapauden todellistamista saisi käsittää sellaiseksi päämääräksi, joka karkaa jokaisen historiallisen aikakauden saavuttamattomiin. Jos niin tehtäisiin, sorruttaisiin ajattelutapaan, joka mittaa inhimillistä toimintaa ulkoisella, siis ajattomalla, normilla. Tällöin historian eri vaiheille ja toimijoille annetaan vain välinearvo perimmäisen päämäärän palvelijoina.<sup>471</sup> Kritiikki on sisällöltään samanlainen kuin yli kymmenen vuotta aikaisemmin ilmestyneessä *Valtio-opissa*, jossa Snellman omien sanojensa mukaan oli hylännyt Hegelin maailmanhistoriaa koskevan käsityksen.<sup>472</sup>

### *Historian täydellistyminen ja humanismi*

Snellmanin kanta historian pääteipisteestä on varsin johdonmukainen suhteessa hänen näkemykseensä kansakuntien ja aikakausien omintakeisuuden ja monimuotoisuuden kunnioittamisesta. Ongelma, johon Snellman ajautuu, on seuraava: toisaalta hän kuvaa historiaa

465 Lahtinen 2006, 246, ks. myös viitteen 1 kommentit.

466 Ks. Beiser 1996, passim, erit. 270–271, 274. Myös esim. Grier 1996, 193.

467 Koslowski 2005b, 26–27.

468 F. Schlegelin mukaan Hegelin teoria oli tyhjä ja abstrakti. Oesterreich 2005, 10–12, 14.

469 Henningsson 1961, 146.

470 SA III 1993, 496 (KT 5 2001, 289–290).

471 ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 263–264 (KT 13 2003, 159), myös *Läran om staten* SA III 1993, 496–497 (KT 5 2001, 290).

472 Ks. kirje Per Erik Bergfalkille 1843, SA III 1993, 677 (KT 5 2001, 397).

hengen kehitysprosessina ja kirjoittaa selvin sanakäantein historian rikastuvasta prosessista. Toisaalta hän kuitenkin hylkää ajatuksen, että tällä kehityksellä olisi olemassa jokin päätepiste tai että yksittäisiä aikakausia tulisi arvioida suhteessa yhteiseen päämäärään. Eikö tämä romuta koko ajatuksen hengen kehityksestä? Eikö Snellman näin tehdessään tule samalla kieltäneeksi oman filosofiansa perusteita?

Snellmanin osittaiseen irtautumiseen hegeliläisestä historianfilosofiasta on useasti viitattu,<sup>473</sup> mutta lähinnä Pentti Airas ja Eero Ojanen ovat tahoillaan pohtineet kannan merkitystä Snellmanin teoreettisen ajattelun kokonaisuuden kannalta.<sup>474</sup> Snellman käsitteli kysymystä historian täydellistymisestä ja päätepisteestä eriaikaisissa kirjoituksissa. Kysymys nousi esille jo *Persoonallisuuden ideassa*.<sup>475</sup> Luettaessa Snellmania suhteessa Hegeliin on huomionarvoista, millaiseen Hegel-tulkintaan hänen näkemyksiään peilataan. Itselleni oleellista ei ole se, millaisella tulkinnalla Hegelin ajattelulle tehtäisiin suurinta oikeutta vaan se, miten Snellman tulkitse sitä ja miten hän muotoili oman kantansa suhteessa hegeliläiseksi nimeämäänsä näkemykseen. Hegeliä on toisinaan tulkittu varsin karkeasti historian lopun teoreetikkona mutta Hegel-tutkijat ovat pitäneet tulkintaa yksinkertaistuksena tai jopa väärinkäsityksenä.<sup>476</sup> Vaikka nykyfilosofit pitäisivät Hegelin päämäärähakuisuus-painotteista lukemista väärintulkintana, tulkitse Snellman häntä tällä tavoin eikä ollut suinkaan ainoa. Esimerkiksi Ranke kritisoi Hegeliä lähes samoin perustein.<sup>477</sup>

Riippumatta siitä, miten hengen itsetietoisuuden kehityksen päämäärä ymmärretään, sisältyy Hegelin filosofiaan ajatus siitä, että täydellistyminen tapahtuu vasta prosessin lopussa, ja sitä edeltävät kehityksen vaiheet voivat vain aavistella tulevaa. Näin ollen aikaisemmat historian vaiheet ovat myöhempiä epätäydellisempiä vaikka ovatkin valmistelleet tietä tulevalle.<sup>478</sup> Hegelin ajattelussa on havaittavissa selvä teleologisuus. Historianfilosofian luentojen johdannossa hän kirjoittaa latentista, sisäisestä tiedosta ja siitä, miten kehitys on tämä latentin edellytyksen tekemistä olemassa olevaksi. Hegel kutsuu tätä kehityksen siementä esimerkiksi päämääräksi tai hengen käsitteeksi. Se on jotakin yleistä, myös jotakin sisäistä, joka ei ole vielä täysin todellista. Hän jatkaa: ”Tarkoitukset, periaatteet jne. ovat ajatuksissamme, vasta sisäisissä aikomuksissamme, mutta eivät vielä todellisuudessa. Potentiaalisesti (*an sich*) oleva on vasta mahdollisuus, kyky, mutta se ei ole vielä sisimmästään päässyt ko-

473 Esim. Manninen 1987, 16; Manninen 1992a, 682; Jalava 2005, 154; Pulkkinen 1989, 40–42. Pulkkinen esittää omassa tulkinnassaan, että Snellman halusi tehdä eroa Hegelin filosofiaan, korjata sitä.

474 Airas 1956; Ojanen 1981, 41–44.

475 SA II 1992, 337 (KT 3 2001, 219–220). Snellman toteaa mm. ”Sinänsä ja itselleen on maailmanhenki [kuitenkin] olemassa totaalisenä ja muuttumattomana kulloisessakin historiallisessa hahmossa, jopa kunkin ihmisen siveellisessä tekemisessä.”

476 Hegelin tulkitseminen ”historian lopun” teoreetikkona nousi esille etenkin Francis Fukuyaman paljon huomiota saaneessa artikkelissa ”The End of History?”. Philip T. Grier on osoittanut, että Fukuyaman teesi hegeliläisestä historian lopusta on virheellinen. Ks. Grier 1996, 183–186, 191 ja passim. Historian lopun problematiikasta Hegelillä, ks. myös Maurer 1996, 201–203 ja passim. Reinhart Maurerin mukaan kysymys historian lopusta oli Hegelille toisarvoinen.

477 Ranke tulkitse Hegelin dialektisen kehitysajatuksen merkittävään historiaan sisältyvän yksilöllisyyden sivuuttamista ja ihmisten välineellistä arvoa suhteessa teleologiseen historian prosessiin. Berding 2005, 44–45. Myös Beiser 2011b, 341–342.

478 Hegelin historianfilosofian tulkitsemisesta, ks. esim. Beiser 1993, 282–285.

hoamaan olemassaolonsa.<sup>479</sup> Tämän sisäisen kyvyn lisäksi tarvitaan myös tahtoa, ihmisen toimintaa joka toteuttaa historian tarkoituksen.<sup>480</sup> Airaksen mukaan Snellman sanoutui irti tästä Hegelin ajatuksesta kieltäessään hengen täydellistymisen historian päämääränä. Snellmanille tärkeätä ei ole suunta, vaan itse tapahtuminen. Järki toteutuu joka hetki, jokaisena aikana toimivan subjektin tietoisena tekona.<sup>481</sup>

*Läran om staten*-teoksessa Snellman eritteli näkemystään historiallisen kehityksen päämäärästä. Tarkasteltuna ”ikuisuuden näkökulmasta”, kuten hän toteaa, jokainen aika on välttämätön ja oikeutettu. Jokainen aika on yhtä arvokas, ”– eikä minkään aikakauden tietämyksestä ole puuttunut totuutta –”. Totuus on Snellmanin sanoin ”kunkin ajan tietoisuus omasta itsestään”.<sup>482</sup> Snellmanille tämän painotuksen tekeminen oli tärkeää, sillä hän piti kiinni näkemyksestään myös muissa yhteyksissä. Snellmanin jokaisen nykyhetken totuudellisuutta ja järjellisyttä korostavalla kannalla on seurauksensa. Sen sijaan, että historiallisen prosessin ytimenä olisi hegeliläisittäin käsitetty hengen potentiaalisuuden aktualisoituminen täydellistymisenä, Snellman esittää, että jokainen historiallinen hetki sisältää totuuden, siis oikean ja järjellisen. Tämä ei hänelle kuitenkaan tarkoita hengen kehityksen ajatuksen hylkäämistä. Jokaisen nykyisyyden järjellisydestä ja yhtäläisestä arvosta puhuessaan hän asettaa ristiriidan, jonka ratkaisua hän ei yksiselitteisesti artikuloi. Snellmanin kannanotto oli kuitenkin tietoinen valinta, jota hän myös kommentoi.<sup>483</sup>

Snellmanin mukaan täydellisyys on suhteellista. Jokainen aika antaa historialliselle prosessille oman panoksensa ja muokkaa sen sisältöä. Kysymykseen ihmiskunnan etenemisestä kohti täydellisyttä Snellman antaa teoksessa *Läran om staten* seuraavan vastauksen:

Ihmiskunta ei tule milloinkaan täydelliseksi tässä merkityksessä, eikä liioin voi koskaan kieltää, että se jokaisen menneisyyteen kuuluvan hetken osalta on tullut täydelliseksi. Täydellisyys ilmaisee jotain puhtaasti suhteellista ja suhteellisia etuja voi etsiä kaikkialta. Juuri pyrkimys täydellisyteen on se ikuisesti säilyvä halu, jonka vaikutuksesta historia ei milloinkaan pysähdy ja tämä halu, hengen elämä muodostaa ihmisen suurimman täydellisyyden. Sillä on olemassaolonsa läsnäolevassa ja niin ollen läsnäoleva on aina historian täydellisin hahmo, jossa menneisyys ja tulevaisuus käyvät yhteen.<sup>484</sup>

Historia, siis ihmishengen elämä, on täydellinen kulloisessakin nykyhetkessä, toteaa Snellman. Täydellistymisen ymmärtäminen suhteellisena käsitteenä on osa Snellmanin sivistys-

479 Hegel 1978, 29–30, 56.

480 Hegel 1978, 30.

481 Airas 1956, 141.

482 SA III 1993, 496–497 (KT 5 2001), 290, 292. Saman ajatuksen Snellman esitti itse asiassa jo *Persoonallisuuden ideassa*. Ks. SA II 1992, 336–337 (KT 3 2001, 219–220).

483 Esim. kirje Bergfalkille 1843, jossa Snellman toteaa: ”– olen vienyt Hegelin väittämän todellisen ja järkeväen samuudesta pitemmälle kuin hän itse.” SA III 1993, 677 (KT 5 2001, 397).

484 *Menskligheten skall hvarken någonsin blifva fullkomlig i denna mening, eller kan det någonsin nekas, att hon ju för hvarje förflutet ögonblick är fullkomnad. Fullkomlighet uttrycker något blott relativt, och relativa fördelar kunna uppsökas öfverallt. Sräfvandet till fullkomlighet är detta outplånliga begär, som gör, att historien aldrig står stilla, och detta begär, andens lif, utgör hans högsta fullkomlighet.* SA III 1993, 497 (KT 5 2001), 290–291.

käsitteen merkityssisältöä. Tuija Pulkkinen on käsitellyt Snellmanin ajatusta täydellisyydestä ja toteaa sen olevan tietynlainen moraalinen velvollisuus. Pulkkinen mukaan täydellisyys ei ole Snellmanille kaiken tietämistä vaan kyky toimia sen hyvän mukaan, minkä tietää.<sup>485</sup> Määritelmä on analoginen Snellmanin sivistysajatuksen keskeiselle sisällölle. Artikkelissaan ”Bildning och allmän anda” Snellman käsittelee humanisuutta ja inhimillisyyttä ideaalina: ”tämän täydellisyyden täytyy olla pelkkä ideaali, päämäärä uralla, jolla ei ole loppua. Koska silloin jokaisen ihmisen samoin kuin koko ihmiskunnankin henkinen elämä koostuu vain pyrkimyksestä täydellisyyteen, sivistykseen ja jalostumiseen, niin tämän päämäärän saavuttaminenhan merkitsisi pyrkimyksen loppumista ja siten koko ihmisen henkisen elämän tuhoa.”<sup>486</sup>

Päämäärän toteuttamista ensisijaisemmin historiallisen prosessin tarkoitus ja mahdollisuus näyttäisi Snellmanin historianfilosofisessa ajattelussa olevan ihmisen kasvava itsetymmärrys. Etualalla on pyrkimys itsetietoisuuteen. Vuonna 1856 hän kirjoitti: ”ihminen oppii tuntemaan itsensä, oman henkensä olemuksen ainoastaan töissään. Tosiasiassa se tietämys, mikä omalla hengellämme on itsestään, onkin ihmiskunnan historiallisen esiintulon hedelmää.”<sup>487</sup> Samassa kirjoituksessa Snellman toteaa jokaisen ajan tarjoavan erilaisen, aiemmasta poikkeavan näkymän ihmiskunnan kehitysprosessiin. Ihmishenki luo jatkuvasti uutta, toteaa Snellman, ja jatkaa, ettei sen tulevaa kehitystä voi määritellä. Tästä huolimatta Snellman määrittelee kehityksen edistykseksi, kehittymiseksi ”yhä rikkaampiin olemassaolonsa muotoihin”.<sup>488</sup> Käytännössä tämä merkitsee varhaisempien aikakausien asettamista myöhempiä epätäydellisemmiksi. Snellman myös rinnasti toteutuneen historian järjellisyteen ja välttämättömyyteen. Esimerkiksi vuonna 1859 hän totesi *Litteraturbladissa*, ettei historiaa tule mestaroida: ”Se mikä on tapahtunut, ei olisi voinut tapahtua toisin.”<sup>489</sup> Näkemys on varsin ankara. Snellman ei kirjoita historiasta teurastuspenkinä kuten Hegel, mutta hänen historiakäsityksessään ei näin muotoiltuna löydy minkäänlaista empatiaa menneisyyden toimijoiden kohtaloita kohtaan.

Lahtinen on käsitellyt juuri tätä Snellmanin historianteoriaan sisältyvää ristiriitaisuutta; inhimillinen vapaus on näennäistä, jos historiallisessa tapahtumisessa on kyse välttämättömästä kehityksestä, hengen teleologisesta itsekehityksestä, vaikkakin kansakuntien toteuttamana.<sup>490</sup> Vuonna 1846 Snellman kirjoitti *Saimassa* yleisen järjen tai hengen ohjaavan historiaa ”kaiken satunnaisuuden yläpuolelle kohonneena”. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna, jatkaa Snellman, ”ihmiskunta on joka hetki mitä sen pitääkin olla, tämä määrätty lenkki

485 Pulkkinen 1989, 41. Myös Väyrynen viittaa väitöskirjassaan Snellmanin täydellisyyden käsitteen suhteellisuuteen. Väyrynen 1992, esim. 154.

486 [D]enna fullkomlighet måste vara blott ett ideal, målet vid en bana utan slut. Ty då hvarje människans likasom hela mensklighetens andliga lif består blott i sträfvandet till fullkomlighet, till bildning och förändring, så vore med målets uppnående detta sträfvande afslutadt, och således hela människans andliga lif tillintetgjordt. ”Bildning och allmän anda.” (*Saima* 51/1846) SA V 1995, 455 (KT 9 2002, 437).

487 [M]enniskan endast i sina verk lärer känna sig sjelf, sin egen andes väsende. I sjelvfa verket är också vår andes vetande om sig sjelf en frukt af mensklighetens historiska uppträdande. ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 263 (KT 13 2003, 158).

488 SA VII 1996, 263–264 (KT 13 2002, 158–159.)

489 ”Nationalitet; folkens lagar, institutioner och gemensama oden.” (*Litteraturblad* 4/1859) SA IX 1997, 35 (KT 15 2003, 364).

490 Lahtinen 2006, 246–252.

historian ketjussa, jota ei ole voitu välttää ja joka ei voi olla toisenlainen kuin mitä se todella on.”<sup>491</sup>

Toisaalta Snellman yritti omilla kannanotoillaan irtautua hegeliläisen historianteorian teleologisuudesta. Eero Ojanen on käsitellyt Snellmanin esitystä ihmiskunnan kehityksestä ja sen suhdetta hegeliläiseen ajatukseen todellisen ja järjellisen identtisyydestä. Kannanotoillaan Snellman korosti empiirisen toiminnan merkitystä toteamalla, että empiirinen todellisuus, siis kulloinenkin historiallinen nykyhetki, on todellista ja järjestettyä. Tästä ajatuksesta puuttuu hegeliläisen näkemyksen toinen momentti, järjellisen todellisuus – ja teleologinen liike kohti täydellistymistä. Painotuksestaan huolimatta Snellman silti vetosi myös järkeen perustuvaan tietämiseen. Snellmanilla järjen itsekehitys ei lopulta ole hegeliläiseen tapaan omien määrittämisensä kautta toteutuva prosessi vaan usko järkeen on voimassa siksi, että sen *täytyy* olla voimassa, korostaa Ojanen.<sup>492</sup> Vuonna 1856 Snellman totesikin *Litteraturbladissa*: “Se, mikä historiallisessa tarkastelussa on järjestettyä, on [päinvastoin] sen oivaltaminen ja tunnustaminen, että siveellisyys ja inhimillisyydet ovat jokaisena aikana olleet todellisia.”<sup>493</sup> Ojanen käsittelyn pohjalta on mahdollista todeta: Snellmanille totuus ei selviä spekuloinnin avulla vaan se toteutuu inhimillisessä toiminnassa.

Snellmanin aikakäsitys oli lineaarinen. Hänen näkemyksensä ihmiskunnan ajallisesta kehitysprosessista on kuin modernin fysiikan teoria maailmankaikkeuden laajenemisesta: alkuräjähdyksen jälkeen maailmankaikkeus voi vain laajentua loputtomasti, ja kääntyminen takaisinpäin, kutistuminen, on mahdotonta. Taantuvan historiallisen kehityksen mahdollisuus oli Snellmanille suorastaan loogisesti mahdoton ajatus. Ajatus edistyvästä kehityksestä on voimassa, koska näin on oltava, koska se on osa ihmisen olemusta.<sup>494</sup> Filosofisesti tarkasteltuna ajatus ei ole ristiriidaton mutta Snellmanin sivistysidea ei lopulta ole filosofinen järjestelmä vaan maailmankatsomus.

Snellmanin näkemykset voi esittää historianteoriana mutta tulkitsijan ratkaistavaksi jää, mitä puolta tämän ajattelusta haluaa korostaa enemmän, kehitysajatusta vai relativismia. Snellmanin teksteistä ei saa kysymykseen yksiselitteistä vastausta. Molemmat elementit säilyvät ja ovat hänelle tärkeitä, mutta tämä johtaa ambivalenssiin sen suhteen, miten ajatukset ovat sovittavissa yhteen. Snellmanin näkemys historian suhteellisuudesta ja toisaalta sen täydellistymisestä on rinnastettavissa Herderin ja Fichten vastaavanlaisiin muotoiluihin. Herder asetti *Ideen*-teoksessaan ihmisluonnon ja ihmiskunnan päämääräksi humaaniisuuden mutta painotti tämän tavoitteen saavuttamattomuutta. Täydellisyys ei ollut hänen mukaansa kiteytettävissä jonkin tietyn aikakauden tai kansakunnan mittapuun mukaan.<sup>495</sup> Fichte esitti samansisältöisen ihmisyyden ja täydellistymisen määritelmän luento- ja julkaisus-

491 ”Bildning och allmän andan.” (*Saima* 51/1846) SA V 1995, 45? (KT 9 2002, 438).

492 Ojanen 1981, 40–44.

493 ”Menschliche Entwicklungens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 264 (KT 13 2003, 159).

494 Olan käsitellyt teemaa aiemmin julkaistussa artikkelissa ”Snellman ja historian olemus”, ks. Rantala 2006, 89.

495 Teoksessaan Herder kirjoittaa: ”Niin muuntuvat kansakunnat alueen, ajan ja niiden sisäisen karakterin mukaan; jokainen kantaa itsessään oman täydellistymisensä mittaa, joka ei ole verrattavissa muihin.” Alkukielinen sitaatti: ”So modificieren sich die Nationen nach Ort, Zeit und ihrem innern Charakter; jede trägt das Ebenmaß ihrer Vollkommenheit, unvergleichbar mit andern, in sich.” Herder 2002a (XV kirja; 1. ja 3. luku), 580, 597. Suomennos H.R.

saan *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Ihmisyyteen liittyy Fichten mukaan epätäydellisyys, sillä jumalaa ihmisestä ei voi tulla. Tästä huolimatta on täydellisyys tavoittelu oltava ihmisen päämääränä.<sup>496</sup>

Herderin käyttämän *Menschheit*-käsitteen merkitysulottuvuus on kaksijakoinen. Se voidaan ymmärtää arvovapaasti ihmiskunnaksi, mutta Herderillä se tarkoittaa usein myös inhimillisyyttä tai humanisuutta eettisenä käsitteenä.<sup>497</sup> Kari Väyrynen on huomauttanut Snellmanin humanisuuden käsitteen sisällön sisältävän yhtymäkohtia Herderin teokseen *Ideen*, mutta ei ole käsitellyt niitä laajemmin.<sup>498</sup> Yhtäläisyys Snellmanin ja Herderin välillä on itse asiassa merkittävä, sillä Herderin tapaan myös Snellman nivoi humanisuuden käsitteen yhteen sivistyksen käsitteen kanssa. Vuonna 1851 Snellman käsitteli humanisuutta Fredrik Ehrströmin muistotilaisuuteen laaditussa puheessaan. Snellman toteaa humanisuuden tarkoittavan ihmisyyttä, kohteliaisuutta, ystävällistä käyttäytymistä, inhimillistä sivistystä.<sup>499</sup> Sekä Herderille että Snellmanille sivistysprosessin tai ihmiskunnan historian tarkoitus on sivistyksen kasvu.<sup>500</sup> Yksinkertaisimmillaan tämä tarkoitus on kuvattavissa yhdellä sanalla: ihmisyyys. Samankaltaisen ihmisyyden täydellistymisen ajatuksen esitti myös esimerkiksi Wilhelm von Humboldt.<sup>501</sup> Ranskalaisajatteliijoista esimerkiksi Guizot oli samansisältöisesti, tosin eri termiä käyttäen, rinnastanut sivilisaation ja humanismin ja kirjoitti sivilisaatiosta tai humanisuudesta ihmisyyden yleisenä päämääränä.<sup>502</sup>

Vuonna 1846 Snellman käsitteli *Saiman* artikkelissa ”Sivistys ja yleishenki” humanisuutta ideaalina seuraavaan tapaan: ”Sivistykselle on toinenkin, kuvaavampi nimi: humanisuus, inhimillisuus.” Luonnollisesta epätäydellisyydestä huolimatta ihmistä määrittää pyrkimys täydellisyteen ja tämä pyrkimys ihmiskunnalla on kokonaisuutena, Snellman toteaa ja jatkaa: ”Oikeastaan tosi ihmisyyys voitaisiin näin ollen käsittää vain pyrkimykseksi tosi ihmisyyteen. Tätä kehämäisyyttä ei humanisuutta määriteltäessä näköjään voi välttää.”<sup>503</sup>

496 Fichte 1796, 17–18, 40–41. Viittaan tässä luento-julkaisun ruotsinkieliseen käännökseen.

497 Koselleck 2004, 182; Forster 2002, xliii.

498 Väyrynen 1992, 152.

499 ”Om humanitetens betydelse.” 10.2.1851. SA VII 1996, 478 (KT 12 2003, 269).

500 Herderin osalta, ks. esim. Vierhaus 1974, 515–516, myös Herder 2002a (XV kirja, 1. luku), 582. Kirjoituksissaan Snellman viittasi ajoittain Herderiin, tosin varsin yleisellä tasolla. Vuonna 1859 pitämänsä oikeusfilosofian historian luentosarjan käsikirjoituksessa hän luonnehti Herderiä saksalaisen humanismin jaloimmaksi edustajaksi ja mainitsi useita Herderin teoksia nimeltä. Muistiinpanot sisältävät lyhyen luonnehdinnan teoksen keskeisistä teemoista ja tässä yhteydessä Snellman korostaa nimenomaan Herderin humanisuuden käsitettä. SA IX 1997, 581–582 (KT 16 2004, 38).

501 Ks. Beiser 2011a, 191. Snellman viittasi kirjoituksissaan Humboldtiin ajoittain vain ohimennen. Laajimmin hän käsitteli tämän kieliteoriaa kirjoituksessaan ”Om språkets väsende.” (*Litteraturblad* 7/1860) SA IX 1997, 346–349 (KT 17 2004, 66–69).

502 Guizot 1828–30 (1972), 144; Laurent 1999, 64.

503 ”Bildning och allmän anda.” (*Saima* 51/1846) SA V 1995, 455 (KT 9 2002, 437). Herder on puolestaan todennut *Humanität* -käsitteen sisällöstä seuraavasti: ”Humanisuus on sukumme luonne; mutta se on meissä synnynnäinen vain taipumuksena, jotakin, joka täytyy saada meissä kasvamaan. Emme tuo sitä maailmaan mukamme valmiina; mutta sen tulee olla maailmassa pyrkimystemme päämäärä, harjaantumistemme tulos, arvomme.” Herder 2007, 155. *Humanität* ei ole absoluuttinen moraalinormi, vaan jokainen yksilö tai kansa toteuttaa sitä omalla tavallaan. Barnard 1965, 97–98. Robert Leventhal on esittänyt, että Herderin ajatus edistyvästä historiasta kytkeytyy nimenomaan tämän käsitykseen ylei-

Sivistyminen tai ihmisyyteen kasvaminen on prosessina kaikille ihmisille yhteistä.<sup>504</sup> Se ei kuitenkaan ole siinä mielessä yhteismitallinen, että sitä toteuttavien kansojen tai aikakausiin saavutukset olisivat keskenään suoraan vertailukelpoisia. Humaanisuuden toteutumisen relativisuutta painottaessaan Snellman korostaa tavoittelemisen itsensä tärkeyttä, ei ideaalisen tavoitteen lopullista saavuttamista.

Oma tulkintani Snellmanin relativismista on, että jokaisella ajalla tai kulttuurilla on mahdollisuus sivistykseen, mistä ei kuitenkaan seuraa, että ne kaikki jälkeensä tarkasteltuna olisivat toteuttaneet tätä mahdollisuuttaan yhtä onnistuneesti. Historiallisesti tarkasteltuna eri kulttuurit muodostavan kehityssarjan, jossa jokainen myöhempi kulttuuri on aikaisempaa täydellisempi. Vuonna 1855 Snellman kirjoitti *Litteraturbladissa* historian kirjoittamisen ja sen tulkitsemisen yhteydessä: ”Menneisyyden yli on [näet] jo käynyt jälkimaailman arviointi, joka jättää jäljelle vain toden ja oikean.”<sup>505</sup> Toteamus selittää mielestäni Snellmanin kantaa historian vapaudesta ja järjellisydestä. Jälkikäteen tarkasteltuna kaikki on tapahtunut kuten pitääkin, ja vaihtoehtoista tapahtumien kulkua on turha yrittää arvuutella. Jälkipolvet kykenevät näkemään tapahtumien syyt ja seuraukset ja muodostamaan menneisyyden ilmiöistä mielekkään kokonaisuuden. Historia ei Snellmanille siis ensisijaisesti ole menneisyyden ilmiöiden kokonaisuus sellaisenaan vaan myöhempien aikojen tulkinta sellaisesta historiallisesta kehityksestä, joka jälkipolvien näkökulmasta on merkityksellinen. Snellman ei laajemmin pohdi kysymystä menneistä tulevaisuuksista, toisin sanoen menneisyyden toimijoiden tekojen vapaudesta. Hän kuitenkin toteaa, ettei tulevaa kehitystä voi ennakoida, että se on avoin. Snellmanin historianteoriassa maailmanhistoria ei mielestäni ole Lahtisen tulkitsema ”ekspressiivinen totaliteetti”, jossa kansakunnat passiivisesti ilmaisevat tai peilaavat totaliteetin kehitystä – tai Snellman ainakin yrittää tietoisesti päästä tästä näkemyksestä eroon. Totaliteettia ei Snellmanilla ole ilman osia, ilman niiden aktiivista toimintaa. Tämä toiminta ei ohjaudu jonkin teleologisen lain mukaan eikä tässä mielessä ole välttämätön kehitys. Ohjaavana voimana on Snellmanilla ennemminkin ihmisyyteen jo määritelmällisesti kuuluva pyrkimys eteenpäin, kohti parempaa – kohti sivistystä. Painotus on toki tulkintakysymys. Itselleni historian tutkijana Snellmanin ristiriitaisuus ei ole varsinaisesti ongelma, jota se filosofian näkökulmasta voi olla.<sup>506</sup>

Vahvan nykyisyyttä lähtöisestä historian kokonaistulkinnastaan huolimatta Snellman otti toistuvasti etäisyyttä hegeliläiseen teleologiaan. Vuonna 1843 Snellman oli kirjeenvaihdossa ruotsalaiseen Per Erik Bergfalkin kanssa ja kävi ajatustenvaihtoa *Läran om staten* -teokseensa tekemistään kannanotoista. Kesäkuussa päivätyssä kirjekonseptissaan Snellman kirjoitti, ettei ole sitoutunut olemaan yhtä mieltä Hegelin kanssa ja että tämän käsitys maailmanhistorian päämäärästä on epä johdonmukainen. Snellman selvitti omaa kantaansa. Ihmishengen muodot ovat katoavaisia mutta pysyvää on itse hengen prosessi, joka on ”yhtä

sen sivistyksen kehitysprosessista, ei historian teleologisuuteen. Leventhal sitoo tämän edistysajatuksen Herderin kieliteoriaan. Ks. Leventhal 1990, 34, 36–40.

504 Fichte totesi aikanaan samansisältöisesti, että ihmisen moraalisen jalostumisen on oltava sekä yksittäisen ihmisen että koko yhteiskunnan päämääränä. Ks. Fichte 1796, 89–90.

505 ”Geyer. Macaulay. Thiers.” (*Litteraturblad* 1/1855) SA VII 1996, 36 (KT 12 2003, 333).

506 Samankaltainen ambivalenssi sisältyy monen muunkin 1800-luvun ajattelijan näkemyksiin. Esim. Guizot’lle historia avautui niin ikään sekä moninaisuuden että ykseyden ajatusten kautta. Ks. Leonard Krieger 1972, ix, xi–xiii, julkaisusarjan toimittajan esipuhe Guizot’n luentoihin.

ikuisena ja todellisena kaikissa muodoissa”. ”En pysty löytämään maan päältä totuutta enkä oikeutta mistään muusta kuin tästä kehityksestä, en mistään väittämästä, en mistään laista, en mistään tavasta”, jatkaa Snellman.<sup>507</sup> Siihen mitä totuus ja oikeus ovat, antaa jokainen hetki oman ja uuden vastauksen. ”Täydellistä ilmaisumuotoa ei ole koskaan olemassa ja se on aina olemassa.” Keskeisenä tiivistyksenä Snellmanin omasta kannasta voi lukea hänen konseptiin kirjaamansa sanat: ”[Ja] ihmiskunta *on* joka hetkellä, se ei ole sarjasta kertyvä summa.”<sup>508</sup>

Snellmanin näkemystä etenevästä ihmishengen kehitysprosessista, jossa kulloinenkin nykyhetki on todellinen ja järjellinen – ikään kuin kokonainen, ei ainoastaan tulevaa täydellistymistä aavisteleva tai valmistelevalle vaihe – ei ehkä tulisi ensinnäkään verrata hegeliläiseen spekulatiiviseen filosofiaan, koska siitä ei löydy samanlaista loogista kaavaa. Snellmanille ihmiskunnan ajallinen kulku on rikastuva prosessi, koska ihmisyyden tavoite on sivistys tai humanisuus. Ilman tätä tavoitetta ihminen ei olisi ihminen. Snellmanille täydellisyys on ihanne, jota on tavoiteltava, mutta oikeastaan tärkeintä on itse tavoittelemisen prosessi, ei päämäärän saavuttaminen. Historiallisesti tarkasteltuna eri kulttuurit voidaan nähdä toisiaan seuraavina vaiheina, jotka voidaan esittää kehityksenä, etenemisenä kohti täydellisempiä muotoja. Mutta jos tarkastellaan ihmistä autonomisena ja moraalisen olentona, ei voida ajatella, että vain jossakin kehityksen päätepisteessä ihmisellä olisi mahdollisuus siveelliseen toimintaan, sivistykseen ja että kaikkien sitä ennen eläneiden ihmisten toiminta olisi vaillinaista, tahdotonta ja merkityksetöntä. Snellmanin käsittelyssä on nähtävissä eräänlainen siirtymä, jossa koko hegeliläisen filosofian kulmakivi ikään kuin keikahtaa toiseen paikkaan. Näin tulkiten historiallisen todellisuuden ja sen kehityksen keskeisin piirre ei enää ole teleologinen liike hengen potentiaalisista ominaisuuksista niiden aktualisoitumiseen täydellistymisenä, joka vaatii toteutuakseen satoja ja tuhansia vuosia ja käyttövoimakseen lukemattomia ihmishenkiä. Sitä vastoin historiallisen muutoksen ja kehityksen ydin on siinä, että jokaisella ajalla on mahdollisuudet vapauteen ja tämän takia niillä on myös oma itseisarvonsa.

Vaikka Snellman sanoutui irti historiallisen kehityksen päämäärähakuisesta tarkastelusta ja korosti historiallisten muotojen moninaisuutta, pitää hänen korostamansa inhimillisyyden kehitysprosessi kuitenkin sisällään oletuksen eri kansojen ja kulttuurien tietynasteisesta sulautumisesta tai yhtenäistymisestä. Hänen sivistysideansa on kuin idealistinen – ja kaikesta huolimatta hegeliläissävytteinen – variaatio vallankumouksen ihanteiden, vapauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden, toteuttamisesta maan päällä.

507 Uti intet annat än i denna utveckling förmår jag finna sanning och rätt på jorden, i ingen sats, ingen lag, ingen sed. Kirjekonsepti P. E. Bergfalkille 5.6.1843. SA III 1993, 677 (KT 5 2001, 398).

508 ”Och menskligheten är i varje Nu, icke såsom summan af en serie.” Kursiivi alkukielisessä tekstissä Snellmanin oma. Huom. sanan *mensklighet* voi kääntää ihmiskunnan lisäksi myös ihmisydeksi. SA III 1993, 677 (KT 5 2001, 397).

### 3. KULTTUURI IHMISEN ELÄMISEN TAPANA

Snellmanin teoreettisen ajattelun ytimessä oli näkemys ihmisen historiallisuudesta ja yhteisöllisyydestä. Snellmanin ja hänen aikalaistensa tapa puhua kansallisuudesta, kansakunnasta ja valtiosta, kirjallisuudesta tai kielestä kertoo historiallisesta ymmärryksestä ja maailman jäsentämisen tavasta. Millaisista tekijöistä yhteisö rakentuu, miten se toimii – ja millaisin ehdoin yksilöt toimivat yhteisöissään? Huomio kiinnittyy nyt sivistyksen lisäksi etenkin kulttuuriin ja sivilisaatioon. Luvussa tarkastelen kulttuurisuuden teemaa myös tapauksissa, joissa esimerkiksi ilmausta ”kulttuuri” ei juuri käytetä. Lähtökohtana tällöin on kansallisuuspuheen lukeminen tietynlaisen kulttuurikäsitteen ilmentymänä.

Ensimmäisessä alaluvussa käsittelyssä on 1800-luvun puhetapaa hallinnut kansallisuuden teema. Edellisessä luvussa esiin noussut sivistysajattelu, saksalaisperäinen kasvatus- ja ihmisyyshanne, oli tavoitteiltaan yhteneväinen suomalaisen kansallisuusajattelun kanssa. Molemmat tähtäsivät eettisesti toimivaan yksilöön, jonka toimien vaikuttimena ovat omaa etua korkeammat tavoitteet. Kasvatus ihmisyyteen (sivistyminen) tarkoitti kansallisella tasolla kasvamista vastuulliseksi kansakunnan jäseneksi. Miten kansakunta ja sen jäsenyys määriteltiin? Alaluvussa tarkastelen Snellmanin käsitteistön sisältöä sekä yleisempää suomalaiskeskustelua kansallisuudesta.

Toisessa alaluvussa käsittelen Snellmanin näkemyksiä erilaisista kulttuureista tai sivilisaatioista, näiden keskinäisestä vuorovaikutuksesta ja merkityksestä ”yleisinhimilliselle sivistykselle”. Osuudessa nousee tarkemmin esille kysymys kirjallisesta kulttuurista, filosofisen ja uskonnollisen ajattelun merkityksestä mutta myös aineellisista tekijöistä, elinkeinoista ja taloudesta. Lisäksi tarkastelen kysymystä kulttuurin toimijoista myös sukupuolen ja luokan näkökulmasta.

### 3.1. KANSALLISUUS

#### KANSALLISUUDEN KIRJOITTAJAT

##### *Suomalaisen nationalismin suuntaviivoja*

Snellman oli epäilemättä nationalisti, mutta millainen, tämä riippuu nationalismin määritelmästä. Snellmanin uraa ja aikaa leikkaavat useat tutkimukselliset määritelmät ja jaottelut: patriotismi ja nationalismi, kosmopoliittisuus ja kansallismielisyys, kulttuurinen ja poliittinen nationalismi. Snellmania voidaan monin osin lukea toimijana, joka kulki kansallisuusajattelun radikaalimpaa laitaa verrattuna esimerkiksi monien aikalaisten sovittelyvampaan linjaan, johon eivät kuuluneet avoimet yhteenotot ja poissulkevat rajanvedot, esimerkkeinä Lönnrot, Runeberg, Topelius. Esimerkiksi Michael Branch on esittänyt Snellmanin ajattelijaksi, jonka toimissa kulminoituu siirtyminen herderiläisestä kulttuurinationalismista hegeliläiseen poliittiseen nationalismiin.<sup>509</sup> Myös Juhani Mylly esittää ”Snellmanin johtamat nationalistit” vastavoimana maltillisemmille patriooteille, sekä tätä edeltäneille fennofileille että Snellmanin ajan ruotsinkielisille liberaaleille. Myllyn rajanveto kulkee juuri patriotismin ja nationalismin välillä. Keskeinen ero hänen muotoilussaan on se, että patrioottisuus, rakkaus isänmaahan, ei sisällä samaa poissulkevuutta kuin nationalismi eikä se myöskään nationalismin tapaan luo poliittista liikettä. ”Snellmanilaiset nationalistit” tällaisen liikkeen sen sijaan loivat.<sup>510</sup> Myös Päiviö Tommila on esittänyt Snellmanin keskeisenä hahmona maltillisesta suomiystävytydestä suomikiihkoon siirtymisessä.<sup>511</sup> En tarkastele Snellmanin näkemysten suhdetta fennomaanisen puolueen linjauksiin mutta on todettava, että Snellman ja snellmanilaisuus ovat eri asioita.<sup>512</sup> Snellman ei ollut perustamassa minkäänlaista puoluetta, hän päinvastoin suhtautui varauksella puoluepoliittiseen toimintaan.<sup>513</sup>

Snellmanin näkemyksissä on paljon sellaista, jota voi kutsua poliittiseksi nationalismiksi, mutta siitä huolimatta hän oli myös kulttuurinationalisti. Mekaaninen jaottelu eri ismien välillä ei ole erityisen hedelmällistä, vaikka se voikin toimia ongelman jäsentelyn apuvälineenä. Jaotteluilla on toisinaan tapana muuttua myös määrittelyiksi, jotka turhaan

509 Branch 1999, 134. Mitä on hegeliläinen poliittinen nationalismi, jää avoimeksi.

510 Mylly 2002, 46–48, 56–57 ja passim.

511 Tommila 1989, 83.

512 Tämän on todennut jo esim. Raoul Palmgren, ks. Palmgren 1948, 69–71. Vaikka voin yhtyä tähän Palmgrenin toteamukseen, ja hänen sinänsä melko lyhyt analyysinsä Snellmanista sisältää osuvia huomioita, on hänen tulkintansa myös hyvin latautunut: Palmgren rinnastaa Snellmanin Marxiin ja tekee hänestä eräänlaisen sosialismin teoreetikon.

513 Snellmanin näkemysten suhteesta myöhempään poliittiseen fennomaniaan on käsitelty esimerkiksi Marja Jalava, ks. Jalava 2005, 207–225. Irma Sulkunen käsittelee Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran historiassa Snellmanin suhdetta nuoremman polven ja erityisesti Yrjö Koskisen ajamaan fennomaniaan ja näkee näiden näkemyksissä selkeitä periaate-eroja koskien myös käytännön toimintatapoja. Sulkunen 2004, esim. 165–166, 172–176. Esimerkiksi Raimo Savolainen on nähnyt suhteen ongelmatomamin. Ks. Savolainen 2006, esim. 839–843.

kivettävät tulkintoja. Menneisyyden(kin) toimijat ovat useimmiten moniulotteisempia kuin joko–tai -asetelmasta on mahdollista havaita. Niinpä Snellman taipuu sekä nationalistiksi että internationalistiksi, vaikka hänelle itselleen sana ”kosmopoliitti” oli negatiivisesti väritynyt. Snellmanin kansallisuusajattelun kansainvälinen perusjuonne on usein todettu seikka, jota en näe tässä tarpeelliseksi käydä erikseen todistamaan.<sup>514</sup> Todettakoon vain, että Snellmanille kansakunta ilman yhteyttä muihin kansakuntiin, ilman vuorovaikutusta eri kansojen ja näiden aikaansaannosten välillä, ei ollut mikään todellinen, historiallinen toimija. Poissulkevuus tässä mielessä ei kuulunut Snellmanin nationalismiin.

Pertti Karkama on vältellyt nationalismi-termin käyttöä etenkin autonomian alkupuolen osalta. Hänelle luontevampi termi on kansallisuusaate, joka hänen mukaansa vastaa paremmin aikakauden, esimerkiksi Lönnrotin tai Snellmanin, suhteellisuutta ja moninaisuutta korostavaa kansallisuuskäsitystä. Sanalla nationalismi on Karkamalle negatiivinen, totalitarismiin viittaava merkitys. Näkemyksessään Karkama viittaa 1980-luvun tutkimuksiin, mutta ei erittele kritiikkinsä kohdetta tarkemmin.<sup>515</sup> Karkama viittaa lyhyesti myös patriotismi–nationalismi -erotteluun: niin sanottua hyvää nationalismia voidaan kutsua patriotismiksi.<sup>516</sup> Erottelu hyvään patriotismiin ja pahaan nationalismiin näkyy myös esimerkiksi Myllyn tavassa käsitellä maltillisia patriootteja ja radikaaleja fennomaani-nationalisteja. En väitä, että Snellmania tulisi kutsua maltilliseksi, sillä sitä hän ei monissa näkemyksissään todella ollut, mutta hänen kansallisuusajattelunsa, oli se sitten kansallisuusaatetta tai nationalismia, sisältöä ei voi kutsua myöskään fanaattiseksi tai totalitaristiseksi – hänen esiintymistapaansa toisinaan voi. Esimerkiksi *Läran om statenissa* Snellman itse kirjoitti patriotismista. Snellman käytti ilmausta merkityksessä, joka oli yleinen 1700-luvun lopulla sekä 1800-luvun alussa. Tällöin patrioottisuudella tarkoitettiin yleishyödyllistä toimintaa, joka tähtäsi yhteisen hyvinvoinnin edistämiseen.<sup>517</sup> Jos patriotismi kuitenkin käsitetään valistushenkisesti tasavaltalaisena ideana, jonka ytimessä ei ole kansallisen yhtenäisyyden muodostaminen vaan oikeudenmukainen hallinto,<sup>518</sup> oli Snellman epäilemättä nationalisti, ei patriootti. Hän oli nimenomaan kansakunnan teoreetikko.

Kansainvälisessä tutkimuksessa nationalistista ajattelua tai liikehdintää on jaoteltu erilaisten teoreettisten mallien mukaan, joista kuuluisimpia on Hans Kohnin jo 1940-luvulla tekemä jaottelu läntiseen ja ei-läntiseen nationalismiin. Samaan luokitteluun solahtaa jako kansalaisnationalismiin (*civic nationalism*) ja etniseen nationalismiin. Luokitteluihin on sisällytynyt myös arvottavia elementtejä. Läntinen kansalaisnationalismi on nähty yhtäläisiin kansalaisvapauksiin perustuvana positiivisena nationalismin muotona kun taas ei-läntiseen etniseen nationalismiin on yhdistetty autoritatiivisuus, vetoaminen muinaiseen kansayhteyteen sekä yhteiseen etniseen alkuperään.<sup>519</sup> Esimerkkejä läntisestä kansalaisnationalismista

514 Ks. esim Karkama 2001, 99; Manninen 2006a, 91–92, 97–102 ja passim. Myös Kettunen 2006, 149.

515 Karkama 2001, 20–21. Tuoreessa kansainvälisessä tutkimuksessa nationalismi-terminä ei nähdä lähtökohtaisen negatiivisena terminä, jota tulisi vältellä. 1980-luvulla siihen on tällaisia konnotaatioita liittynyt. Ks. esim. Nielsen 1996–97, 42–44.

516 Karkama 2001, 7. Karkama viittaa tässä Michael Billigiin ja tämän teokseen *Banal nationalism* (1999).

517 Pulkkinen 1989, 38–39.

518 Ks. Nurmiainen 2003, 264–267. Nurmiainen tukeutuu käsittelyssään Maurizio Viralin näkemyksiin.

519 Kohn esitti kuuluisan ja paljon käytetyn jaottelunsa läntiseen ja itäiseen nationalismiin teoksessaan *The Idea of Nationalism* (1944). Kohnin jaotteluun viitataan edelleen varsin tuoreessakin tutkimuksessa.

ovat Yhdysvallat tai Ranska, ei-läntisestä etnisestä nationalismista Saksa ja itäisen Keski-Euroopan nuoret kansallisvaltiot. Suomalainen nationalismikehitys voidaan sijoittaa ei-läntiseen malliin, tosin suomalaistutkijat ovat myös osoittaneet, että Suomen tapauksesta on löydettävissä piirteitä sekä läntisestä että ei-läntisestä mallista.<sup>520</sup>

Kumpi sitten Suomen tapauksessa oli ensin, valtio vai kansakunta? Ilmeistä on, ettei Suomi vuoden 1809 jälkeen ollut valtio sen kaikissa merkityksissä. Tietyn poliittisen valtiollisuuden aihion se kuitenkin sai Venäjän suuriruhtinaskuntana ja tähän asemaan liittyvien erioikeuksien myötä.<sup>521</sup> Max Engman on todennut, että Suomessa valtio edelsi kansakuntaa, sillä Suomi sai valtiollisuuden pyytämättä toisin kuin monissa muissa eurooppalaisissa tapauksissa, joissa ajatus omasta kansakunnasta on toiminut perusteena vaatimuksille omasta valtiosta.<sup>522</sup> Matti Klinge on todennut, että Aleksanteri I:n kuuluisa puhe Porvoon maapäivillä vuonna 1809, ja tämän ranskankielinen ilmaisu *nation*, tulee käsittää viittaukseksi poliittiseen kansakuntaan.<sup>523</sup> Tässä mielessä poliittinen identiteetti edelsi kansakunnaksi tuleamista (ilmauksen 1800-lukulaisessa merkityksessä tietoisuutena omasta erityisestä olemassaolon ja toiminnan tavasta) tai kulttuurisen identiteetin luomista, kuten Johanna Wassholm toteaa väitöskirjassaan.<sup>524</sup> Täysin vailla tietoisuutta suomalaisten erityisyydestä, esimerkiksi suomen kielen ja kansanperinteen arvosta, ei oltu 1700-luvullakaan.<sup>525</sup> Tässä mielessä kulttuurista tai kansallista identiteettiä ei lähdetty vuoden 1809 jälkeen luomaan tyhjästä.

Juha Manninen on esittänyt kirjoituksissaan tulkintansa varhaisemmasta kansallisuusnationalismista ja 1800-luvulla syntyneestä valtionationalismista, jossa oli kyse jo poliittisesta liikkeestä. Mannisen mukaan esim. Daniel Juslenius ja H. G. Porthan olivat kulttuurinationalisteja – määritelmässään hän tukeutuu Anthony D. Smithin ajatukseen kulttuurisesta nationalismista, jossa valtio on aksidentaalinen ja kansakunnan ajatukselle alisteinen. Oleellisin huomio jälkimmäisessä keskittyy kansakunnan historiallisesti muodostuneeseen, kulttuurisesti ja maantieteellisesti määrittyneeseen olemukseen. Manninen korostaa tutkimuksessaan kansallisen ajattelutavan jatkuvuutta: omat kansalliset erityispiirteet oli tiedostettu jo 1700-luvun alkupuolella, eikä tämä tietoisuus hävinnyt minnekään ja näin ollen se

Ks. Liebich 2006, 579–582.

520 Liikanen 1999, 49–50, 56–57 ja passim.; Alapuro 1999, 111, 115–116 ja passim.

521 Esim. Engman 2000, 32; myös Engman 2009.

522 Engman 1994, 49. Tämä erottaa Suomen esimerkiksi Baltian maista, joiden kansallisuuskehityksessä on myös monia yhtymäkohtia Suomen tapauksen kanssa. Ks. esim. Alapuro 1999, 111–112.

523 Klinge 1997, 24–25.

524 Wassholmin väitöskirjan lähtökohtana on näkemys, jonka mukaan Suomi sai poliittisen identiteetin vuonna 1809, mutta kulttuurisen identiteetin vasta 1830-luvulta lähtien. Wassholm 2008, 22–26. Wassholmin väitöksen mielenkiintoinen tutkimusasetelma syntyykin siitä, että hänen tutkimuskohteensa, E. G. Ehrström toimi aktiivisesti juuri ns. kulttuurisen identiteetin etsimisen vaiheessa, sillä tämä kuoli jo vuonna 1835. Myös esim. Engman 2009, 85 ja passim.

525 Ks. esim. H. K. Riikosen ja Kaisa Häkkisen artikkelit antologiassa *Herder, Suomi, Eurooppa* (2006).

ei myöskään syntynyt uudelleen vasta vuoden 1809 tai sen jälkeisen kansallisuusajattelun myötä.<sup>526</sup>

Yleisempi nationalismin määritelmä korostaa kuitenkin poliittista aspektia. Esimerkiksi Ernst Gellner on määritellyt nationalismin poliittisen legitimitietin teoriaksi, joka edellyttää kansallisten tai etnisten rajojen yhtenevää poliittisten (valtion) rajojen kanssa.<sup>527</sup> Esimerkiksi Pasi Ihalainen ja Jouko Nurmiainen ovatkin kritisoineet Mannisen tulkintoja 1700-luvun kansallisuusajattelusta pitäen niitä liian pitkälle menevinä ja liian ohuelle lähde-pohjalle perustuvina. Ihalaisen ja Nurmiaisen mukaan nationalismi-termin käytölle varhais-modernilla kaudella ei ole perusteita, olkoonkin että 1700-luvun alussa käytettiin termiä *natio*. Termiä ei tässä yhteydessä tulisi kuitenkaan tulkita kansallisen identiteetin diskurssin kautta. Etenkin Nurmiainen korostaa patriotismi-termin käyttökelpoisuutta esimerkiksi Porthanin näkemyksiä tulkittaessa: hän tulkitsisi Porthania valistushenkisenä patrioottina, ei nationalistina kuten Manninen.<sup>528</sup> Myös Päivi Rantanen on käsitellyt 1700-luvun oppineiston kansallisuuskäsityksiä teoksessaan *Suolatur säkeet*. Rantanen toteaa niin sanottujen patrioottisten väitöskirjojen olleen muodissa aikana, jolloin esimerkiksi Jusleniuksen teos syntyi. Suomalaisuus-teema olikin Rantasen mukaan vain aihe muiden joukossa ja Suomi oli vain yksi Jusleniuksen patrioista.<sup>529</sup>

Jonas Nordin on tutkinut kansallista identiteettiä Ruotsissa 1600-luvulta 1700-luvun jälkipuoliskolle. Nordinin tutkimukset ovat herättäneet paljon huomiota, ja hänen itsensä mukaan myös paljon väärintulkintoja.<sup>530</sup> Hän on esittänyt, että sekä ajatus kulttuurisesta kansakunnasta että idea poliittisesta kansakokonaisuudesta oli olemassa jo 1700-luvulla, mutta vasta näiden yhdistäminen synnytti nationalismin, ja tämä ei tapahtunut ennen 1800-lukua. Nordinin mukaan Suomi oli poliittisesti täysin integroitu osa Ruotsin valtakuntaa mutta kulttuurisesti Suomi oli ainakin jossain määrin oma kokonaisuutensa, ja ruotsalaiset ja suomalaiset käsitettiin kahdeksi eri kansakunnaksi.<sup>531</sup> Nordin ei väitä, että tämä olisi 1700-luvun puolella johtanut nationalistiseen ajatteluun.

1830-luvun alussa valtio-opin luentoja pitänyttä J. J. Tengströmiä voi pitää nationalistina, vaikka hän ajoikin näkemyksiään hyvin maltillisesti. Jo Tengström muotoili Suomessa ne keskeiset suvereenin valtion sisäiset edellytykset, jotka myöhemmin olivat luettavissa Snellmanin teksteistä.<sup>532</sup> Kumpikaan ei viittannut suoraan Suomeen, se tuskin olisi ollut

526 Manninen 2000, 76–82, 207, 235–237, 241–242 ja passim. Ks. myös Smith 1998, 177.

527 Gellner 1983, 1.

528 Ihalainen 2001, 414–416; Nurmiainen 2003, 262–264, 272–273 ja passim.

529 Rantanen 1997, 69, 76–79. Toisaalta Manninen ei ole aivan yksin näkemyksineen. Tuoreessa tutkimuksessa on kyseenalaistettu nationalistisen ajattelun syntyajankohdan sijoittaminen 1700-luvun lopulle, esim. Christian Jansen toteaa, että Saksasta on löydettävissä nationalistisia näkemyksiä jo aikaisemmin 1700-luvulla. Ks. Jansen 2011, 234–244.

530 Nordinin mukaan hänet on muun muassa luokiteltu nationalismi-tutkijaksi, vaikka hän väitöksessään nimenomaan esittää, ettei tutki nationalismia.

531 Ks. Nordin 2000, 301–313, 442–454 ja passim.; Nordin 2010, 22–28, 32–35.

532 Manninen 2003. Mannisen tulkinta perustuu luentomuistiinpanoihin, jotka J. P. Palmén on tehnyt Tengströmin valtio-opin luennoilta vuosina 1830 ja 1831.

mahdollista tai kovin tarpeellistakaan. Vastaanottajat ovat voineet tehdä omat johtopäätöksensä.

Tutkimukseni kannalta keskeistä ei ole se, millainen kanta tulisi ottaa tulkintoihin Suomen valtionmuodostuksen prosessista tai eri henkilöiden nationalismien laadusta sinänsä. Analysoin sen sijaan sitä, miten Snellmanin kulttuurikäsite ilmenee keskusteluissa, jotka koskivat kansallisuuteen liittyviä kysymyksiä. Huomioni kiinnittyy siihen, millaisin ilmauksin ja painotuksin kansallisuudesta on puhuttu ja miten sitä on perusteltu. Mistä on keskusteltu kun on keskusteltu kansallisuudesta?

### *Kansallisuuden käsitteistä*

Keskeisiä kansallisuuden teemaan liittyviä, Snellmanin kirjoituksissa toistuvia käsitteitä ovat kansa (*folk*), kansakunta (*nation*), kansallisuus (*nationalitet*), kansallishenki (*nationalanda*). Teemaan tiiviisti sidoksissa olevia käsitteitä ovat myös esimerkiksi valtio ja sivistys. Varhainen kansallisuus-teemaan liittyvä käsitteily Snellmanilta löytyy *Spanska Flugan* -lehdessä vuodelta 1840. Kirjoitus on arvio Alexander Blomqvistin vuonna 1838 julkaistusta, kirjallisuushistoriaa käsittelevästä opinnäytteestä professuuria varten.<sup>533</sup> Kirjoituksessaan Snellman ilmaisi käsitteellisen erottelun sanojen *folk* ja *nation* välillä. Kansakunta on kansan tiedostava osa, se osa, ”jossa tietoisuus kansasta ihmisyytenä elää ja vaikuttaa”.<sup>534</sup> Snellman esitti kansallisuuden olevan juuri tietoisuutta ”kansasta ihmisyytenä” ja tämä tietoisuus ”elää kansakunnan kulttuurissa, joka siirtyy muiden kansakuntien ja uusien sukupolvien keskuuteen”.<sup>535</sup> Mikä siis oli ”kansaa” Snellmanilla? Juha Manninen on esittänyt kysymyksen artikkelissaan Snellmanin ajattelun eri piirteistä. Kuten Manninen osoittaa, rinnastuu kansa käsitteellisessä mielessä Snellmanilla tiettyjen luonnonolojen muodostamaan väestöryhmään, jonka koostumus voi muuttua.<sup>536</sup>

Manninen viittaa Snellmanin saksankieliseen artikkelikäsitteilykirjoitukseen vuodelta 1862, jossa tämä käsitteily kysymystä kansallisuudesta ja kansallisuusaatteesta. Kirjoituksessaan Snellman totesi yksilön kansallisuuden olevan luonnon antamaa: jokainen yksilö kuuluu johonkin kansanheimoon, jonka tuntomerkkeinä ovat esimerkiksi väri, ruumiinrakenne, luonteenlaatu ja kieli. Hän kuitenkin jatkaa, etteivät nämä ominaisuudet ole ainoastaan

533 Suomennettuna teoksen nimi oli Hahmotelma maailmankirjallisuuden historiassa käytettävän etnografisen metodin periaatteesta. Ks. KT 2 2000, 296. Blomqvist toimi myös *Finlands Allmänna Tidning* -julkaisun toimittajana vuosina 1826–1848. Blomqvist oli nimitetty vuonna 1838 oppihistorian professoriksi. Hokkinen 1992, 659.

534 – hos hvilken medvetandet af folket såsom Mensklighet lefver och verkar. SA II 1992, 7 (KT 2 2000, 300). Huom. Snellman ei kaikissa kirjoituksissaan tee tätä erottelua vaan saattaa kirjoittaa kansasta ja kansakunnasta myös synonyymeina.

535 – lefver i Nationens till andra folk och andra slägten öfvergående kultur. SA II 1992, 7 (KT 2 2000, 300).

536 Manninen 2006a, 79.

luonnon määrittystä, vaan myös historiallisesti muotoutunutta, inhimillisen toiminnan tuotetta.<sup>537</sup>

Snellmanin kansakäsitys on kulttuurikeskeinen. Merkittävimmät kansallisuuden edellytykset, kuten kieli tai tietyt toimintatavat, ovat ihmisen luomia, ne eivät ole ”luontoa”. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei luonnolla olisi Snellmanin ajattelussa mitään merkitystä. *Läran om statenissa* Snellman kirjoittaa kansanheimosta tai -tyypistä tiettyinä fyysisinä ominaisuuksina.<sup>538</sup> Hän kirjoittaa myös kansallisuonteesta viitaten erilaisiin luonnollisiin taipumuksiin.

Maan ja ilmaston vaikutusten täytyy näet yhä sitoa kansakunnan jokaista jäsentä, samoin sen tiedottomasti omaksutun luonteen, joka kuuluu kansakunnalle kansanheimona. Emme puhu tässä kansanheimon erityisestä sivistyksestä, vaan siitä luonnollisesta geniuksesta, joka siirtyy kansassa suvulta suvulle ja tulee esiin aistillisissa vieteissä ja taipumuksissa –<sup>539</sup>

Snellman toteaa, että kansallisuonnetta ”ei pidä tukahduttaa, vaan se on saatettava järjen valtaan”. Oman kansallisuonteen järjellisen aineksen ihminen oppii vertaamalla oman kansansa tapoja muiden tapoihin, oppimalla ymmärtämään mikä siinä on säilyttämisen arvoista. Kansallisuonne siis otetaan haltuun sivistyksen avulla, tietoisella harkinnalla. Snellman kirjoittaa myös Montesquieun näkemyksiin vedoten, ettei kansallisuonnetta, kansakunnan yleistä henkeä, pidä pyrkiä väkisin muuttamaan, sillä ”– – kansaa ei pidä pakottaa omaksumaan lakeja ja laitoksia, jotka ovat ristiriidassa yleisen hengen kanssa – –”. Tämä ei estä perityn kansallisuonteen muuttamista kasvatuksella ja sivistyksellä.<sup>540</sup> Vuonna 1859 Snellman kirjoitti samaan sävyyn *Litteraturbladissa*, todeten että ”heimoluonne, luonnolliset ja historialliset vaikutteet” yhdessä muovaavat sen ”kansallisen tyyppin”, johon yksilö syntyy. Snellman toteaa ihmisen olevan ainoa olento maan päällä, ”jonka luonnon yli kulttuurilla on ääretön valta”. Tähän hän lisää, että ihminen hallitsee luontoa sen itsensä avulla, eikä ”vieras henkinen viljely” voi poistaa ihmisen perittyä kansallisuutta.<sup>541</sup>

Ajatus luonnonoloista, maantieteestä tai ”ilmastosta” ihmisen elämänehtojen määrittäjä oli 1700- ja 1800-lukujen vaihteen Euroopassa varsin yleinen. Snellmanin *Läran om statenissakin* siteeraama Montesquieu oli kirjoittanut erilaisista fyysisistä ja maantieteellisistä

537 Artikkelikonsepti *Der Gedanke*-aikakauskirjaa varten, SA XI.1 1998, 444 (KT 19 2004, 271).

538 SA III 1993, 305 (KT 5 2001, 39–40).

539 – – hvarje medlem af nationen ännu måste vara bunden af landets och klimatets inflytanden samt af den omedvetet mottagna karakter, som tillhör nationen såsom folkstam. Vi tala då här icke om folkstammens egendomliga bildning, utan om den naturliga genius, som hos ett folk öfvergår från slägte till slägte och framträder uti sinnliga drifter och begär – – SA III 1993, 311 (KT 5 2001, 47).

540 SA III 1993, 312–313 (KT 5 2001, 48–49). Samassa yhteydessä Snellman kirjoittaa inhimillisen hengen olevan vapaa luonnonvälttämättömyyden pakosta, sillä siveellisen (sedlig) ihmisen on mahdollista hallita luonnollisia halujaan. Samoin ihminen kykenee hankkiutumaan ”riippumattomaksi paikallisista luonnonoloista”.

541 SA IX 1997, 34 (KT 15 2003, 362–363). Kansallisuuden ensisijaisesti henkisestä perustasta Snellman kirjoitti myös esim. vuonna 1862 laatimassaan artikkelikäsitelmässä. Ks. SA XI.1 1998, 444–447 (KT 19 2004, 271–273).

tekijöistä, ”ilmastosta”, jotka määrittävät ihmistä.<sup>542</sup> 1700-luvun lopulla vastaavanlaiset näkemykset olivat yleisiä myös saksalaisten ajattelijoiden keskuudessa.<sup>543</sup> Teoksessa *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* Herder esitteli näkemyksiään luonnonympäristön vaikutuksista ihmiselämän erilaisten muotojen kehittymiseen.<sup>544</sup>

Maanpinnan korkeus tai mataluus, sen luonne ja sen tuotteet, ruoka ja juoma joita ihmiset nauttivat, elämäntapa jota he seuraavat, työ jota he tekevät, vaatetus, yhteiskunnallinen järjestys, hovit ja taiteet sekä suuri joukko muita seikkoja, jotka vaikuttavat heidän elämäänsä; kaikki tämä kuuluu monipuolisen ilmaston kokonaiskuvaan.<sup>545</sup>

Vaikka ihminen Herderin mukaan on riippuvainen luonnonolosuhteista, ei hän ole niiden determinoima; Herderin sanoja mukaillen, ilmasto ei pakota vaan taivuttaa.<sup>546</sup> Maantieteelliset tekijät nivoutuvat Herderin kirjoituksissa henkisiin tekijöihin, ihmisten väliseen kanssakäymiseen, tavoilla, joissa on toisinaan vaikea selkeästi eritellä niitä toisistaan. Luonnonolojen vaikutusta kansallisiin ominaisuuksiin pohdittiin myös Suomessa.<sup>547</sup> Herderin(kin) teoksista tuttuja teemoja sisältyi esimerkiksi J. J. Tengströmin *Aura*-kalenterin kirjoitukseen, jossa tämä kirjoittaa imartelevaan sävyyn Suomen kauniista luonnosta, sen virroista ja järivistä, vuorista, kukkuloista ja metsistä. Hän sitoo tähän luonnonkauneuteen myös maan asukkaiden henkisiä ominaisuuksia, kuten vilpittömyyden, itsenäisyyden ja luotettavuuden. Tengström toteaa kansakunnan luonteen olevan osaltaan sidoksissa sitä ympäröivään ulkonaiseen luontoon. Hän jopa vertaa Suomea ihailemaansa antiikin Kreikkaan, vaikka myöntääkin, että kreikkalaiset saivat nauttia lauhkeammasta ja hedelmällisemmästä ilmalnalasta kuin suomalaiset. Ankara ilmasto, ja tästä johtuvat toimeentulon puutteellisuudet, asettivatkin Suomessa ”korkeamman kulttuurin yleisemmälle leviämislle” joitain voitta-

542 Berlin 1980, 148; Hansson 2007, 117. Sinänsä ajatus ilmaston vaikutuksesta ihmiseen on jo huomattavasti vanhempi. Antiikin humoraalipatologia on tästä yksi osoitus.

543 Ks. Fink 1987, 156 ja passim.

544 Herder 2002 (1784–1791), esim. (VII kirja; 2. luku), 228, 232–235. Herder käytti näistä tekijöistä ilmausta *Klima*. ”Ilmasto” vastaa käsitettä vain osittain. Erilaiset ympäristötekijät, mutta myös alueen ilmapiiri tai karaktääri sisältyi *Kliman* käsitteeseen. Ks. Barnard 1965, 121–122.

545 — — die Höhe oder Tiefe eines Erdstrichs, die Beschaffenheit desselben und seiner Produkte, die Speisen und Getränke, die der Mensch genießt, die Lebensweise, der er folgt, die Arbeit, die er verrichtet, Kleidung, gewohnte Stellungen sogar, Vergnügen und Künste, nebst einem Heer anderer Umstände, die in ihrer lebedingen Verbindung viel wirken; alle sie gehören zum Gemälde des vielverändernden Klima. Herder 2002 (1784–1791) (VII kirja; 2. luku), 241. Suomenos H.R.

546 Herder 2002a (VII kirja; 3. luku) 244, myös esim. Bollenbeck 1994, 121.

547 Teemaa on käsitelty esim. Maria Suutala artikkelissaan ”Luonto ja kansallinen itsekäsitys”. Ks. Suutala 1986.

mattomia esteitä.<sup>548</sup> Myös Topeliuksen *Maamme kirjassa* (1875) korostuivat luonnonolo-suhteet yhtenä kansallisuutta määrittävänä tekijänä.<sup>549</sup>

Maria Suutala on pitänyt Snellmanin hegeliläistä luontokäsitystä – luonnon haltuunotto ja alistaminen kulttuurin avulla – aikalaistensa Runebergin, Topeliuksen ja Lönnrotin painotuksiin nähden varsin kielteisenä. Luonnolliset kansalliset ominaisuudet näyttäytyivät Snellmanille kielteisinä, koulintaa vaativina tekijöinä. Luonto on läsnä Snellmanin kansakäsityksessä mutta ei samassa mielessä kuin esimerkiksi Runebergillä, jolla se on positiivinen osa kansan identiteettiä.<sup>550</sup> Snellmanille luonnolliset tai fyysiset ominaisuudet, heimo, sukulaisuus, kansanluonne, ovat lähtökohta, mutta ne eivät ole vielä ole riittävä ehto kansallisuuden muodostumiselle. Etninen alkuperä ei Snellmanin kansallisuuskäsityksessä ole määräävä tekijä eikä häntä voi tämän vuoksi pitää ainakaan voimakkaana etnisenä nationalistina.<sup>551</sup>

Kansa tietyinä ihmisjoukkona, vaikkakin ehkä alkuperältään ja tietyiltä fyysisiltä ominaisuuksiltaan yhtenäisenä, ei sinänsä muodosta Snellmanille kiinnostavaa yksikköä. Ollakseen historiallinen toimija kansan tulee muodostaa kansakunta ja tämän muodostumisen kannalta synnynnäiset ominaisuudet ovat toissijaisia. Kansakunta muodostetaan tietoisesti. Ajatus toistuu myös esimerkiksi Topeliuksella, jolle tietoisuus kansakuntaan kuulumisesta ja halu kuulua siihen oli keskeinen kansakuntaan kuulumisen kriteeri.<sup>552</sup> Ennen Snellmania Arwidsson oli *Åbo Morgonbladissa* (1821) tehnyt samantyyppisen erottelun: hän erotti kansan (*folk*) synnynnäisenä tekijänä, määrittelemättömänä tunteena valtiosta tai kansakunnasta. Valtio perustui järkeen, se oli kansojen päämäärä.<sup>553</sup> Snellmanin ystävä J. J. Nervander esitti samansisältöisen erottelun kirjeessään Snellmanille vuonna 1846. Nervanderin mukaan Suomi ei ollut itsenäinen eikä sillä ollut historiaa, näin ollen se ei ollut kansakunta vaan ainoastaan kansa. Itsenäisyys ja (oma valtiollinen) historia olivat Nervanderille kansakunnan kriteereitä.<sup>554</sup>

”Kansa” ja ”kansakunta” on saatettu käsittää eurooppalaisessa 1700- ja 1800-lukujen taitteen kielenkäytössä synonyymisesti niin Ranskassa, Englannissa kuin saksankielisellä alueella. Sanat saattoivat myös saada merkityseron latinan kielen kantasanojen mukaan. Antiikin latinassa *natio* merkitsi alkuperää, ”kansan” kantasanana sen sijaan on *populus*, jolla viitattiin yleisesti tietyn paikan asukkaisiin myös kansalaisiin, äänestäjiin tai enemmistöön. Kansakunta saattoi rinnastua myös valtioon, tosin Saksassa ”kansakunta” ei muodostanut valtiota. Esimerkiksi Herder oli kiinnostunut nimenomaan kansakunnasta, ei valtiosta, sillä

548 Tengström 1817/18, 70–71 (suom. 310–311). Aiemmin myös Porthan oli viitannut Kreikan edullisiin fyysisiin olosuhteisiin ja tämän merkitykseen myös henkiselle kehitykselle. Kajanto 2000, 273.

Myös E. G. Geijer, Snellmanin suuresti arvostama lehtimies ja historioitsija, kirjoitti maantieteen ja ilmaston vaikutuksesta kansaan ja sen luonteeseen. Spongberg 1945, 25.

549 Ks. esim. Mikkola 2006, 428–429.

550 Suutala 1986, 238, 250–255.

551 Termi on nykytutkimuksen ja viittaa tietyn kansallisen kokonaisuuden määrittelemiseen etnisen alkuperän kautta. Kai Nielsen on erottanut kulttuurinationalismin etnisestä nationalismista. Kansakunnan määrittelemisen kulttuurisesti ei edellytä sen tekemistä etnisin perustein. Nielsen 1996–97, 44–49.

552 Mikkola 2006, 430–431.

553 Arwidsson: *Åbo Morgonblad* 7/1821, 49. Käsitteellinen erottelu ”kansan” ja ”kansakunnan” välillä on Snellmanilla tärkeä mutta on todettava, että hän ei kaikissa kirjoituksissaan käytä sitä systemaattisesti.

554 Nervanderin kirje Snellmanille keväällä 1846. SA V 1995, 627 (KT 9 2002, 75).

kansallisuuden perustan muodostavat ominaisuudet, kuten yhteinen kieli ja kansallisuusluonne, olivat sidoksissa kansakuntaan.<sup>555</sup> Ranskassa *nation* sai modernin poliittisen merkityksensä vallankumouksen vuosina, ja termi rinnastui tasavallan kansalaisuuteen.<sup>556</sup>

Pohjoismaissa kansan (*folk*) käsite sisälsi saksalaisen vastineen (*Volk*) merkitykset mutta oli sosiaalisesti kattavampi. Kansan käsite on myös asetunut jännitteeseen asemaan suhteessa valtion käsitteeseen.<sup>557</sup> Huomio koskee myös Suomea. Snellmanille kansakunta ei ole yhtä kuin valtio. Tämä oli melko ilmeistä tilanteessa, jossa Suomi Snellmanin eläessä oli. Juuri tämän realiteetin vuoksi suomalainen oppineisto löysi saksalaisten ajattelijoiden näkemyksistä sellaisen heijastuspinnan, jonka avulla myös Suomi voitiin nähdä itsenäisenä toimijana riippumatta valtiollisesta statuksesta. Tässä Herder tuskin oli ainoa suunnannäyttäjä, mutta koko Itämeren aluetta ajatellen on hänen vaikutuksensa ollut varsin keskeinen. Esimerkiksi Virossa Herderiä on pidetty koko kansallisen diskurssin kummisetänä.<sup>558</sup> Riissa aikanaan muutaman vuoden työskennellyt Herder oli kiinnostunut Baltian tilanteesta, alueen historiasta, kielistä ja kansanrunoudesta ja tämän runoantologia *Volkslieder* (1778–1779) sisälsi myös baltialaisia tekstejä.<sup>559</sup>

Mitä sitten Snellmanin mukaan oli kansallisuus? Teoksessa *Läran om staten* Snellman määritteli kansallisuuden kansakunnalle ominaiseksi tietämiseksi ja tavaksi.<sup>560</sup> Tämä perusmäärittely säilyi hänen kirjoituksissaan vuosikymmenestä toiseen. Vuonna 1859 Snellman kirjoitti: ”Kansallisuus [sellaisena ominaisuutena] esiintyy objektiivisesti ulkoisessa, toiminnan maailmassa, toisten kansakuntien edessä, kansakunnan kielessä, sen tavoissa, sen laeissa ja laitoksissa, sen historiallisessa esiintymisessä suhteessa muuhun ihmiskuntaan.”<sup>561</sup> *Der Gedanke* -aikakauskirjaa varten laaditussa käsikirjoituksessa (1862) Snellman käsitteli kansallisuutta viittaamalla kreivi Cieszkowskin määritelmään kansallisuudesta kansan sosiaalisena persoonallisuutena. Snellman suhtautui määritelmään positiivisesti, vahvistaen, että tietoisuus kansan erityislaatuudesta todella tulee esille sen sosiaalisessa elämässä. Luonnollinen alkuperä on tähän nähden toissijainen seikka. Snellman mainitsi esimerkkinä ihmisen ihonvärin: se voi pysyä samana 500 vuotta, mutta ihminen on tässä ajassa muuttunut toiseksi. ”Mutta se, että hänellä on tämä tieto ja nämä tavat, tekee hänestä meidän aikamme ihmisen.”<sup>562</sup>

Kansallisuuden voi Snellmanin mukaan määritellä kansan sosiaaliseksi elämäksi, ”jos sosiaalisuudella – – tarkoitetaan tätä kansan kaikkien yksilöiden ja eri sukupolvien tietämi-

555 Kemiläinen 1964, 18–20, 25–42.

556 Frey & Jordan 2008, 200–201.

557 Ruotsissa kansan ja valtion käsitteet ovat olleet tiukimmin yhdessä. Aronsson, Fulsås, Haapala & Jensen 2008, 257–258.

558 Veidemann 2000, 92, 96–97.

559 Ks. Liebel-Weckowicz 1986, 2–23; Apo 2006, 217–219.

560 SA III 1993, 305 (KT 5 2001, 40).

561 SA IX 1997, 118 (KT 15 2003, 470). Snellmanin kansallisuuden määrittely on varsin lähellä esim. Topeliuksen tapaa määritellä kansallisuus, tosin Topeliuksen voi katsoa painottaneen Snellmania enemmän maantieteen vaikutusta. Topeliuksen määrittelyistä ks. Forsgård 2000, 81–82.

562 SA XI.1 1998, 445–446 (KT 19 2004, 272–273).

sen ja tahtomisen kokonaisuutta.” Kansallisuuden voi myös määritellä kansan historiaksi. Snellman jatkaa:

Mutta jos käsitämme historian läsnä olevaksi, kansan nykyiseksi todelliseksi elämäksi, jossa sen menneisyys ja tulevaisuus yhtyvät, silloin kansallisuus on sama kuin kansan sosiaalinen elämä perheessä, kansalaisyhteiskunnassa, ulos- ja sisäänpäin suuntautuvassa valtiollisessa toiminnassa, sen tieteellisessä, kaunokirjallisessa ja taiteellisessa tuotannossa ja siitä nauttimisessa.<sup>563</sup>

Snellman määritteli kansallisuuden historiallisesti ja kulttuurisesti. Keskeisen sijan saivat yhteiset, historiallisesti muotoutuneet ajattelu- ja toimintatavat. Tässä mielessä Jalavan huomio luonnollisten ominaisuuksien toissijaisesta, lähes merkityksettömästä, vaikutuksesta on perusteltu: kansakunta muodostuu ja muodostetaan ensisijaisesti henkisenä yhteenkuuluvuutena. Kerta toisensa jälkeen Snellman toisti eri yhteyksissä määrittelyn, jonka mukaan kansallisuus on yhteisiä tapoja ja tietämystä. Koska nämä tekijät ovat historiallisia, muuttuvia, ei kansallisuuskään ole staattinen ominaisuuksien summa. ”Kansallisuus ei itsessään ole mikään pysyvä tulos, inhimillisenä sivistysasteena se on kaikkialla prosessi.”<sup>564</sup>

Prosessina voidaan ymmärtää myös kansallishengen käsite. *Läran om staten*-teoksessa Snellman kirjoittaa kansallishengen muodostuvan kansallisuudesta (kansakunnan tietäminen ja tapa) ja isänmaallisuudesta. Snellman käyttää tässä ilmausta ”patriotismi”. Se on halu, joka antaa kansallisuuden kehittymiselle impulssin. Patriotismi on kansakunnan yksilöiden rakkautta isänmaan tapoja, kieltä, lakeja ja laitoksia kohtaan.<sup>565</sup> Snellman toteaa kansallishengen olevan jatkuva sivistysprosessi. Tuija Pulkkinen on kuvaillut Snellmanin kansallishengen käsitettä prosessiksi, joka koostuu kahdesta osasta, liikkuvasta ja liikuttavasta. Liikkuva osa on kansan olemassa oleva kulttuuri, sen tavat, lait ja instituutiot, liikuttaja taas patriotismi, kulttuurin pitäminen elävänä.<sup>566</sup> Keskeistä on liike ja toiminnallisuus. Pertti Karkama on luonnehtinut Snellmanin kansallishengen käsitettä henkiseksi tilaksi, joka on kehittynyt historiallisesti ihmisten elämässä.<sup>567</sup> Kansallishenki on Snellmanille yhteiskunnallinen ja kulttuurinen mutta myös eettinen käsite. Siihen, kuten Snellmanin muihinkin avainkäsitteisiin, liittyy olennaisesti kysymys tietoisuudesta. Aiemmin on käynyt ilmi, miten keskeisesti tietoisuus määrittää Snellmanin sivistyksen käsitettä. Sama pätee hänen kansallisajatteluunsa: kansallisesti (kansallishengen mukaisesti) ajatteleva ja toimiminen edellyttävät tietoisuutta siitä, mikä on ”kansakunnan etu”:

Sivistys ja tavat eivät ole tiettyjä väittämiä, vaan elävää tietoa, joka tulee ilmi toiminnassa ja on olemassa vain henkisenä prosessina. Siitä syystä ne tuntee vain se, joka on mukana tässä prosessissa. Niinpä sellainen, jolla ei ole isänmaallisuutta, ei voikaan käsittää kansallishen-

563 Saksankielinen alkuteksti. SA XI.1 1998, 446 (KT 19 2004, 273).

564 SA XI.1 1998, 458 (KT 19 2004, 286). Alkukielisen tekstin *Kulturstufe* on suomennoksessa käännetty sivistysasteeksi.

565 *Läran om staten*, SA III 1993, 305 (KT 5 2001, 39–40).

566 Pulkkinen 1989, 17–18.

567 Karkama 1999a, 148.

keä. Isänmaallisuus voidaan määritellä; mutta määritelmät eivät opeta ihmiselle, miten hän toimii. Vielä vähemmän antaa määritelmä ihmiselle kykyä toimia joka hetki kansallishengen mukaisesti.<sup>568</sup>

Yhteiskuntateoriassaan Snellman kuvasi kansallishengen kehittymistä myös kolmen eri toiminnan piirin tai laadun kautta, jotka ovat toiminta perheessä, yhteiskunnassa ja valtiossa.<sup>569</sup> Vaikka Snellman kirjoitti hengestä ja prosessista painottaen kollektiivisuutta, on toimijuus yksilöllä. Tuija Pulkkinen on kiinnittänyt huomiota edellä siteeratun Snellmanin tekstin jatkoon, jossa tämä toteaa, ettei kukaan kerro yksilölle, miten tämän on toimittava. Yksilön on itse päätettävä, mikä on kansallishengen mukaista. Snellmanin näkemys korostaa tradition merkitystä sekä yhteisön arvojen homogeenisuutta, mutta myös yksilön omantuntoa.<sup>570</sup> Kulttuuriperinnön tunteminen mahdollistaa yhteisön (kansakunnan) arvojen ja toimintatapojen tuntemisen ja sen tulkitsemisen, mihin suuntaan näitä olisi kehitettävä. Yhteisön (ideaalinen) homogeenisuus mahdollistaa yhteisen edun määrittämisen. Ilman traditiota ei voi olla tietoisuutta siitä, mitä jokin tietty kansallisuus on – ja mitä sen tulisi olla. Snellmanin painotukset ovat hyvin lähellä esimerkiksi hänen paljon arvostamansa Geijerin näkemyksiä tradition merkityksestä; tämän mukaan kansallinen traditio muodosti kansan:

Kansa ei elä ainoastaan nykyisyydessä vaan myös muistoissaan: se elää niiden kautta. Jokainen sukupolvi siirtyy seuraaviin sukupolviin paitsi fyysisesti myös moraalisesti: se luovuttaa tapansa, käsitteensä. Tämä kansan jatkuva traditio, joka eri aikoina tekee kansasta erityisen, muodostaa sen katkeamattoman tietoisuuden itsestään kansakuntana; se muodostaa – sen persoonallisuuden.<sup>571</sup>

Entä hegeliläinen maailmanhenki, mikä on sen suhde kansallishengen? Kuten aiemmassa käsittelyssä on käynyt ilmi, ei Snellmanin filosofiaan sisälly ajatusta maailmanhengestä toimijana: historiallisia toimijoita ovat kansakunnat. Jo *Persoonallisuuden ideassa* Snellman

568 Bildning och sed äro icke vissa satser, utan ett lefvande vetande, hvilket i handlingen uppenbarar sig, hvilket endast vetes af den, hos hvilken säsomen andlig process och därför endast vetes af den, hos hvilken denna process föregår. Därföre kan också nationalandan icke uppfattas af någon, som saknar patriotismen. – definitionen lärer icke menniskan, huru hon (nationalandan) verkar; ännu mindre ger definitionen henne förmågan att i hvarje stund handla i öfverensstämmelse med nationalandan. SA III 1993, 426 (KT 5 2001, 196).

569 Perheessä kansallishenki on läsnä ja toteutuu tunteena, kansalaisyhteiskunnassa lainkuuliaisuuksena (yhteisön tapojen noudattaminen lainkuuliaisuudesta) ja valtiossa vapaana harkintana ja tietoisena toimintana. Varhainen muotoilu tästä esim. *Freja*-lehdessä vuonna 1840. SA I 1992, 355–356 (KT 2 2000, 286).

570 Pulkkinen 1989, 37–38; ks. myös SA III 1993, 426 (KT 5 2001, 197).

571 Vart och ett folk lever ej blott i det närvarande, utan även i sina minnen: och det lever genom dem. Varje generation fortplantar sig ej blott fysiskt utan även moraliskt i en annan: den överlämnar den sina seder, sina begrepp. Det är denna fortgående tradition, som i olika tider likväl alltid gör folket till ett, den utgör dess oavbrutna medvetande av sig själv som nation; det utgör – dess personlighet. Sit. Hennigsson 1961, 118. Suomennos H.R.

otti kannan, jonka mukaan yleinen henki (yleinen maailmanjärjestys tai yleisinhimillinen sivistys) on olemassa ainoastaan inhimillisessä, siis ihmisten tiedossa ja tahdossa, näiden toimissa.<sup>572</sup> Hän toisti saman ajatuksen muun muassa vuonna 1862 kirjoittaessaan, että maailmanhenki ilmenee jokaisen kansanhengen olemassaolossa ja vain niissä se on todellinen.<sup>573</sup> Snellman liittyy kansallisuuden ja kansallishengen sivistykseen; hän kirjoittaa kansallisuudesta sivistysasteena ja kansallishengestä sivistysprosessina. Puhe voidaan ymmärtää Snellmanin hengenfilosofian ja sivistysideaalin kautta: ihmiseksi tuleminen prosessi tapahtuu kansallisella tasolla. ”Hengen itsekehitys” kuulostaa melko abstraktilta käsiteltäessä kansallisuutta – ja abstraktina Snellmanin kansallishengen käsite on toisinaan käsitettykin. Itse kuvailisin kansallishengen käsitettä ennemmin ideaaliseksi kuin abstraktiksi. ”Kansakunnan tietämisessä ja tavassa” ei sinänsä ole mitään abstraktia. Kansallisuus ”sivistysasteena” on jo hiukan abstraktimpaa, mutta kyse on samasta asiasta. Aiemmin on käynyt ilmi, miten Snellman toistuvasti rinnastaa ”sivistyksen” kansan tai kansakunnan tietämykseen ja tapoihin.

Snellmanin viitatessa toistuvasti tapoihin on huomioitava ruotsin kielen *sed*-sanan merkitys aikalaisyhteydessään. Ruotsin kielessä tavoille on myös toinen ilmaus, *bruk*, mutta Snellman käytti useimmiten ilmausta *sed*. *Läran om staten*-teoksessa Snellman teki erottelun sanojen *sed* ja *bruk* välille – suomennoksessa *bruk* on käännetty käytännöksi. Kansakunnan tapaan (*sed*) liittyy kysymys oikeasta ja väärästä: kansakunnan todelliset tavat ovat yleisesti tunnustettuja tai hyväksytyjä ja ajan myötä ne muuttuvat laiksi. Käytännöllä ei ole tällaista normatiivista puolta.<sup>574</sup> Sana *sed* liittyy oleellisesti Snellmanin käyttämään ilmaukseen *sedlighet*, joka on keskeinen etenkin hänen valtioteoriassaan. Suomennos siveellisyys ei tavoita termin vanhaa merkitystä, sillä *sedlighet* viittaa tapojen mukaiseen toimintaan. Snellmanin käyttämä termi rinnastuu Hegelin *Sittlichkeit*-käsitteeseen, joka on johdos sanasta *Sitten* (tavat, tottumukset, käyttäytymissäännöt). Tuija Pulkkinen on korostanut, että *sedlighet* ilmaisee Snellmanille toiminnan laatua: se on paitsi yhteisön vallitsevien tapojen mutta myös yksilön omatunnon mukaista toimintaa, jossa yksilö omaa sisäistä vakaumustaan seuraten toimii yhteisön (kansakunnan) tapojen mukaisesti.<sup>575</sup> Englanninkielisessä tutkimuksessa Hegelin *Sittlichkeit*-termi on käännetty eettiseksi elämäksi (*ethical life*).<sup>576</sup> Myös Juha Manninen on kääntänyt termin *Sittlichkeit*/*sedlighet* eettiseksi elämäksi.<sup>577</sup> Ilmaukseen *sed* liittyy siis moraalinen ja normatiivinen ulottuvuus. Kirjoittaessaan kansan tai kansakunnan tavoista Snellman ei siis välttämättä viittaa kaikenlaisiin tapoihin (mukaan lukien käytännöt) vaan niihin tapoihin, jotka liittyvät eettiseen elämään. Snellman ei kuitenkaan kaikissa yhteyksissä käytä ilmausta *sed* edellä mainitussa normatiivisessa merkityksessä vaan saattaa

572 Ks. Manninen 1992, 679.

573 SA XI.1 1998, 456 (KT 19 2004, 284).

574 SA III 1993, 311 (KT 5 2001, 47).

575 Pulkkinen 2003, 224–225.

576 Esim. Siep 1995, 132; Neuhaus 2000, 17.

577 Manninen 2003, 75; Manninen 2006a, 64.

viitata sanalla myös yleisemmin tapoihin. Joissain yhteyksissä Snellman myös käyttää termejä *sed* ja *bruk* rinnakkain.<sup>578</sup>

Snellmanin tapa määritellä kansallisuuteen liittyviä käsitteitä ei poikkea suuresti häntä edeltäneestä akateemisesta ikäpolvesta. Tämän huomion on jo Pentti Airas tehnyt omassa väitöskirjassaan.<sup>579</sup> Vuonna 1819 J. G. Linsén oli kirjoittanut *Mnemosynessä*: ”Ihminen vailla karaktääriä, kansa ilman kansallisuutta ei voi säilyä.” Linsénin mukaan kansallisuus perustui pääasiassa kieleen, kirjallisuuteen, uskontoon ja lakeihin.<sup>580</sup> Arwidsson puolestaan kirjoitti vuonna 1821 *Åbo Morgonblad* -lehdessä kansallisen karaktäärin ja kansallishengen muodostavan jokaisen kansanheimon elämänprinsiipin. Nämä eivät ole täysin myötäsyntyistä vaan historiallisesti muotoutuneita, mutta niillä on juurensa luonnossa. Yhdessä ilmastollisten vaikutteiden ja valtion vaikutuksen, uskonnon, historian, tapojen ja kielen kanssa ne muodostavat kansakunnan perustyyppin.<sup>581</sup> Kotimaisen vanhemman sukupolven lisäksi Snellmanin näkemyksiä kansallisuudesta voi lukea rinnakkain esimerkiksi ranskalaisen kirjailijoiden kanssa. Snellman itse viittasi esimerkiksi *Läran om statenissa* useita kertoja Montesquieu’ hön, joka oli varhainen kansanhenki termin käyttäjä.<sup>582</sup> Vuonna 1860 Snellman totesi *Litteraturbladissa*, että kansakunnat voivat enemmän tai vähemmän vastata käsitettään.<sup>583</sup> On siis erotettava se, mitä kansakunta on käsitteenä, ja miten kansakunnat aktuaalisesti toimivat tai ovat toimineet.

Juha Manninen on todennut Snellmanin kansallishengen käsitteen muistuttavan Arwidssonin vastaavaa käsitettä. Tästä huolimatta Airaksen aikanaan tekemä tulkinta Snellmanin voimakkaasta linkittymisestä Turun Akatemian opettajakunnan, tai Turun romantiikan, näkemyksiin ei ole häntä varsinaisesti vakuuttanut. Snellmanin kansallisajattelun tulkinta on aiheuttanut Manniselle ongelmia, koska hän ei ole pystynyt sijoittamaan Snellmanin näkemyksiä Hegelin oppeihin.<sup>584</sup> Tengströmin valtio-opin luentojen löytyminen on antanut Manniselle vastauksen tähän ongelmaan: Snellman ”sai” nationalisminsa Tengströmiltä.<sup>585</sup> Oman näkökulmani lähtökohtana ei ole sen todentaminen, mistä Snellman

578 Esim. ”Inhemska litteratur” (*Litteraturblad* 2/1855) SA VII 1996, 56 (KT 12 2003, 358); ”Allmänt mensklig och nationel bildning” (*Litteraturblad* 1/1860) SA IX 1997, 232 (KT 16 2004, 234–235).

579 Airas 1956, 124–125.

580 En man utan character, ett folk utan nationalitet kan icke bestå. Linsén 1819, 238–239.

581 Arwidsson 1821, 49–50.

582 Snellman viittasi Montesquieun historialliseen tapaan ymmärtää kansa myös luentosarjassaan vuonna 1859. *Föreläsningar i rättsfilosofins historia. Vårterminen 1859*. SA IX 1997, 546–547. Luentokäsikirjoi-  
tusta ei ole suomennettu.

583 ”Allmänt mensklig och nationel bildning.” (*Litteraturblad* 1/1860). SA IX 1997, 236 (KT 16 2004, 239).

584 Manninen on käsitellyt Snellmanin ja Hegelin kansallisuusnäkemysten eroja jo vuonna 1976 ilmestyneessä kirjoituksessaan ”G. W. F. Hegelin ja J. V. Snellmanin yhteiskunnallis-poliittisten katsomusten eroja”. Kirjoitus on julkaistu myöhemmin kokoelmassa *Miten tulkita J. V. Snellmania*. Ks. Manninen 1987 (1976), 17–18.

585 Manninen 2003, 114–115. Miksei Snellman olisi voinut ”saada” nationalismiaan jostakin muusta suunnasta? Se, että Snellman voidaan asettaa Tengströmin näkemysten jalostajaksi ja kehittäjäksi, ei sinänsä vielä vastaa kysymykseen, mistä Snellmanin (tai Tengströmin) kansallisajattelu on peräisin, jos kysymys halutaan näin muotoilla. Manninen osoittaa vain, että Tengströmin luennot käsitelivät hegeliläistä valtioidea tietyin sovelluksin ja painoituksin.

on saanut oman kansallisuusnäkemysensä. Suorien vaikutussuhteiden osoittaminen on monin osin lähes mahdotonta. Olen kiinnostuneempi etsimään konteksteja, joiden yhteyteen Snellmanin näkemykset kuuluvat, jotka näyttävät niin sanotusti puhuvan samaa kieltä. Kansallisuuskysymyksissä Snellman ja Hegel eivät näytä puhuvan samaa kieltä.<sup>586</sup> Hegel on tutkimuksessa ajoittain yhdistetty nationalistiseen ajatteluun, mutta esimerkiksi Hegel-tutkija Shlomo Avineri on osoittanut, ettei Hegel taivu nationalistiksi – eikä varsinkaan kielinationalistiksi, sillä kielellisellä yhtenäisyydellä ei ole Hegelin kansakäsityksessä merkitystä.<sup>587</sup> Kansallisajattelussa Snellmanin kieli on lähellä häntä edeltänyttä suomalaista akateemista sukupolvea – ei vain Tengströmiä tai Arwidssonina vaan myös Ehrströmiä ja Linséniä – kuten Airas on todennut mutta myös esimerkiksi J. G. Fichten käsitteistöä.

Kun Ranskan joukot marssivat Jenaan vuonna 1806, toivotti Hegel nämä tervetulleiksi ja piti tätä kulttuurin voittona barbariasta.<sup>588</sup> Fichten vastaus Berliiniin miehitykseen oli sitä vastoin sittemmin yhdeksi saksalaisen nationalismin perustekstiksi kohotettu ”Reden an die Deutsche Nation” -luentosarja, jonka hän piti talven 1807–08 aikana Berliinin yliopistossa. Fichte käytti luennoillaan termiä *Nationalerziehung*, joka poikkesi muiden muassa Lessingin ja Herderin aiemmin käyttämistä ilmauksista *Erziehung des Menschengeschlechts* tai *Bildung der Menschheit*.<sup>589</sup> Snellman ei pääsääntöisesti omissa kirjoituksissaan viitannut suoraan ajattelijoihin, joiden näkemyksiä mahdollisesti lainasi tai kehitteli. Vuonna 1860 hän mainitsi *Litteraturladissa* yleisesti ”Saksan uudemman filosofian” tuoneen uudenlaisen käsityksen kansakuntien historiallisesta merkityksestä. Snellman viittasi Kantiin, Fichteen, Schleiermacheriin ja Hegeliin.<sup>590</sup> Suuntauksen myötä yksilö tuli tarkasteluun suhteessa yhteisöön – ja ainakin Snellmanin tulkinnassa ensisijaisesti kansakuntaan. Saksalaisista teoreetikoista, ”uudemman filosofian” edustajista, nähdäkseni juuri Fichte on ajattelijana, jonka näkemyksiin Snellmanin tekemät painotukset on mahdollista rinnastaa. Tämä koskee Fichten sivistysajattelua – erityisesti sivistysidean viemistä käytäntöön, kansalliselle tasolle – sekä kansallisajattelua. Snellmanin kansallisuutta koskeva käsitteistö muistuttaa enemmän Fichten vastaavaa käsitteistöä kuin esimerkiksi Hegelin tekemiä muotoiluja. Hegelille kansanhengen (*Volksgeist*) tehtävänä oli muodostaa valtio mutta hänelle tämä valtio ei välttämättä ollut kansallisvaltio.<sup>591</sup> Snellmanille sen sijaan vain kansallisvaltio vastasi käsitettä

586 Aikaisemmassa tutkimuksessa tämän huomion on Airaksen jälkeen tehnyt esim. Marja Jalava, joka on todennut Snellmanin näkemysten muistuttavan herderiläistä ja arwidssonilaista kielinationalismia. Jalava 2005, 167.

587 Avineri 1996, 111–113 ja passim. Hegelin tulkitsemisesta konservatiivisen preussilaisuuden teoreetikona, ks. Knox 1996, 70–81. Suomessa esim. Tommila on viitannut Hegeliin nationalistisen historiankirjoituksen isähahmona. Ks. Tommila 1989, 84.

588 Avineri 1996, 109–110.

589 Brandt 2010, 59–60. Toisin kuin Napoleonin ja Ranskaa ihaillut Hegel, Fichte suhtautui avoimen vihamielisesti Napoleonin persoonaan ja tämän edustamaan ranskalaisuuteen. Reiß 2006, 107–110.

590 Snellman ei tässä väitä esim. Kantia kansallisuuden filosofiksi, vaan näkee hänet historiallisen ajattelutavan alullepanijana. Hegeliä hän pitää tämän ”saksalaisen filosofian huomattavan jakson” viimeisenä edustajana. SA IX 1997, 233–234 (KT 16 2004, 236).

591 Avineri 1996, 124. Avinerin mukaan Hegelin *Volksgeist*-käsite muistutti varhaisissa kirjoituksissa herderiläistä tapaa käsittää kansanhengen uskonnon, moraalisuuden ja taiteen manifestaationa. Myöhemmin käsite kuitenkin muuntui Hegelillä poliittisemmäksi. Hegelille *kansa* tarkoitti poliittista yhteenliittymää. Avineri 1996, 114–118.

valtio. Kuten Fichtelle, myös Snellmanille valtion tuli perustua yhtenäiselle kansalliselle pohjalle.<sup>592</sup>

Snellmanille keskeinen käsite kansallishenki ei suoraan vastaa Hegelin *Volksgeist*-käsitettä.<sup>593</sup> Hegelin kansanhengen käsitteen sisältö on ensisijaisesti poliittinen.<sup>594</sup> Manninen on varhaisessa artikkelissaan viitannut siihen, että Snellmanin ajatuksissa on tiettyä yhtäläisyyttä niin sanotun historiallisen koulun näkemysten kanssa, mutta ei ole myöhemmissä kirjoituksessaan tietääkseni lähtenyt kehrittelemään tätä huomiota pidemmälle.<sup>595</sup> Historiallisella koululla Manninen viittaa F. C. Savignyn (1779–1861) johtamaan historistiseen suuntaukseen, joka painotti esimerkiksi lakien historiallisuutta ja niiden nivoutumista kunkin kansan omintakeiseen henkeen. Savignyn mukaan laki perustui kansan tapoihin, elämäntapaan ja kieleen, kansan yleiseen tietoisuuteen ja karaktääriin, josta hän käytti myös ilmausta *Volksgeist*.<sup>596</sup> Shlomo Avinerin mukaan ero historiallisen koulun ja Hegelin *Volksgeist*-käsitteiden välillä on se, että historiallisessa koulussa kansanhenki ymmärrettiin tiedostamattoman historiallisen prosessin tulokseksi, joka luo tietyille kansalle ominaiset lait ja tavat. Hegelillä kansanhenki ei luo kansan erityistä olemusta vaan on sen tietoinen tuote.<sup>597</sup> Snellmanin kansallishengen käsite on hegeliläinen siinä mielessä, että myös Snellman korostaa tietoista kansallishengen mukaista toimintaa. Tästä huolimatta Snellmanin kansallisuuskäsityksiin sisältyy myös viittauksia tiedostamattomaan puoleen, tradition välittämiin kansallisiin vakaumuksiin ja tapoihin, jotka eivät ole täysin tiedostettuja.<sup>598</sup> Snellmanin kansallishengen käsite eroaa Hegelin *Volksgeist*-käsitteestä myös voimakkaan kulttuurisen painotuksen takia. Tässä mielessä se tosiaan muistuttaa savignylaista tapaa ymmärtää *Volksgeist* kansan tapojen, kielen, elämäntavan ja erityisen karaktääriin ilmentymänä.

Vaikka Snellmanin on nähty hegeliläisenä edustaneen erilaista ajattelutapaa kuin romantikoiksi mielletyt Linsén, Arwidsson tai vaikkapa E. G. Ehrström, yhdistää häntä tähän vanhemman polven oppineistoon varsin samantyyppinen kansallisuuden perusmäärittely. Tengström toimi samoissa piireissä Turun romantikkojen kanssa vaikka häntä ei suomalaisessa tutkimuksessa ole romantikoksi määriteltykään. Snellman oli tietyissä kysymyksissä romantiikan filosofian kriitikko, mutta jaottelu esimerkiksi hegeliläisyyteen ja romantiikkaan ei ole täysin mielekäs; kyse ei ole toisilleen vastakkaisista ajattelusuuntauksista – ei Saksassa eikä myöskään Suomessa. Snellmanille oli vierasta käsittää kansa tai kansallisuus luonnon lahjana, alkuperäisenä ja turmeltumattomana ominaisuutena, jota ei tulisi valitukseksi koulia. Tässä mielessä hänen näkemyksensä eroaa esimerkiksi Linsénistä, joka korosti suomalaisen kansallisuuden alkuperäisyyden säilyttämistä.<sup>599</sup> Snellmanille sivistys oli lääke myös kansalliseen alamittaisuuteen. Tekijät, joista kansallisuus muodostuu, ovat Snellmanilla kuitenkin hyvin samat kuin hänen suomalaisilla akateemisilla edeltäjillään,

592 Fichten osalta, ks. Abizadeh 2005, 341. Snellman esitti kantansa useassa eri yhteydessä, ks. mm. SA XI.1. 1998, 448–450 (KT 19 2004, 275–277).

593 Huomion on tehnyt aikanaan jo esim. Arvi Grotenfelt. Ks. Grotenfelt 1927.

594 Avineri 1996, 116–118.

595 Manninen 1987 (1976), 16–18.

596 Beiser 2011a, 214–216, 238, 250 ja passim.

597 Avineri 1996, 121–122.

598 Ks. tarkemmin käsittely osuudessa ”Kansa katseen kohteena”.

599 Linsen 1819 (*Mnemosyne* 60/1819), 238–239.

riippumatta siitä, minkä saksalaisen filosofin kannattajiksi heidät on luokiteltu. Vanhempaan ikäpolveen Snellmania yhdisti myös kielikysymyksen asettaminen keskeiseksi, joskaan ei ainoaksi, Suomen kansallista tulevaisuutta määrittäväksi tekijäksi.

### *Kansakunta ja kieli*

Suomen kansan tulevaisuuteen johtaa vain yksi tie. Ja niiden Suomen poikien, jotka eivät sitä kulje – heidän täytyy taipua. Sillä ei ole kyse siitä, että he loistavat, vaan siitä, että tulevaisuudessa Suomen kansa elää.<sup>600</sup>

Kielikysymyksessä Snellmanin nimi yhdistyy taipumattomaan kantaan yksikielisestä kansakunnasta, suomenkielisestä Suomesta. Kun esimerkiksi Topelius levitti ”yksi kansakunta, kaksi kieltä” -näkemystä, pysyi Snellman itsepäisesti kannassaan yhdestä kansakunnasta ja yhdestä kielestä – siitäkin huolimatta, että tämä kanta edesauttoi kielitaistelun kärjisty- mistä 1880-luvun alussa.<sup>601</sup> Snellman oli vuosikymmenestä toiseen ilmaissut kantansa suomen kielen asettamisesta viralliseen asemaan Suomessa. Suomalaisen kansakunnan tulisi olla suomenkielinen. Näkemys ajoi hänet lukuisiin kiistoihin kaksikielisyyttä kannattavien kanssa. Snellmanin näkemys ei kuitenkaan ollut uusi tai poikkeuksellinen.<sup>602</sup> Tämän havaitsemiseksi on palattava jälleen kerran Auran rannoille.

Tengström oli *Aura*-kalenterin kirjoituksessaan (1817–18) tuonut esille suomen kielen tukalan tilanteen. Kirjoituksessaan Tengström totesi Ruotsin valloittaneen Suomen, minkä seurauksena etenkin rannikkoseuduille levittäytyi ruotsalainen kieli, luonne ja tavat. Ruotsin kieli tuli vallitsevaksi virallisissa yhteyksissä, myös kehittyvien sivistyneiden säätyjen keskuudessa. ”Suomen kieli ja kansallinen yksilöllisyys kuitenkin säilyi itse kansassa.” Sivistyneiden ja sivistymättömien säätyjen vieraantuessa toisistaan jätettiin maan kieli (suomi) ja runous hoidotta. Kielen säilyminen alempien kansanluokkien keskuudessa merkitsi sitä, että siltä on ”aina puuttuva sellaisten mielikuvien ilmaisuja, jotka heräävät ymmärryksen harjoituksesta ja kehityksestä”. Tämän jälkeen Tengström esitti toimintasuunnitelmansa, sen miten ”säätyhenkilöiden” on ryhdyttävä pitämään huolta suomen kielestä kokoamalla ja julkaisemalla kansanrunoutta sekä laatimalla suomen kieliopin sanakirjoineen. Samassa yhteydessä Tengström totesi, ettei Suomessa enää voi tai pidä toivoa yhden kielen – täs-

600 Vägen till Finska nationens framtid är blott en. Och de Finlands söner, som icke gå den – de måste böja sig. Ty det är icke fråga om, att de skola lysa, utan att Finska nationen skall lefva. SA VIII 1996, 203 (KT 15 2003, 139).

601 Mm. Jalava on todennut Snellmanin joustamattomien näkemysten johtaneen siihen, ettei liberaalia puoluetta perustettu, vaan enemmistö liberaaleista ruotsinkielisistä asettui ruotsinmielisten riveihin. Jalava viittaa Snellmanin esiintymiseen vuoden 1880 *Morgonbladetissa*, jossa tämä hyökkäsi liberaalin puolueen ohjelmaa vastaan ja leimasi sen suomalaishkansallisen sivistyksen vastavoimaksi. Jalava 2005, 151. Snellmanin kirjoituksesta, ks. myös Numminen 1998, 1009–1010.

602 Esimerkiksi Jyrki Loima on esittänyt, että Arwidsson oli 1800-luvun alkupuolella kieliolojen kohenusvaatimuksineen poikkeus. Tämä ei pidä paikaansa, sillä Suomen kielioloista kirjoittivat monet muutkin kuin yksinomaan Arwidsson. Loima 2006, 58.

sä hän viittaa suomen kieleen – tulevan vallitsevaksi. Tästä huolimatta tuli sivistyneiden säätyjen kiinnittää kieleen erityistä huomiota. Tengström viittasi myös kielen ja kansojen kulttuurin (*nationernas kultur*) yhteyteen, joka oli kieltä kehitettäessä tai muokattaessa otettava huomioon: kielellä, ja näin ollen myös tietyn kansan kulttuurilla, on oma henkensä ja luonteensa.<sup>603</sup>

Hieman myöhemmin, vuonna 1819, Gabriel Linsén toisti omassa *Mnemosyne*-lehden kirjoituksessaan Tengströmin huolen suomen kielen tilasta, sen poissulkemisesta sivistyneiden säätyjen käytöstä sekä ruotsin asemasta virallisena hallinnon kielenä ja totesi: ”Kieli ja kansakunta ovat erottamattomassa yhteydessä toisiinsa.” Linsénin mukaan kansan luonne ilmenee täydellisimmin sen kielessä, siinä kuvastuvat kaikki kansalliset ominaisuudet.<sup>604</sup> Maassa vallitsi kuitenkin tilanne, jossa kansaa koskevat asiat ratkaistaan kielellä, jota se ei ymmärrä. Tämän epäkohdan seurauksena vallitsi muuri virkamiesten tai ylempien luokkien ja kansan välillä. Tämä epäkohta oli korjattava. Kirjoituksensa alaviitteessä Linsén totesi ruotsin kielen säilyttämisen vaatimisen olevan kohtuutonta, kyse on niin pienestä vähemmistöstä.<sup>605</sup>

Hyvin samanlaisin painotuksin kirjoitti myös Arwidsson vuonna 1821. Kirjoituksessa ”Om Nationalitet och National Andä” Arwidsson totesi: ”Kansan luonne ja karaktäeri, sen sivistys ja tavat ilmenevät äidinkielessä [– –]”.<sup>606</sup> Kieli on ilmausta kansan koko intellektuaalisesta elämästä, sen sivistyksestä, maailmankuvasta ja käsityksistä:

Siinä ovat mitä läheisimmässä yhteydessä toisiinsa kansan tarunomaiset ja uskonnolliset käsitteet, sen historia ja sen vaiheet; sanalla sanoen, se on vuosisataisten mullistusten tulos, johon ilmasto, valtiomuoto, kaupan, maanviljelyksen, manufaktuuriin, tieteen ja taiteen kehitys kuin myös kansan valtiolliset vaiheet ovat vaikuttaneet.<sup>607</sup>

Samaan sukupolven ja Turun Akatemian opettajakuntaan kuulunut Ehrström pohti niin ikään kysymystä kielen ja kansallisuuden suhteesta. Johanna Wassholmin analyysi Ehrströmin kielikäsitteistä voidaan ulottaa koskemaan myös edellä mainittuja aikalaisia ja kollegoita: kielestä tulee keskeinen kansallisuuden määrittäjä eikä äidinkieltä voi erottaa

603 Tengström 1817/18, 73–77 (suomenkielinen käännös: Tengström 1931, 312–315).

604 Språk och nation stä med hvarandra i ett ouplösligt samband. Linsén 1819 (*Mnemosyne* 60/1819), 239. Linsén korostaa kielen ja kirjallisuuden yhteyttä ja esittää varsin herderiläisen näkemyksen kirjallisuuden kehittymisestä laulun ja runouden kautta, sekä sen liittymisestä kansan vanhimpaan historiaan ja muinaismuistoihin. Suomen kirjallisuus on tämän ”ensimmäisen kasvukautensa” käynyt läpi. Linsén 1819 (*Mnemosyne* 61/1819), 241.

605 Linsén 1819 (*Mnemosyne* 60/1819), 239–240.

606 I modersmälet uttalar sig ett folks lynne och karakter, dess bildning, seder och bruk [– –]. Arwidsson 1821 (*Åbo Morgonblad* 7/1821), 54. Huomionarvoista on, että Arwidsson käyttää alkukielisessä ilmauksessa muotoa ”seder och bruk”, jota myös Snellman myöhemmin usein käytti.

607 I detsamma finnas, uti den innerligaste förening, sammanväfde, nationens mythiska och religiösa begrepp, dess historia och öden; med ett ord; det är ett resultat af seklers hvälfningar, hvarvid klimatet, statsförfattningen, utvecklingen i handel, åkerbruk, manufaktur, vetenskap och konst, samt nationens politiska öden lemnat sina bidrag. Arwidsson 1821 (*Åbo Morgonblad* 7/1821), 54. Suom. Arwidsson 1909, 131–132. Huom. alkuperäistä suomennosta muutettu.

kansalliskielestä. Tämä romantiikan näkemys – Wassholm ei erittele, mitä tai keitä hän tässä tarkoittaa romantiikan filosofialla – tarkoitti sitä, että yhdellä kansakunnalla saattoi olla vain yksi kansalliskieli.<sup>608</sup> Tämä vakaumus johti Suomen ruotsinkielisen, kansakunnan tulevaisuudesta huolissaan olevan oppineiston ongelmaan, jonka Ehrström muotoili seuraavasti: ”Mutta mikä sitten on meidän äidinkieleemme?”<sup>609</sup>

Vuosisadan alkupuolella suomen kielen tilanne ei näyttänyt lupaavalta. Kirjallisessa muodossa kieli oli kehittymätön, ja sitä puhui pääosin oppimaton ja valtaa vailla oleva ”kansä”. Ruotsinkielisen oppineiston näkemyksissä ei vuosisadan alussa ollut paljon enteitä myöhemmästä svekomaniasta, joka ajoi maan ruotsinkielisten asemaa ja pyrki säilyttämään sen maan virallisena kielenä, joissain tapauksissa myös hallitsevana kielenä.<sup>610</sup> Päinvastoin kielen ja kansallisuuden nivominen yhteen implikoi sitä, että suomesta oli tultava dominoiva kansalliskieli. Olisi proosallista todeta, että suomen kieli nousi kansakunnan ja myöhemmin valtion vallitsevaksi kieleksi siksi, että näin oli ruotsinkielisten kansallisuusteoreetikoiden mukaan oltava. Suomen kielen menestystarinaa on kuitenkin selitetty Venäjän hallintopoliitiikalla: laaja autonomia sekä Venäjän halu irtaannuttaa Suomi Ruotsin vaikutuspiiristä edesauttoi suomen kielen vaalimista ja nousemista viralliseksi valtakieleksi.<sup>611</sup> Michael Coleman on verrannut Suomen tilannetta 1800-luvun Irlantiin. Samankaltaisista lähtötilanteista huolimatta lopputulos oli näissä kahdessa maassa lähes päinvastainen: Suomessa kansakielestä tuli maan virallinen kieli, kun taas Irlannissa englanti syrjäytti varsin totaalisesti iirin kielen. Coleman näkee taustalla useita syitä. Autonomisen Venäjän suuriruhtinaskunnan synty on niistä ehkä keskeisin mutta tämän lisäksi hän korostaa suomalaisten aktiivista toimijuutta kieliäsiassa sekä kielen nivoutumista osaksi identiteettiä Irlannin tapausta voimakkaammin.<sup>612</sup> Ulkopuolinen poliittinen impulssi ei ollut ainoa syy suomen kielen menestymiselle.

Kun Snellman 1840-luvulla ryhtyi julkisesti esittämään mielipiteitään suomen kielen asemaa ja tulevaisuutta koskevista kysymyksissä, nosti hän siis esiin aiheen, joka oli ollut esillä jo muutama vuosikymmen aikaisemmin. Hänen osoittamansa epäkohta, kansan jakaantumisen sivistyneisiin ruotsinkielisiin ja sivistymättömiin suomenkielisiin, sekä tämän jakaantumisen vaikutukset kansakunnan yhtenäisyydelle, oli tuotu esille Turun Akatemian oppineiston keskuudessa. Aikaisemmassa tutkimuksessa Marja Jalava on huomauttanut Snellmanin kansallisuuskäsityksen lähestyvän arwidssonilaista kielinationalismia.<sup>613</sup> Kuten

608 Wassholm 2008, 126–127 ja passim. Ehrströmin mukaan suomalaisen kansakunnan kielellinen hajaantuminen tai rikkoutuminen esti kansakuntaa kehittymästä. Wassholm 2008, 131–133. Sama ajatus on nähtävissä esim. Linsénin kirjoituksessa.

609 Sit. Wassholm 2008, 129.

610 Näihin näkemyksiin liittyi ainakin osittain myös rotuteorian piirteitä 1800-luvun toisella puoliskolla. Ruotsalainen rotu nähtiin kykeneväisempänä luomaan kulttuuria kuin suomalainen alkukantaisempi rotu. Tämänkaltaisia näkemyksiä esitti esimerkiksi norjalainen historioitsija P. A. Munch. Ks. Luukkainen 2003, 82. Svekomaniaan liittyvästä rotuajattelusta, ks. Kemiläinen 1993, 144–151.

611 Ks. esim. Klinge 1997, 256–258.

612 Coleman 2010, 55 ja passim.

613 Jalava 2005, 167.

olen edellä esittänyt, kyse on nähdäkseni Arwidssonian laajemmasta Snellmania edeltäneestä suomalaiskeskustelusta, josta Snellmanin on täytynyt olla tietoinen.

Ajatus kielestä kollektiivisena ominaisuutena, joka muodostaa keskeisen kansallisuuden ehdon, on jäljitettävissä saksalaiseen filosofiaan.<sup>614</sup> Saksassa kysymys kielestä oli monin tavoin kietoutunut kysymykseen kansallisuudesta, saksalaisesta kulttuurista ja etenkin sen suhteesta hallitsevaan hovikieleen ranskaan ja tätä kautta ranskalaiseen kulttuuriin.<sup>615</sup> Ranskan kielellä oli hallitseva asema sivistyneen seurustelun kielenä, saksa sen sijaan oli 1700-luvulla vielä verrattain kehittymätön kieli. Tällä asetelmalla on tietyt vastaavuutensa Suomen tilanteeseen 1800-luvulla, kuten Pertti Karkama on todennut.<sup>616</sup> Kielen ja kansallisuuden sitominen yhteen saksalaisten esikuvien mukaisesti ei koskenut ainoastaan Suomea vaan oli varsin yleistä 1800-luvun Euroopassa. Tanskalainen C. F. Allen esitti vuonna 1840, että Tanskan kansan muodosti sen kieli, ei valtio.<sup>617</sup> Virossa nimenomaan viron kieli oli keskeisellä sijalla kansallisuuden määrittelemisessä.<sup>618</sup> Baltian alueella myös Liettuassa kansallisuus määriteltiin 1800-luvulla keskeisesti liettuan kielen kautta.<sup>619</sup>

Saksan kielestä tuli keskeinen saksalaisuuden ja saksalaisen kulttuurin määrittäjä. Tämän idean esitti jo Gottfried Wilhelm von Leibniz, mutta kukoistukseensa ajatus puhkesi 1700-luvun loppupuolella etenkin Herderin teksteissä. Herderille ihminen oli kielen luomus. Kielet ja kansakunnat ovat erilaisia ja jokainen kieli kantaa mukanaan sitä puhuvan kansan historiaa ja elämismaailmaa.<sup>620</sup> On vaikea osoittaa selkeästi ja kiistattomasti, miten paljon ja miten tarkkaan kukakin 1800-luvun alkupuolen suomalaistoimija oli Herderin teksteihin kajonnut, mutta niin ilmeiset ovat yhteydet Herderin näkemysten ja useiden suomalaisoppineiden välillä, että jonkinlaisesta vaikutus- tai välittymissuhteesta on perusteltua puhua.<sup>621</sup> Välittymissuhde tuskin koski ainoastaan herderiläisyyttä vaan on laajempi. Marja Jalava on viitannut siihen, että Snellman oli kieltä ja kansallisuutta koskeissa näkemyksissään enemmän herderiläinen kuin hegeliläinen.<sup>622</sup> Wilhelm von Humboldtin kielifilosofiaan Snellman viittasi lyhyesti vuonna 1848 mainitessaan *Litteraturblad*-lehden lukijoille tämän teoksen *Über die Kawisprache auf der Insel Java* (1836–1839).<sup>623</sup> Myöhemmin, vuonna 1860, Snellman esitteli Humboldtin näkemyksiä kirjoituksessa ”Om språkets väsende”,

614 Tähän seikkaan viitattiin mm. Snellmanin ja Schaumanin välisessä polemiikissa vuonna 1859. Myös ajatus kansan kielen ja akateemisen kielenkäytön toisistaan irtautumisesta ja tämän vahingollisuudesta löytyy Saksasta, ainakin Herderiltä. Ks. Karkama 2007, 84–85.

615 Klassinen analyysi tästä ”saksalaisuuden” ja ”ranskalaisuuden” suhteesta, joka ulottuu myös käsitteellisellem tasolle (kulttuuri-sivilisaatio -erottelu), löytyy Norbert Eliasilta, ks. Elias 1976 (1939), 2–9 ja passim.

616 Esim. Karkama 2006, 362–363.

617 Ks. Aronsson, Fulsås, Haapala & Jensen 2008, 257.

618 Veidemann 2000, 91–96.

619 Ks. esim. Spires 1999, 485–498.

620 Oesch 2006, 72–77; Karkama 2007, 83–84 ja passim.

621 Tästä osoituksena esim. Karkaman tutkimukset Lönnrotin ja tämän aikalaisten parissa tai *Herder, Suomi, Eurooppa* -antologian useat kirjoitukset. Herderin tekstejä myös varmuudella tunnettiin Suomessa jo 1700-luvun puolella. Riikonen 2006, 267–268.

622 Jalava 2005, 167. Tässä hän tukeutuu lähinnä Manniseen, joka on todennut kielen olleen Hegelille pelkkä luonnonehto. Manninen 1987 (1976), 17–18.

623 ”Anmärkingar till Litteraturblad.” (*Litteraturblad* 6/1848) SA VI 1996, 289–290.

tuolloinkin melko lyhyesti ja ruotsalaisen K. T. Claësonin kautta.<sup>624</sup> Vaikutusvaltainen kielen ja kansallisuuden yhteyttä korostanut teoreetikko oli myös Fichte, jolle kansakunnan luonnollinen perusta oli kieli.<sup>625</sup> Snellmanin kohdalla paljon tutkittu hegeliläisyys ei tarjoa vastauksia siihen, mikä oli se aikalaisyhteys, jossa hän muotoili kielikäsitystään. Hegelille kielellisellä yhtenäisyydellä ei ollut yhteyttä valtiollisuuteen.<sup>626</sup>

Snellmanin kielipolitiikan palasia on mahdollista lukea lukuisista lehtiartikkeleista tai muista teksteistä eri vuosikymmeniltä. Näkemysten sisältö pysyi kirjoituksesta toiseen samana. Yksi esimerkki suomen kielen asemaa ja tulevaisuutta koskevista kysymyksistä oli lehdistödebatti, joka sai alkunsa lokakuussa 1844 nimimerkin ”en Finne” (N. M. Tolppo) provosoivasta kirjoituksesta *Åbo Tidningar* -lehdessä. Kirjoituksessa hyökättiin ennen kaikkea *Saimaa* ja Snellmanin suomen kielen asemaa koskevia näkemyksiä vastaan. Useat eturivin lehdet vastasivat Tolpon provokaatioon esittäen omia näkemyksiään Suomen ja suomen kielen tulevaisuudesta. Hyökkäyksen varsinainen kohde Snellman julkaisi oman vastineensa vuoden 1845 alussa kirjoituksella ”Finnar och irokeser”.

”En Finnen” mukaan Snellmanin kirjoitukset Suomen kansallisesta kehityksestä ja suomen kielen aseman kohottamisesta olivat illuusioita. Suomi on ollut aina voimakkaampien naapureidensa alaisuudessa ja sen kansallisuus on ollut ulkoisten impulssien varassa. Suomi on ollut liian kauan sivussa sivilisaation tieltä, eikä pienellä suomen kielellä ole kehittymisen mahdollisuuksia. Jos suomen kieli kuitenkin nousisi sivistyksen kieleksi ja syrjäyttäisi ruotsin, olisi se vääryys maan ruotsinkielisiä kohtaan.<sup>627</sup> Snellmanin ystävän, Fabian Collanin toimittama *Helsingfors Morgonblad* kommentoi ”en Finneä” huomauttamalla muun muassa, että kirjoittaja oletti virheellisesti säätyläistön ja ”ruotsalaisten kolonialistien”, siis rannikkoseutujen ruotsinkielisen väestön, muodostavan kansakunnan. Suurin osa kansakunnasta on kuitenkin toista heimoa (*folkstam*), eli suomalaisia. Kirjoittaja jatkaa: ”pyrkimys, joka on nyt herännyt suomen kielen puolesta, on kamppailua elämästä ja kuolemasta, ponnistelua kansakunnan olemassaolosta tulevaisuudessa.” Sivistys, vaikka onkin Suomessa ollut vieraassa muodossa, voi muuttua suomalaiseksi, jos kansakunnan tietoisuus omasta arvostaan herää.<sup>628</sup> Lehden kanta myötäili Snellmanin näkemyksiä.

Vastauksessaan Snellman<sup>629</sup> kiisti Suomen kielen aseman parantamisen uhkaavan ruotsin kieltä, sillä mistään suuresta yhtäkkisestä muutoksesta ei ollut kyse. Kansakunnan henki

624 ”Om språkets väsende.” (*Litteraturblad* 7/1860) SA IX 1997, 346–349 (KT 17 2004, 66–69).

625 Abizadeh 2005, 340–345.

626 Avineri 1996, 112–113.

627 Kirjoittaja esittää esimerkkejä maista, joissa useat kielet elävät rinnakkain, näiden joukossa hän mainitsee Amerikan Yhdysvallat, englannin virallisena kielenä sekä erilaiset intiaanikieliset, mm. irokeesi, alkuperäiskielinä. Kirjoittaja esittää tilanteen analogisena Suomeen, jossa ruotsi on maan virallisena kielenä. *Åbo Tidningar* 83/1844.

628 [– –] det stråfvande, som nu vaknat för Finska språket, är en strid på lif och död, ett stråfvande för nationens tillvaro i framtiden. *Helsingfors Morgonblad* 82/1844. Suomennos H.R. Lehdessä ihmeteltiin myös Tolpon kantaa, jonka mukaan suomen kielen virallistaminen johtaisi vastakkainasetteluun ruotsalaisten ja suomalaisten (ruotsinkielisten ja suomenkielisten) välillä: vallitseva tilanne on ollut ko. vastakkainasettelua luomassa.

629 Kirjoituksen otsikko ”Finnar och irokeser” viittaa ”en Finnen” käyttämään vertaukseen Amerikan intiaanien kielistä. Snellmanin mukaan on pöyristyttävää, että suomen kieltä verrataan mm. irokeesiin, koska intiaanien kohtalo on hyvin tiedossa. SA IV 1994, 411–413 (KT 7 2002, 276, 278–279).

tulee julki sen kielessä, totesi Snellman hyvin herderiläiseen tyyliin, eikä kansallisuutta voi vaihtaa mielensä mukaan. Lopussa Snellman otti kantaa vallitsevaan tilanteeseen: ruotsin kieli on vähemmistön kieli ja on silti hallinnon ja opetuksen virallinen kieli. ”Suomalaistuminen” (*fönnicerandet*) tarkoittaa enemmistön oikeutta sivistykseen sekä viralliseen asiointiin omalla kielellään.<sup>630</sup> Vastaavatyypiset polemiikit jatkuivat myöhemmin. 1850-luvulla väiteltiin jälleen kansallisuuden määrittämisestä sekä suomen ja ruotsin kielten tulevaisuudesta. Vuonna 1858 Snellman piikitteli Ruotsiin siirtyneitä suomalaisia siirtolaisia, joista osa oli hänen tulkintansa mukaan hylännyt isänmaan vapaaehtoisesti. Hän ei muistellut sitä, että vielä 1840-luvulla oli hänkin suunnitellut Ruotsiin muuttoa hyvin vakavasti. Snellman myös kommentoi Suomen tilannetta. Jakaantuminen kahteen leiriin, suomalaiseen ja ruotsalaiseen, oli ”isänmaamme suuri onnettomuus”. Hän toteaa ymmärtävänsä, jos ruotsinkielisten nuorukaisten joukossa on turhautuneisuutta sen vuoksi, että ponnistelujen pääpaino on asetettu Suomen kieleen. Tämä on hänen mukaansa kuitenkin välttämätöntä Suomen tulevaisuuden turvaamiseksi, sillä ”Suomen kansan tulevaisuuteen johtaa vain yksi tie. Ja niiden Suomen poikien, jotka eivät sitä kulje – heidän täytyy taipua. Sillä ei ole kyse siitä, että he loistavat, vaan siitä, että tulevaisuudessa Suomen kansa elää.”<sup>631</sup> Nils Erik Forsgård on kiteyttänyt Snellmanin kannan mainiosti toteamalla, että snellmanilainen kansanhenki puhui suomea.<sup>632</sup>

Seuraavana vuonna Snellman löylytti muiden muassa *Papperslyktanin* Schaumania virheellisistä kansallisuuskäsityksistä. Schauman oli kritisoinut Snellmanin ”yksi kansa, yksi kieli” -ajatuksia ja vedonnut muun muassa Sveitsin esimerkkiin monikielisestä kansakunnasta.<sup>633</sup> Vastineessaan ”Svenska språkets framtid i Finland” Snellman esitti oman näkemyksensä: yhdessä valtiossa voi olla monta kansallisuutta yhdistyneenä, mutta yhtä kansakuntaa ei synny ilman yhtä kansallisuutta ja kieltä. Sveitsi ei Snellmanin määritelmän mukaan ollut kansakunta vaan valtioliitto. Suomalaisväestön tavoitteet eivät Snellmanin mielestä loukanneet maan sivistyneistöä, ruotsinkielisen kansanosan kansallisuutta. Sivistyneistön oli osoitettava että se on sitä mitä se väittää olevansa, osa suomalaista väestönosaa. Käytännössä Snellmanin mukaan oli vain vähän niitä, jotka ovat alkuperältään ruotsalaisia ja pitävät itseään ruotsalaiseen heimoon kuuluvina, kyse oli lähinnä suomalaisen ruotsinkielisen sivistyneistön kielestä.<sup>634</sup> Ruotsinkielinen sivistyneistö oli siis osa ”suomalaista heimoa”, se oli vain vuosisatojen saatossa omaksunut väärän kielen.

Snellman jatkoi pohdintaansa ruotsin kielen asemasta. Jos ja kun suomen kielestä tulee hallinnon, opetuksen ja myös kirjallisuuden hallitseva kieli, merkitsisi tämä sitä, että myös sivistyneistön kielen on oltava suomi. Mikä sitten tulee olemaan ruotsin kielen asema?

630 SA IV 1994, 412–414 (KT 7 2002, 277–280). Herder oli esittänyt, että kansakuntien henki ilmenee niiden äidinkielessä. Ks. esim. Kamusella 2001, 238.

631 SA VIII 1996, 203 (KT 15 2003, 139).

632 Forsgård 2002, 212.

633 Landgren 1997, 865–867, myös 879–881.

634 Snellman lisää, että tässä yhteydessä kysymys pienen, varsinaisen ”ruotsalaisväestön” tulevaisuuden kielestä on merkitykseton. SA IX 1997, 14–18 (KT 15 2003, 333–337). Kirjeessään Z. Topeliukselle vuonna 1876 Snellman ottaa esille kysymyksen ruotsinkielisestä vähemmistöstä. Snellman toteaa, että tavalliset ruotsia puhuvat asukkaat saavat hänen puolestaan olla rauhassa, suomenkielisyyteen siirtyminen koskee valtiollisissa tai kunnallisissa viroissa olevia, sillä heidän velvollisuutenaan on virkansa puolesta palvella suurta enemmistöä, suomenkielisiä. SA XII, 821 (KT 23 2005, 432).

Ruotsi tulee aina olemaan erityisasemassa, kuului Snellmanin vastaus. Ruotsia on osattava niiden, jotka työskentelevät esimerkiksi hallinnon, opetuksen alalla ruotsalaisväestön keskuudessa. Snellman ei siis oletakaan tämän kansanosan luopuvan kielestään. Suomen historiaan, lakeihin ja instituutioihin, kirjallisuuteen, ylipäätään maan kulttuuriin perehtyvät tulevat aina opiskelemaan ruotsia ja Ruotsin kirjallisuudella tulee olemaan merkityksensä Suomesa. Ruotsi säilyttäisi aseman Suomen kouluissa ja se tulisi olemaan keskeinen tieteen kieli, ”mutta se ei tule olemaan yleisen kirjallisen sivistyksen välttämätön ehto”. Tilanne, jossa maan sivistyneistöllä on käytössä toinen kieli kuin enemmistöllä, tarkoittaa sitä, ettei sivistyksen kielellä ole voimaa, joka saisi sen säilymään: sillä ”ei ole kansallishengen tukea”.<sup>635</sup> Tämä on Snellmanin kansallisajattelun logiikan mukaan keskeinen ongelma. Enemmistöstä poikkeavalla kielellään ruotsinkielinen sivistyneistö ei voi aidosti väittää olevansa yhtäläinen osa kansakuntaa, jonka puolesta se julistaa toimivansa. Ylimmän sivistyksen – ymmärrettynä tässä opetuksena tai koulutuksena, kirjallisuutena, tieteenä – kieli ei voi olla toinen kuin kansan enemmistön kieli: tämä tilanne olisi kestävä. Vaikka kansanheimo (*folkstäm*) niin sanottuna luonnonehtona ei Snellmanille ole ratkaiseva tekijä kansallisuuden muodostumisessa, vetoaa hän edellä mainitussa kirjoituksessaan siihen, että sivistyneistö on pohjimmiltaan samaa heimoa kuin suomenkielinen väestö. Ruotsin valtakunnan perinnöstä muistuttavalla kielellään sivistyneistö oli henkisesti kiinnittynyt kirjalliseen sivistykseen, joka ei ollut sen oma.

Kyse ei ollut vain kielestä ja kansallisuudesta vaan olennaisesti myös luokasta,<sup>636</sup> minkä Snellman hyvin tiedosti. Virtaa, siis historian kulkua, vastaan ei ollut mieltä taistella: suuntana oli suomenkielisyys. Vanhuudenpäivillään, vuonna 1880, Snellman kirjoitti *Morgonblad* -lehdessä:

Jos Ruotsi olisi aikanaan ruotsalaistanut koko suomalaisen kansan, sivistyksen tiet olisi myös sille ollut avoinna ja nykyajan sukupolvet olisivat säästyneet paljolta kamppailulta ja koetelemuksilta. – – Mutta se, mikä silloin jäi tekemättä, sitä pieni ruotsia puhuva sivistynyt virkamiesluokka, ts. maan varsinaiset virkamiehet, ei nyt kykene tekemään. Virta kulkee nyt päinvastaiseen suuntaan, ainoaan, joka on jäljellä.<sup>637</sup>

Loppuvuonna 1880 Snellman debatoi vielä *Helsingfors Dagblad* -lehteä ja tämän julkaisemaa ruotsinkielisen liberaalisen puolueen ohjelmaa vastaan.<sup>638</sup> Tässä yhteydessä Snell-

635 SA IX 1997, 18–19 (KT 15 2003, 337, 339).

636 Etenkin Mikko Lahtinen on nostanut esille nationalististen ideologioiden yhtenäisyyspuheen taakse jäävän kysymyksen säädystä tai luokasta. Lahtinen 2006, 69–80 ja passim.

637 Skulle Sverige i tiden försvenskat hela finska folket, skulle bildningen väg äfven för detta stätt öppen och nutidens generationer skulle undgått mycken strid och vederböda. – – Men hvad som då blef ogjordt, det förmår nu den ringa svensktalande bildade samhällsklassen, d. v. s. egentligen embetsmännen i landet, icke åtstadskomma. SA XII 1998, 647 (KT 24 2005, 437).

638 Ks. viite 601. Snellmanin hyökkäyksessä on nähtävissä suuri närkästys ilmaisua ”liberaali” kohtaan. Hänen näkökulmastaan ”liberaalit” päinvastoin toimivat uudistusten jarruna etenkin kielikysymyksessä. Snellmanin näkemysten taustalla vaikuttivat vanhat, jo 1850-luvulle ulottuvat kiistat skandinavismiin ja ruotsinmielisyteen liittyen. SA XII 1998, 674–684 (KT 24 2005, 471–477, 478–484). Ks. myös Nummisen kommentaari SA-sarjassa, Numminen 1998, 1009–1010.

man viittasi ruotsinkielisten pelkoon, että ”suomalaisintoilijat” kiihottaisivat kansaa heitä vastaan. Tästä ei Snellmanin mukaan ollut kyse, vaan sivistyneistön on vaihdettava kieltä, mutta se tulee säilymään sivistyneistönä, ”suomalaisen kansan luonnollisena johtajana”.<sup>639</sup> Oliko Snellmanin näkemyksissä siis lopulta lainkaan sijaa kansan nousulle todelliseksi yhteiskunnalliseksi toimijaksi?

## KANSA KATSEEN KOHTEENA

### *Yksiääninen kansallishenki?*

Kansallisesta sivistyksestä ja suomalaisuudesta kirjoitettiin ahkerasti akateemisissa piireissä, mutta missä määrin sivistyneistön ajatuksissa oli tilaa ”kansan” aktiiviselle toimijuudelle? Tässä kokonaisuudessa käsittelemän teemanäkökulma on siinä määrin kuin se koskettaa tutkimuskysymystäni. Suomalaisen kansalaisyhteiskunnan rakentamiseen liittyvät poliittiset kysymykset, kuten kysymys kansalaisoikeuksista, eivät sinänsä kuulu työni piiriin. Voidaan tietenkin todeta, että kysymys Snellmanin kulttuurikäsitteistä ja historiallisesta toimijuudesta on mitä suurimmassa määrin myös poliittinen. Tarkoitukseni ei ole väistää ongelmaa, mutta tutkimuskysymykseni painotusta seuraten keskityn tarkastelemaan sitä, miten Snellman määrittelee toimijuuden kulttuurissa – ja tämän alaluvun osalta erityisesti kansakunnassa.

J. J. Tengström oli vuonna 1818 sivistyneistön missiota muotoillessaan todennut, ettei älyllinen sivistys voinut kuulua koko kansalle, vaan ainoastaan ylimmille ja sivistyneemmille säädyille: ”Niistä pitää kulttuurin levitä kansaan, niistä on kaiken jalostumisen lähde.” Viitaten Ranskan vallankumouksen katastrofiin Tengström huomautti, että yhteiskunnallisten uudistusten on saatava alkunsa ylhäältä käsin. ”Korkeammasta älyllisestä sivistyksestä” kumpuava luonteen ja tietojen ylemmyys on sivistyneistön aseman perusta.<sup>640</sup> Tengström totesi suoraan, että kulttuuri leviää kansan keskuuteen ylhäältä käsin. Tässä ilmenee Tengströmin käyttämän ilmauksen rajaavuus ja poissulkevuus: kulttuuri on älyllistä ja kirjallista sivistystä, joka hänen aikanaan oli tietyn vähemmistön omaisuutta. Aiemmin esillä ollut, Tengströmin mainitsema kansanperinne ei Tengströmin käsitteistössä ole ”kulttuuria” siinä merkityksessä kuin kirjallinen sivistys. Tengströmin mukaan virkamiehet edustivat ”kansan massaa”, mutta yleisön suosiota heidän ei tullut tavoitella.<sup>641</sup> Kysymys kansasta varsinaisena toimijana ei Tengströmin näkemyksissä nouse vielä esille, vaan hänen ajattelunsa keskiössä on kansallisen sivistyneistön ja virkamiehistön kasvattaminen.

Karkama on Snellmanin kirjallisuuspolitiikkaa käsittelevässä tutkimuksessaan todennut Snellmanin kirjallisen toiminnan taustalla vaikuttaneen kahdenlaista perintöä; toisaalta kustavilainen, filantropinen valistusperinne, jonka päätavoitteena oli tiettyjen käytännön

639 SA XII 1998, 682–683 (KT 24 2005, 482–483). Omassa perheessään Snellman ei kuitenkaan ryhtynyt suomalaistamistoimiin.

640 Det är ifrån dem som culturen bör utsprida sig till nationen, ifrån dem bör all förädling utgå. Tengström 1817/18, 103–104 (suom. 334–335).

641 Jalava 2005, 140.

tietojen jakaminen kansalle, toisaalta romantiikan kansakäsitys, joka varjeli kansan alkuperäisyyttä. Karkaman mukaan Snellman ei voinut hyväksyä kumpakaan näistä suuntauksista sellaisenaan vaan etsi välittävää ajattelutapaa. Snellmanin ratkaisu oli hänen sivistysajattelunsa.<sup>642</sup> Tulkitseen itse asian siten, että Snellmanin ajattelussa on vaikutteita sekä valistushenkisestä että romanttisesta perinteestä eivätkä nämä suuntaukset ylipäätään aina ole vastakkaisia näkökulmia vaan usein myös limittyvät toisiinsa.

Snellman itse esitti kirjallisen toimintansa motivaation kumpuavan kuilusta, joka valitsi sivistyneistön ja tavallisen kansan välillä. *Saiman* ensimmäisessä numerossa vuonna 1844 tämä kanta ilmeni kirkkaana: ”Maamme on jakanut ja jakaa kohtalon monien muiden pienten maiden kanssa, joissa ulkomainen kulttuuri tukahduttaa kotimaisen esiin nousemisen.”<sup>643</sup> Snellman viittasi tässä yhteydessä erityisesti suomalaiseen kansanlaulupe-rinteeseen ja runoihin ja luki ne siis kulttuuriksi. Tämä Snellmanin kerta toisensa jälkeen esiin nostama perusongelma, ruotsinkielisen sivistyneistön ja suomenkielisen kansan välinen syvä juopa, esti Suomea olemasta yhtenäinen kansakunta. Ongelman ratkaisemiseksi sivistyneistön oli käännyttävä kohti kansaa mutta myös kansan oli noustava tasolle, jossa se tiedosti muodostavansa suomalaisen kansakunnan.

Tarkasteltaessa Snellmanin yhteiskuntateoriaa ja sen yhtä peruskäsitettä, valtiota, tulee ilmi käsitteen varsin kulttuuripainotteinen merkitysala.<sup>644</sup> Valtio filosofisessa mielessä ei ole Snellmanille poliittinen instituutio tai vallankäytön hierarkkinen keskittymä vaan prosessi ja toimintatapa. Olen jo aiemmin viitannut *sedlighet*-käsitteen tärkeään asemaan Snellmanin yhteiskuntateoriassa ja etenkin Tuija Pulkkisen tekemiin tulkintoihin Snellmanin ajattelusta. *Sedlighet*, siveellisyys tai eettinen elämä, yhdistää Snellmanilla yksilön sisäisen moraalin sekä ulkoisen lainkuuliaisuuden. Se toteutuu yhteisöllisessä elämässä, tavoissa ja totumuksissa ja viittaa myös näiden muutokseen. Siveellisyys ilmaisee toiminnan laatua. Käsitteenä Snellmanin siveellisyys on lähellä Hegelin vastaavaa, mutta se sisältää Pulkkisen mukaan kuitenkin painotuseron: toimijan sisäisen, moraalisen päätöksen korostamisen yhteiskunnan tapojen noudattamisessa sekä niiden kehittämisessä. Valtion käsite filosofisessa mielessä viittaa toimintatapaan, yksilöiden omaehtoiseen ja tiedostavaan toimimiseen omassa yhteisössään. Valtio on siis toiminnan ominaisuus.<sup>645</sup>

Pulkkinen ei tulkinnassaan erityisesti korosta tradition ulottuvuutta, mutta Kari Väyrysen tekemät Snellmanin tradition käsitettä koskevat huomiot on syytä nostaa esille myös tässä yhteydessä. Tradition käsite on keskeinen osa Snellmanin tapaa määrittää tietoinen toiminta. Tietoiseen (itsenäiseen) toimintaan tarvitaan ymmärrystä menneisyydestä mutta myös kykyä uudistaa traditiota, luoda jotakin uutta. Vuonna 1837 Snellman kirjoitti: ”Val-

642 Karkama 1989, 12–15.

643 Vårt land har delat och delar detta öde med flera andras märe länder, der en utländsk kultur förqväf uppkomsten af den inhemska. SA IV 1994, 5 (KT 6 2002, 30).

644 Ks. erityisesti Pulkkinen 1989, esim. 12, 17–18, 35, 59 ja passim.

645 Valtion vastakäsite kansalaisyhteiskunta ei sisällä samaa sisäistynyttä käsitystä siveellisyydestä, vaan viittaa toimintaan vain ulkoisten sääntöjen mukaan. Valtio ja kansalaisyhteiskunta eivät siis snellmanilaisittain käsitettynä ole erotteluja toiminta-alueiden suhteen, vaan eräänlaisia ”asenne-eroja”. Pulkkinen 2003, 224–227. Snellmanin siveellisyyden käsitteestä ks. myös Pulkkinen 2011, 40–53. Siveellisyyden, eettisen elämän, korostuminen voidaan havaita jo Tengströmin valtio-opillisissa näkemyksissä. Kuten Snellman, myös Tengström korosti yksilöiden merkitystä valtiolle: valtiota ei ollut olemassa ilman sen muodostavia yksilöitä. Manninen 2003, 57, 78–79.

tio on olemassa siveellisesti sivistyneen ihmisen tietoisuudessa ja sitä varten.”<sup>646</sup> Filosofisesti tarkasteltuna tämä on Snellmanin määrittelemä edellytys valtiolliselle toiminnalle: toimia vapaasta tahdosta ja omaa harkintaa käyttäen yleisen edun hyväksi. En näe mitään periaatteellista syytä sille, miksi Snellman olisi rajannut tämän toiminnan vain jonkin tietyn yhteiskuntaluokan tai säädyn etuoikeudeksi. Keskeinen kriteeri Snellmanille on tietoisuus ja sen myötä tuleva laajempi ymmärrys, sanalla sanoen sivistys. Kriteerit ovat vaativia ja ne käytännössä rajasivat Snellmanin omana aikana valtaosan ihmisistä valtiollisen toiminnan ulkopuolelle. Tämä asiointi ei kuitenkaan ollut pysyvä, sen Snellman tiesi ja siihen hänen oma sivistysohjelmansa myös tähtäsi. Siihen mitä tapahtuisi, kun kansan laajemmatkin osat ovat saavuttaneet sellaisen koulutus- ja sivistystason, joka mahdollistaa todellisen valtiollisen toiminnan, ei Snellman anna suoraa vastausta.

Snellmanin näkemyksissä kansallista toimintaa ei sinänsä ole olemassa jonakin kollektiivina, sillä viimekätisinä toimijoina ovat aina yksilöt. Hän kuitenkin kirjoittaa kansakunnasta yhteisönä ja toimijana, sillä yksilöiden keskeinen toimintaympäristö ja motivaation lähde on hänen mukaansa kansakunta, pienemmässä mittakaavassa perhe. *Läran om staten*-teoksessa Snellman kirjoittaa kansakunnan ja sen ”perimmäisen perustan”, kansallishengen, olevan valtiollisten tapahtumien todellinen moottori. Kansallishenki ei riipu hallitusmuodosta, sillä despoottisinkin järjestelmä heijastelee tavalla tai toisella kansakuntaa yleisemmällä tasolla, on sen historiallisen kehityksen tuote.<sup>647</sup> Snellmanin näkemys on hyvin historiallinen ja korostaa kansallishengen yhteisöllisyyttä sekä tradition voimaa. Snellman kirjoittaa: ”Kansakunta ei [kuitenkaan] muodostu vain elossa olevasta sukupolvesta. Se on elänyt ja elää vastakin monissa sukupolvissa. Sen henkinen elämä, sen kansallishenki on vuosisatojen tuote – –”.<sup>648</sup> Tässä ilmenee Snellmanin näkemysten yhteys Geijerin tapaan nivoa kansallisuus tradition jatkumoon, myös savignylainen tapa käsittää kansanhenki historiallisena jatkumona on lähellä tätä Snellmanin muotoilua. Toiminta on siis nykyään historiallisesti ja kulttuurisesti ehdollistunutta; kukin kansakunta toimii omista lähtökohdistaan, omasta perinteestään, käsin. Tuija Pulkkinen on Snellmanin kielenkäyttöä modernisoiden esittänyt, että Snellmanin näkemyksiä voi luonnehtia sosiaalisiksi konstruktioismiksi.<sup>649</sup> Näkemys vaikuttaa toisaalta myös staattiselta, ja edellyttää kansalliselta toiminnalta tiukkaa sitoutumista tietyn kansakunnan oletettuihin jaettuihin ajattelutapoihin.

Mikä näin historiapainotteisen ajattelutavan mukaan aiheuttaa yhteiskunnalliset muutokset? Kansakunta, kuten kansallishenki, on snellmanilaisittain käsitettynä historiallinen prosessi. Toisin kuin historialla, kansakunnilla voi olla loppupisteensä: valtakunnat hajoavat, sivilisaatiot näivettyvät, kansakunnat lakkaavat olemasta. Tässäkin tapauksessa ne kuitenkin jättävät jotakin jälkeensä, sillä kuten yksilöiden kohdalla, myös kansakuntien osalta

646 Ty Staten – – måste anses bestå i och för den sedligt bildades medvetande – –. SA I 1992, 624 (KT 1 2000, 352). Ote on Snellmanin hyllytetystä luentokäsikirjoituksesta.

647 SA III 1993, 477–478 (KT 5 2001, 263–265).

648 Men en nation består icke blott af den närvarande generationen. Hon har lefvat och fortlevver ännu i sekler. Hennes andliga lif, hennes nationalanda, är seklers verk – –. SA III 1993, 476 (KT 5 2001, 263). Snellmanin näkemys heijastelee jälleen kerran Tengströmin kannanottoja, joka oli luennoillaan käsitellyt valtiojärjestystä kansan historiallisesti muodostuneen sivistyksen ja tämän tietoisuuden tavan ilmauksena. Manninen 2003, 84–85.

649 Pulkkinen 2011, 38–39.

Snellman korostaa toimijoiden välistä vuorovaikutusta. Kansakunta ei ole suljettu järjestelmä vaan myös ulkoisten vaikutusten alainen. Myös kansakuntien keskinäinen kilpailu vei Snellmanin mukaan kehitystä eteenpäin. Ajatus oli huomattavan yleinen 1700-luvun eurooppalaisessa ajattelussa. Esimerkiksi aikansa arvovaltainen englantilainen – Snellmaninkin tuntema – historioitsija Edward Gibbon selitti kulttuurien kehitystä ja etenkin tiettyjen kulttuurien muita suurempaa kykyä uusiutumiseen ja luovuuteen juuri kilpailuasetelmalla, joka ruokki positiivista kehitystä.<sup>650</sup> Snellmanin mukaan muutokset saivat usein impulsinsa myös kansakunnan sisältä käsin. Tällöin hän korostaa yhteisön perinteestä ammentavan, mutta sitä uudistamaan pyrkivän, toiminnan merkitystä. Väkivaltaisiin purkauksiin, kuten vallankumoukselliseen liikehdintään, Snellman suhtautui varauksellisesti. *Läran on staten*-teoksessa hän siteeraa vallankumouksia käsitellessään sveitsiläisen taloustieteilijä ja historioitsija Jean Charles Léonard Simonde de Sismondin (1773–1842) näkemystä, että vallankumous jakaa kansakunnan vähemmistöihin, jotka eivät aja yhteistä etua.<sup>651</sup> Vallankumouksissa kansakunta ei ole yhtenäinen vaan erillisiin leireihin hajaantunut. Tämä ajatus oli Snellmanille kauhistus, lähes looginen ristiriita, sillä kansakuntaa koossapitävä kansallishenki voi olla vain yksi.

Yhtenäisen toiminnan ja yhteisen edun määrittelyyn liittyy Snellmanin näkemys yleisestä mielipiteestä. Hän viittasi useissa yhteyksissä yleiseen mielipiteeseen jonkin tapahtuman taustana tai oikeutuksena. Vuonna 1846 hän kirjoitti aiheesta *Saiman* neljässä numerossa. Hän aloitti kirjoituksensa toteamalla, että yleinen mielipide ohjaa tapahtumien kulkua: ”Jos ihmisten suurta joukkoa pidetään tahdottomana laumana, jota yksi tai toinen luuloteltu nero voi sen onneksi johdatella sinne tänne, niin tällainen ihmisten halveksunta osoittaa vain sitä edustavan ihmisen ihmisarvon puutetta.”<sup>652</sup> Yleisellä mielipiteellä on Snellmanille normatiivinen ulottuvuus, sillä hän toteaa sen olevan yhtä kuin yleinen valistus, joka on ”kansan tietoa yleisestä hyvästä”. Modernissa yhteiskunnassa eri yhteiskuntaluokkien edut ovat osittain eriytyneet, toteaa Snellman, ja ”yleisen hyvän” määrittelemineen vaatii myös oman elämänpiirin ulkopuolelle ulottuvaa tietämystä. Yleistä mielipidettä johdattavatkin Snellmanin mukaan eri yhteiskuntaluokissa elävien kansalaisten joukko, joka ”muodostaa kunkin kansan ajattelevien ihmisten joukon”. Snellman pohjustaa näillä huomioilla näkemystään lehdistön keskeisestä merkityksestä yleisen mielipiteen muodostumisessa ja sen välittymisessä hallinnolle.<sup>653</sup> Kirjoitus oli kannanotto vapaan lehdistön puolesta, sillä Snellman kritisoi artikkelissa hienovaraisin keinoin virkamiesten kykyä tietää, mikä kansan paras on.<sup>654</sup> Snellmanin lehtimiestyön keskeinen motiivi liittyy juuri yleiseen mielipiteeseen:

650 Gibbonin esimerkki oli antiikin Kreikan kaupunkivaltiot, joiden menestyksen keskeinen tekijä oli juuri keskinäinen kisailu paremmuudesta. Samankaltaisesti oli argumentoinut myös Voltaire. Ks. Hansson 2007, 115.

651 SA III 1993, 477 (KT 5 2001, 264).

652 ”Allmänna opinionen.” (*Saima* 20/1846) SA V 1995, 182 (KT 9 2002, 92). Skulle man anse mängden af menniskor för en viljelös hop, hvilken kan drifvas hit eller dit efter det ena eller andra pretenderade geniets planer för dess lycka, så bevisar detta förakt för menniskor endast bristande människovärde hos den, som hyser detsamma.

653 SA V 1995, 183–186 (KT 9 2002, 93–97).

654 Ks. Knif 1995, 727–728.

modernin yhteiskunnan yksi tunnusmerkki oli vapaa lehdistö, jonka tehtävänä oli nostaa yleiseen keskusteluun yhteiskunnallisia kysymyksiä.<sup>655</sup>

Toinen yhteisöllisen toimijuuden teemaan liittyvä käsite Snellmanilla on yleistaho. Vuonna 1840 hän käsitteli aihetta Ruotsissa ilmestyneessä *Freja*-lehdessä todeten yleisen käsityksen liittävän yleistahdon enemmistön tahtoon. Snellmanille tämä määritelmä ei kelvannut, sillä tuolloin oikea ja väärä olisivat hänen mukaansa riippuvaisia enemmistön halusta. Lait voivat olla hyvinkin pienen joukon laatimia, mutta silti yleisen tahdon ilmauksia, jos kansa tunnustaa ne ja noudattaa niitä. Pohtiessaan lakien alkuperää ja yleisen tahdon lähdettä Snellman päätyy toteamaan niiden kumpuavan kansallisesta hengestä ja tietoisuudesta, joka puolestaan on riippuvainen ihmiskunnan yleisestä kulttuurista, siitä vuosituhantisesta perinnöstä, joka elää jokaisessa kansakunnassa omassa erityisessä muodossaan.<sup>656</sup> Yleistaho ei Snellmanille ole eliitin tahto, vaan sen oli perustuttava laajempaan näkemykseen. Snellman vetoaa jälleen kansakunnan elämäntapaan ja kansallishenkeen. Snellmanin yleistahdon käsitteellä on yhteistä kosketuspintaa Rousseauin vastaavan käsitteen kanssa. Myös Rousseauilla yleistaho perustui kollektiiviseen henkeen tai mielipiteeseen, jonka tietty yhteisö voi allekirjoittaa, vaikkeivät kaikki sen muodostumiseen aktiivisesti osallistuisi.<sup>657</sup>

Perehtyneisyys Rousseauin näkemyksiin näkyy *Läran om staten*-teoksen sivuilla. Koko teos alkaa viittauksella Rousseauin yhteiskuntasopimukseen. Vaikka Snellman pitikin Rousseauin oppia yhteiskuntasopimuksesta riittämättömänä valtion olemassaololle,<sup>658</sup> arvosti hän Rousseaut ja piti tämän valtiokäsityksiä monin osin ihanteellisina. Snellman myös nimesi *Du contrat social* -teoksen oman työnsä suurimmaksi vaikuttajaksi.<sup>659</sup> Teoksessa Snellman kiittää esimerkiksi Rousseauin käsityksiä ”tapojen voimasta, hallitusmuodon välttämättömästä sopeuttamisesta kunkin kansakunnan henkeen, tämän hengen historiallisesta kehityksestä, yleistahdon pyhydestä, lainsäädäntötyön vaikeudesta jne.”<sup>660</sup> Snellmanin valtio-opillisten näkemysten taustalle on kuitenkin yleensä asetettu ennen kaikkea Hegel.<sup>661</sup> Mikko Lahtinen on tosin nostanut ranskalaisten valistuskirjailijoiden esimerkin keskeiseen asemaan Snellmanin näkemysten kontekstoisissa, joskin vain viitteellisesti.<sup>662</sup>

Edellä olen lyhyesti viitannut Snellmanin kansallisuuskäsitteiden yhtäläisyyksiin esimerkiksi Montesquieun näkemysten kanssa. Oman näkökulmani kannalta oleellista on tapa, jolla Snellman pyrki määrittelemään kansakuntaa historiallisen yhteisönä ja toimijana. Tässä tavassa korostuu ajatus yhtenäisestä kansakunnasta, jolla on yksi visio, yksi suunta, jonka puolesta kaikki ovat valmiita toimimaan. Pohtiessaan tämän toiminnan kriteereitä ja yhtenäisen linjan muodostumista hän viittaa *Läran om staten*-teoksessa useassa kohdassa

655 Lahtinen 2006, esim. 54–55.

656 SA I 1992, 355 (KT 2 2000, 285–286).

657 Rousseauin käsitteestä, ks. Shklar 1973, 276–278 ja passim. Myös Neuhaus 2000, 58–73 ja passim.

658 SA III 1993, 301–303, 405 (KT 5, 35–36, 170).

659 Snellmanin kirje J. J. Tengströmille 12.9.1844. SA IV 1994, 616 (KT 7 2002, 95).

660 Alaviite *Läran om statenissa*. SA III 1993, 480 (KT 5 2001, 268).

661 Toisaalta Rousseauin ajatukset olivat inspiroineet myös Hegeliä. Ks. Neuhaus 2000, 55–56 ja passim.

662 Lahtinen 2006, 26–31. *Läran om statenin* yhteys ranskalaiskirjailijoiden teoksiin on kyllä yleisellä tasolla todettu mutta tämä huomio ei ole johtanut syvällisempään analyysiin. Esim. Väyrynen 1992, 126; Alavuotunki 1993, 765–767; Savolainen 2006, 308. Jalava on ottanut niin ikään yleisesti esille Rousseauin näkemysten yhteydet Snellmanin ja Tengströmin valtiokäsityksiin, ks. Jalava 2005, 69–72, 173.

juuri Montesquieun näkemyksiin.<sup>663</sup> Vuonna 1859 Snellman totesi oikeusfilosofian historiaa koskevassa luentokäsikirjoituksessaan Montesquieun *De l'Esprit des Lois* -teoksen sekä Rousseauin *Contrat Social* -teoksen yksiksi 1700-luvun kirjallisuuden loistavimmiksi ja vaikutusvaltaisimmiksi edustajiksi. Hän esitti luentosarjaa varten tekemissään muistiinpanoissa, että Montesquieu edusti historiallista metodia ja että hän johti yleisiä periaatteita historiallisen tutkimuksen pohjalta. Snellman korosti, että Montesquieulle yhteiskuntajärjestys oli inhimillisen järjen ja toiminnan tulosta.<sup>664</sup> Snellmanin kirjoittaessa Tukholmassa *Läran om staten* -teosta hänen luonaan vierailut ystävä Fabian Collan raportoi päiväkirjaansa Snellmanin tehneen kirjoitustyötä *l'Esprit des Lois* nenänsä edessä.<sup>665</sup>

Entä erilaisten, keskenään ristiriitaisten näkemysten mahdollisuus; onko sitä olemassa Snellmanin ajattelussa? Voisiko kansakuntaa rakentaa myös moniäänisesti? Tämä mahdollisuus ei erityisemmin nouse esille Snellmanin kirjoituksissa ja hänen kansallisajatteluun tai yleisemmin yhteiskunnallista ajattelua on luonnehdittu yksiarvoiseksi.<sup>666</sup> Tavoiteltavassa yhteiskunnassa yhteisöllä on jaetut, tärkeiksi koetut arvot, joiden hyväksi yksilöt vapaasta tahdostaan haluavat työskennellä. Konsensushakuisuus onkin hyvin voimakas siinä tavassa, jolla Snellman hahmotteli yhteisön toimintatapaa. Linjan juuret löytyvät jo Snellmanin opettajan Tengströmin kirjoituksista, joka luennoissaan toisti Hegelin esityksen valtion eteen uhrautumisesta ja sen puolustamisesta.<sup>667</sup>

Pauli Kettunen on viitannut suomalaisen konsensus-linjan pitkiin juuriin ja niiden kytkeytymiseen 1800-luvun ajattelusta ponnistavaan näkemykseen kansakunnasta yhtenä toimijana. Tämä kansallisen eheyden retoriikka kantoi vielä kauas seuraavalle vuosisadalle eikä siihen kuulunut dialogisuus erilaisten näkemysten tai etujen välillä.<sup>668</sup> On ilmeistä, että tämän yksiiäänisyyden ylistyksen taustalla vaikuttaa Snellmanin hahmon varjo – ei tosin ainoastaan Snellmanin, sillä myös esimerkiksi Topeliuksen kansallisuuskäsitys perustui voimakkaaseen konsensushakuisuuteen. Juha Siltala on purkanut kansallisen yhtenäisyyden ideaalia teoksessaan *Valkoisen äidin pojat*. Oletus (ja vaatimus) yksilön ja yhteisön pyrkimysten yksituumaisuudesta johtaa hänen mukaansa siihen, ettei yhteisö tunnista tai tunnusta konflikteja: yhteistahdon ohjaamassa yhteisössä niitä ei ole tai saa olla. Siltalan mukaan Snellmanin näkemyksissä on havaittavissa aavistus jännitteestä yksilön ja yhteiskunnan välillä, mutta se ei arikuloidu selvästi. Kaiken kaikkiaan yksilöä ja tämän etuja ei ollut mahdollista asettaa kokonaisuutta vastaan.<sup>669</sup> Jalavan tulkinta on hyvin samansuuntainen.<sup>670</sup>

1800-luvun toimijoiden ylitiökriittisessä lukemisessa on myös jälkiviisauden riski. Tiettyjen nyky-yhteiskunnan lukkojen purkaminen toki edellyttää historiatietoisuutta mutta sisältää myös sen vaaran, että menneisyyden toimijat joutuvat syytteeseen myös niistä valinnoista, jotka on tehty heidän jälkeensä, mutta jotka jälkikäteen tarkasteltuna näyttävät

663 SA III 1993, esim. 307, 312, 450, 476 (KT 5 2001, 42, 48, 228, 262).

664 *Föreläsningar i rättsfilosofins historia. Vårterminen 1859*. SA IX 1997, 546–547.

665 Ks. Jouni Alavuotungin kommentaari SA-sarjan III osassa. Alavuotunki 1993, 766.

666 Esim. Jalava 2005, 175; Pulkkinen 1989, 38.

667 Manninen 2003, 104–105, myös Jalava 2005, 134. Tätä suomalaisen kansallisajatteluun sisältyvää uhrautumisen eetosta on tarkastellut myös Juha Siltala. Ks. Siltala 1999, 31–38 ja passim.

668 Kettunen 2003, 14–16.

669 Siltala 1999, esim. 40–49.

670 Jalava 2005, esim. 174.

aiempien toimien (välttämättöminä) seurauksina. Snellmanin aikana yleiseen äänioikeuteen perustuvaa edustuksellista demokratiaa ei vielä ollut olemassa. Modernia kansalaisyhteiskuntaa ja sen sääntöjä oltiin vasta luomassa ja tilanteet olivat monin tavoin avoimia. On myös muistettava, että Snellman kohdisti omat kipakat sanansa sivistyneistölle, juuri sen oli muodostettava yksimieliisyys siitä, millaista Suomea se oli rakentamassa.

Siltalan huomiot Snellmanin ideaalista kollektiivisuudesta, sen implikaatioista ja mahdollisista kerrannaisvaikutuksista myös myöhemmälle suomalaisuuspuheelle ovat varsin tarkkanäköisiä. Sama koskee Jalavan väitöksessään harjoittamaa Snellmanin kriittistä lukutapaa. Tästä huolimatta asetun osittain eri kannalle sen tulkintalinjan kanssa, että Snellmanin näkemykset kansallisesta kollektiivista ja sen toiminnasta olisivat perustuneet täydelliselle yksinäisyyden vaatimukselle. Snellmanin ajattelutavassa (ideaali) kansallinen henki tai tahto on toki yksi, mutta sitä ei muodosteta jonkin tietyn tahon yksipuolisella sanelupolitiikalla vaan keskustellen. Vaikka Snellman oli Jalavan luonnehdinnan mukaan itsevaltainen, mestaroiva, ankara ja konfliktitilanteissa muut mielipiteet mitätöimään pyrkivä päsmäri,<sup>671</sup> väitän silti, että hänen oma toimintansa sekä se kansallisen toiminnan malli, jota hän hahmotteli, perustui dialogisuuteen.

Lahtinen on nostanut tämän puolen esille Snellman-tulkinnassaan, jossa hän korostaa Snellmanin ajattelijanlaadulle ominaista pyrkimystä kriittiseen otteeseen, mikä piti sisällään omien näkemysten asettamisen julkisen keskustelun alaiseksi. Kiistat ja näkemuserot olivat osa yleisen mielipiteen muodostumisen prosessia. Lahtinen toteaa, että snellmanilainen yleinen intressi määrittyi vain julkisessa keskustelussa. Lahtinen siteeraa osuvasti Snellmanin vuoden 1844 *Saimassa* esittämää näkemystä, jonka mukaan totuus ”ei ole yhden yksilön ajatus, vaan taistelevien vakaumusten tulos”.<sup>672</sup> Toteamus liittyi *Saiman* tyylistä käytyyn lehdistökeskusteluun. Snellman puolusti kirjoituksessa ”Sanomalehtikiistoista” oikeuttaan polemiikkiin ja vetosi tämän syntymisen hyödyttävän myös yhteiskuntaa laajemmin. Kirjoitus päättyi Snellmanille ominaiseen ironiseen tyyliin:

Ja sitä yleisön osaa, joka haluaa henkisesti elää mukavassa rauhassa, me neuvomme koreasti säästämään kaksi ruplaansa ja karttamaan Saimaa kuin ruttoa. Ymmärrämme hyvin, että ostereiden ja chambertinin ääressä on epämukavaa ajatella pettuleivän syöjiä eikä totilasien ääressä mielellään muistele Gräfenberginkuuria. Ymmärrämme, että jos on kerran onnellisesti suorittanut tutkintonsa niin tulee vihaiseksi, jos kehoitetaan oppimaan. Tai jos ei ole näköpiirissäkään palkankorotusta, antaa pitkät niille, jotka puhuvat yhteisestä hyvästä. – – sanalla sanoen, ajatteleminen ja kuoleminen ovat monelle kaksi ikävää asiaa.<sup>673</sup>

Julkisuus, etenkin sanomalehtimusteelta tuoksuva, oli Snellmanin mukaan ominaista hänen omalle modernille ajalleen. Yleinen mielipide muotoutui ja eli julkisissa keskusteluissa.

671 Jalava 2005, 150–151.

672 Ks. Lahtinen 2006, esim. 54–59. Sitaatti Snellmanin kirjoituksesta ”Om tidningspolemik.” SA IV 1994, 331 (KT 7 2002, 129).

673 Och den del af allmänheten, som önskar andligen lefva i maklig ro, råda vi att vackert bespara sina två Rubel och fly Saimas granskap som pesten. Vi begripa det väl, att man vid ostron och chambertin oroas af att tänka på barkbrödsätarena, vid toddyglaset icke gerna påminnes om Gräfenbergerkuren, då man

Lehdistön tehtävänä oli toimia lehtiä lukevan yleisön peilinä, se artikuloi ja toi julki suuren yleisön keskuudessa vallitsevat, usein vielä jäsentymättömät, näkemykset.<sup>674</sup> Itse yleinen mielipide pohjautui kuitenkin kansakunnan yleisiin ajattelu- ja toimintatapoihin ja näiden tulkitsemiseen. Snellman itse totesi, että yleisen mielipiteen sisällä voi olla erilaisia ryhmäkuntia – se ei siis automaattisesti ole yksi ja jakamaton. Miten todellinen yleinen mielipide sitten saadaan selville? Snellman vastaa kysymykseensä itse: jokainen tekee ratkaisun omasta puolestaan ja ratkaisun tekemisessä auttaa julkinen keskustelu. Lopullisen vastauksen asiaan antaa kuitenkin vasta tulevaisuus, vasta jälkikäteen voidaan todeta mitkä tekijät lopulta ovat vaikuttaneet kansakuntaan.<sup>675</sup> Myös Irma Sulkunen on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran historiassa painottanut Snellmanin toimintatavan Seuran johdossa perustuneen liberaaliin, moniarvoisuutta sietävään linjaan, jossa oli yhteisen kansallisen tehtävän puitteissa sijaa erilaisille näkemyksille.<sup>676</sup>

On toki todettava, että tästä julkisen keskustelun periaatteesta huolimatta Snellmanin kansallisuusnäkemys perustui kansakunnan tiettyihin jaettuihin ominaisuuksiin ja etenkin yhteen päämäärään. Snellman kritisoi lakkaamatta niitä, jotka eivät hänen mukaansa olleet valmiita osallistumaan yhteisen asian hoitamiseen tai hajottivat linjausta, joka hänen näkemyksensä mukaan oli Suomen etu. Vaikka Snellman edellä esitetystä lainauksesta viittaa pettuleivän syöjien todellisuuteen, jota on vaikea jaksaa murehtia chambertin-viinin ääressä, sisältyi hänen omaan kansallisajatteluunsa vaatimuksia, jotka olivat kaukana pettuunottuneiden todellisuudesta. Kansallisen toiminnan määrittelemisen traditio-painotteisen tietoisuuden kautta asetti toimijuudelle korkeat vaatimukset. Kansalliset ihanteet olivat sivistyneistön luomia: oliko kansalla muuta vaihtoehtoa kuin pelata peliä sivistyneistön määrittelemillä säännöillä? Kysymys liittyy Pauli Kettusen mainitsemaan jännitteeseen sosiaali-

en gång lyckligen absolverat sina examina, förargar sig öfver påminnelsen att lära, då man ingen vidare utsigt har till löneförhöjning, ger dem goddag, hvilka tala om det allmänna bästa – – med ett ord, att tänka och dö för många äro två tråkiga ting. ”Om tidningspolemik.” (*Saima* 41/1844) SA IV 1994, 333 (KT 7 2002, 131–132). Gräfenbergin kuuri viittaa Snellmanin aikana käytössä olleeseen kylmäve- siterapiaan. Ks. Kommentarer till Samlade arbeten IV 1994, 720.

674 Lahtinen 2006, 54–55.

675 Snellman pohtii kysymystä julkisuudesta ja yleisestä mielipiteestä mm. kirjoituksessa ”Publiciteten.” (*Saima* 20/1844) SA IV 1994, 191–194 (KT 6 2002, 304–307). Viimekätisen ratkaisun oikean toiminnan suhteen tekee Snellmanin mukaan aina yksilö. *Litteraturbladissa* 1/1860 hän kirjoitti: ”ihminen on elämänsä joka hetki sellaisessa tilanteessa, että hänen täytyy ratkaista oikeuskysymys, jota hän tai kukaan muu ei milloinkaan ole ratkaissut tai koskaan enää tule ratkaisemaan.” SA IX 1997, 233 (KT 16 2004, 235).

676 Sulkunen 2004, esim. 172–176. Sulkusen mukaan Yrjö Koskisen tulo Seuran johtoon muutti tämän Snellmanin vaaliman perinteen, ja teki sen toiminnasta tiukemmin nuorfennomaanien poliittisten pyrkimysten yhden toteuttamiskentän. Snellmanille tällainen hegemoninen tyyli oli ollut vierasta.

sen kansan ja poliittisen kansan välillä.<sup>677</sup> Kansallinen toimijuus ei välttämättä tarkoittanut kansan toimijuutta.

### *Sivistyneistö ja kansa*

Akateemiset, ruotsinkieliset, yläluokkaa edustavat miehet kirjoittamassa siitä, mitä Suomen kansa on, mitä sen tulisi olla – mitä he tiesivät todellisesta kansasta, siitä joka eli harvaan-asutun ja kehittymättömän maan maaseuduilla tiloillaan ja torpissaan, ottaen vastaan hallat ja taudit vuosi toisensa perään? Snellmanin läheinen nuoruudenystävä J. J. Nervander tiedosti sivistyneistön suomalaisuusinnostukseen sisältyvän paradoksin ja piikitteli tästä Snellmania.<sup>678</sup> Nervanderin ja Snellmanin näkemyserot eivät jääneet pelkän piikittelyn asteelle vaan johtivat myös välirikoon. Puheyhteyden katkeaminen ei ehkä olisi jäänyt pysyväksi, ellei Nervander olisi kuollut yllättäen vuonna 1848. Nervanderia on toisinaan tulkittu isänmaan edun hylkääjäksi.<sup>679</sup> Kuten Mikko Lahtinen, näen Nervanderin pikemminkin Snellmanin muotoileman linjan kriittikkona, joka tarkkanäköisesti nosti esille sivistyneistön suomalaistamisprojektiin sisältyvän ambivalenssin.<sup>680</sup> Nervander ja Snellman arvottivat oman henkilökohtaisen elämänsä eri tavoin: Snellman toteutti urallaan vakaumustaan ”uhrautua yleisen edestä” ja vaati muilta samaa, Nervander totesi ystävälleen suoraan, että hänelle tie-enteko tulee ennen ”fennomaanisia kiekaisuja”, lainatakseni Nervanderin omaa ilmaisua.

Snellmanin kehotukset suomalaistamistoimista kuulostivat Nervanderin korviin teko-pyhiltä, ja tämän Nervander kertoi auliisti ystävälleen:

Sinä, R. Tengström, Elmgren, Berndtson ette pysty ymmärtämään suomenkielistä kirjaa ilman sanakirjaa ettekä kirjoittamaan virheettömästi liuskaakaan, oletteko Te suomen kielen luonnollisia asianajajia? Te kaikki olette enemmän tai vähemmän loikkareita germaanisen ja ruotsalaisen sivistyksen puolelta.<sup>681</sup>

Nervanderin mukaan oli mahdotonta nostattaa aitoa suomalaisuusliikettä ruotsinkielisten toimesta – tämä työ kuului kansalle itselleen.<sup>682</sup> Myöhemmässä kirjeessään Nervander vielä muistuttaa, että tilanne, jossa suomen kieli syrjäyttäisi ruotsin, tarkoittaisi voiman ja enemmistön oikeutta. Tämä olisi turmiollista. Sen sijaan oli puolustettava sivilisaation oikeutta.<sup>683</sup> Keväällä 1846 Nervander oli huomauttanut kirjeessään Snellmanille, että suomen

677 Kettunen 2003, 14.

678 Mikko Lahtinen on osuvasti todennut, että Nervander oli niitä harvoja, joka ei potenu minkäänlaista alemmuudentunnetta antautuessaan väittelyihin Snellmanin kanssa. Lahtinen 2006, 17.

679 Savolaisen Snellman-elämäkerrassa on hyvin selvästi nähtävillä tämä tulkintatapa.

680 Lahtinen 2006, 89–92.

681 Nervanderin kirje Snellmanille keväällä 1846. SA V 1995, 628 (KT 9 2002, 76). R. Tengströmillä Nervander viittasi J. J. Tengströmin poikaan Robertiin.

682 Nervanderin kirje Snellmanille keväällä 1846. SA V 1995, 628 (KT 9 2002, 76–77).

683 Nervanderin kirje Snellmanille 22.6.1846. SA V 1995, 635 (KT 9 2002, 126). Huom. alkukielisessä kirjeessä Nervander käyttää ilmaisua *civilisationen*, suomennoksessa ilmaus on käännetty sivistyksenksi.

kielestä pauhaavassa ylioppilaskunnassa on yksi ainoa opiskelija, joka jaksoi istua suomen kielen tunnit loppuun – tämä oli Nervanderin oma poika – muiden innostus hiipui kahdessa viikossa.<sup>684</sup> Näistä lähtökohdista oli turha elämöidä suomalaistumisasialla. Nervander ei kritiikissään ottanut kantaa siihen, mikä suomenkielisen kansan tilanne lopulta oli ja milloin koittaisi aika, jolloin se ryhtyisi itse ajamaan omaa asiaansa, ja mitä ruotsinkieliselle yläluokalle tuolloin tapahtuisi.

Mikä oli ruotsinkielisen sivistyneistön suhde suomenkieliseen kansaan, sen elämään ja missä määrin tavallinen kansa käsitettiin osalliseksi ”kansakunnan kulttuuriin”? Oliko sillä osallisuutta tähän? Kuilu sivistyneistön ja kansan välillä ei ollut ainoastaan kielellinen vaan myös sosiaalinen. Kyse oli paitsi kansallisen kulttuurin määrittelystä myös valtasuhteista ja oikeuksista. Juha Siltala on osuvasti todennut kansan etsimisen olleen sivistyneistölle sen oman elämän merkityksellistämistä.<sup>685</sup> Tätä sivistyneistön merkityksellistämistä on viime vuosina tarkasteltu kriittisesti useissa teoksissa eikä se sinänsä vaadi tässä yhteydessä laajaa käsittelyä. Irma Sulkunen on tavoittanut jotakin oleellista 1800-luvun sivistyneistön positiosta kuvatessaan Yrjö Koskisen kansakuvaa seuraavasti: ” – Suomen kansa oli etäinen, osin kuvitteellinen ja myyttisesti sävyttynyt kokonaisuus, ennemminkin kollektiivinen mielen maisema kuin elävien ihmisten muodostama arkinen todellisuus.”<sup>686</sup>

”Kansa” oli sivistyneistölle mielenmaisema varmasti vähintään yhtä paljon kuin reaalin ihmisten joukko. Kansan moninaisuus peittyi kansallisen ykseyden retoriikan taakse.<sup>687</sup> Olisi kuitenkin yksinkertaistus todeta, että kansa edusti sivistyneistölle absoluuttista toiseutta ja ettei tällä kuvittelun tuotteella ollut mitään kosketuspintaa todellisuuden kanssa. Lönnrotin ”aito” kosketus kansaan on klisee mutta myös tosiasia: lääkärin työssään hän kohtasi sellaisen suomalaisen todellisuuden, joka yliopiston kateederien näkökulmasta jäi vieraaksi.<sup>688</sup> Runebergilainen kansa on niin ikään klisee – suomalainen kansa ottaa vastoinkäymiset vastaan Saarijärven Paavon tyyneydellä ja vuodattaa ilolla verensä pelloille, jotka vaikkakin kuuluvat vieraisiin valtakuntiin, ovat sittenkin isänmaata. Ei Runebergkään sentään täysin vailla realismia ollut. Hän oli omin silmin nähnyt saarijärveläisten pettuleivillä täytetyt eväskontit ja vetosi *Helsingfors Morgonbladissa* vuonna 1832 lukijoihinsa, että nämä lähettäisivät avustuksia kadon koettelemalle seudulle.<sup>689</sup> Kirjoittava sivistyneistö ei ollut täysin sokea kansan todellisuuden suhteen. Lönnrotiin tai Runebergiin verrattuna Snellmanilla oli vähemmän käytännön kosketusta talonpoikaiseen valtaväestöön. Talonpoikaiseksi miellettyyn fennomaniaan nähden Snellman oli esimerkki urbaanin elämäntyylin henkilöistä, kuten Mikko Lahtinen on osuvasti todennut.<sup>690</sup>

Sivistyneistön kansallistamisinnostukseen liittyy piirteitä, joihin on helppo suhtautua kriittisesti. Topeliuksen Matti-talonpoika, Runebergin Paavo tai Sven Dufva; yksinkertaisia mutta rehtejä kansamiehiä, joilla oli sydän paikallaan. Ideaalin ja todellisuuden välillä vallit-

684 Nervanderin kirje Snellmanille keväällä 1846. SA V 1995, 614 (KT 9 2002, 42).

685 Siltala 1999, 32–34.

686 Sulkunen 2004, 140.

687 Kettunen 2003, 14.

688 Esim. Karkama 2001, 88.

689 Runeberg myös lahjoitti oman vuoden 1833 runokokoelmansa tuoton hädänalaisille. Wrede 1988, 34.

690 Lahtinen 2006, 132. Fennomanian talonpoikaisuudesta, esim. Molarius 1999, 71.

si huomattava epäsuhta, jonka sivistyneistö kyllä tiedosti. Sivistyneistön havainnoissa kansa saattoi näyttäytyä alistuneelta, lähes tylsämieliseltä.<sup>691</sup> Puhe yksituumaisesta kansakunnasta olikin mitä suurimmassa määrin tietyn tavoitteen määrittelyä, ei todellisen asiantilan kuvaamista. Jo Porthan oli tehnyt huomion, että Suomeksi kutsutulla alueella eli oikeastaan kaksi monin tavoin erilaista kansanosaa tai tyyppiä.<sup>692</sup> Saman jakautuneisuuden havaitsi esimerkiksi myös Ehrström 1800-luvun alussa matkatessaan Suomessa.<sup>693</sup> Runebergille ja Lönnrotille suomalaisen kansan malli löytyi sisäisestä Suomesta, Lönnrotin tapauksessa myös itäisestä Suomesta, ei rannikkoalueilta.

Matti Klinge on tarkastellut näitä maantieteellisesti jakaantuneita käsityksiä teoksessaan *Kaksi Suomea*. Porthanille rannikkoseutujen väestö edusti sivistynyttä ruotsalaistunutta kansaa, sisämaan ja itäisten alueiden väestö erilaisuutta, joka näkyi elintavoissa ja kuului puheessa. Klingen mukaan Porthan tunsi antikvaarista kiinnostusta tätä toista kansaa kohtaan mutta oletti sen ajan myötä sulautuvan valtakunnan muuhun väestöön ja sen edustamaan korkeampaan sivistykseen. Klinge toteaa Franzénin olleen ensimmäinen, joka kyseenalaisti tämän käsityksen: hänelle Lapin ja sisä-Suomen väestö ei edustanut barbariaa vaan ihanteellista ja luonnollista elämänmuotoa. Klinge osoittaa, miten myöhemmin Runeberg ja useat muut seurasivat porthanilaista tapaa erottaa rannikkoseudut ja sisämaa toistena vastakohdiksi, sillä tärkeällä erotuksella, että Runebergille aito suomalaisuus löytyi juuri sisämaasta.<sup>694</sup> Toteamus koskee myös Lönnrotia, joka kirjoitti vuonna 1842, ettei kansanrunous viihdy yhdessä sivilisaation kanssa. Sivilisaation tasossa rannikkoalueiden asukkaat voittavat sisämaan väestön mutta näiltä alueilta on jo suurimmaksi osaksi kadonnut vanha kansanrunous – Lönnrot käyttää ruotsinkielisessä kirjoituksessa ilmausta *runopoësie*. Sitä vastoin Karjalassa, Savossa ja pohjoisella Pohjanmaalla tämä runous on säilynyt.<sup>695</sup> Lönnrotin kirjoituksesta voi päätellä, että myös itse kansa, ei pelkästään sen runous, oli jotenkin aidompaa rannikkoalueiden asutuskeskittymien ulkopuolella. Snellmanilla ei vastaavanlaista ajatusta suomalaisuuden prototyyppistä tai aidosta suomalaisuudesta ollut. Snellmanille ”aito suomalaisuus”, jos se tarkoitti runebergilaista luonnon ehdoilla elämistä tai lönnrotilaista alkuperäisyyttä, oli itse asiassa jotakin, josta suomalaisen kansakunnan tuli kasvaa pois.<sup>696</sup>

Suomalainen kansakunta oli kuviteltu yhteisö useammassakin mielessä: suomenkielistä valtaväestöä huonosti tunteva yläluokka kuvitteli itselleen kansan, jonka varaan olisi mahdollista rakentaa kansakunta – ja tulevaisuudessa myös kansallisvaltio. Kyse oli siis paitsi kansan ja kansakunnan kuvittelemisesta myös sen tulevaisuuden kuvittelemisesta. En lue Benedict Andersonin kuvitellun yhteisön käsitettä täysin imaginaarisena; kuten Anderson itse toteaa, kuvittelu tai luominen ei ole sama kuin keksiminen tai sepittäminen.<sup>697</sup> Suomalaisen sivistyneistön vieraantuneisuutta muusta väestöstä ei pidä myöskään liioitella. Verrattuna esimerkiksi Baltian maihin oli tilanne Suomessa sittenkin tasaisempi eri yhteiskun-

691 Siltala 1999, 32–33.

692 Klinge 1982, 79–80, 82–83, 85; Manninen 2000, 240.

693 Wassholm 2008, 54–55.

694 Klinge 1982, 106–125 ja passim.

695 Lönnrot 1842 (1991), 172–173.

696 Runebergin ja Lönnrotin osalta ks. Suutala 1986, 238–242, 248–250.

697 Anderson 2007 (1983), 39–41.

taloukkien välillä. Virossa maaorjuus lopetettiin vuonna 1816, Liettuassa vasta vuosisadan puolivälin jälkeen. Suomessa yläluokka puhui toista kieltä kuin vahvasti talonpoikainen enemmistö mutta se koki olevansa osa suomalaista kansakuntaa. Esimerkiksi Virossa baltiansaksalainen yläluokka edusti lähes täydellistä toiseutta 1800-luvun jälkipuoliskolla vahvistuvalle talonpoikaistaiselle virolaiselle kansallisuusliikkeelle.<sup>698</sup>

Oma tarkasteluni keskittyy ajankohtaan, jolloin varsinainen ”kansä” oli sivistyneistön näkökulmasta vielä lähes puhekyvytön, siitä ei ollut dialogiin kansallista ideaalia hahmottelevan sivistyneistön kanssa. Tilanne oli kuitenkin muuttumassa vuosisadan toisella puoliskolla. Etenkin 1900-luvun alkua on pidetty vaiheena, jolloin 1800-luvulla luotu kansakäsitys kriisiytyi.<sup>699</sup> Jo Snellman ehti nähdä monia suuria muutoksia suomalaisessa yhteiskunnassa, ja ne vaikuttivat myös siihen, mitä kansalla tai kansakunnalla saatettiin ymmärtää. Karkama on todennut Snellmanin suhtautuneen varovaisesti ja varauksellisestikin niihin yhteiskunnallisiin uudistuksiin, joita näki omana elinaikanaan. Kapitalistinen talous, siirtyminen luontaistaloudesta palkkatyöhön, muutokset perinteisessä maatalousyhteisössä ja etenkin nouseva työväenluokka olivat tekijöitä, jotka murensivat 1800-luvun alkupuolella luotuja visioita.<sup>700</sup> Snellmanilla ei ollut selkeätä vastausta siihen, miten suurten muutosten edessä olisi pitänyt toimia. Omia näkemyksiään hän ei radikaalisti muuttanut mutta 1800-luvun toisella puoliskolla hänen aikanaan uskaliaina pidetyt mielipiteensä eivät välttämättä sitä enää olleet. Vallitseva tulkinta onkin, että maailma muuttui, Snellman niinkään ei.<sup>701</sup>

Ainakin 1840-luvulla Snellmanilla oli luottamusta siihen, että kansa tiesi mitä tahtoi. Vuonna 1847 hän kirjoitti *Litteraturbladissa* Suomen lehdistön nykytilasta. Hän syytti *Finlands Allmänna Tidning* -lehteä siitä, ettei se pureutunut tapahtumien todellisiin syihin. Snellmanin mukaan lehti ei myöskään kyennyt tai halunnut nähdä kansoja aktiivisina toimijoina, jotka haluavat muutosta – tässä Snellman viittaa Euroopan tapahtumiin – vaan esitti ne typeryksinä, jotka ovat erilaisten kiihottajien tai kommunistien harhaanjohtettavina.<sup>702</sup> Topeliuksen tai Runebergin luomassa kansakäsityksessä kansalla rahvaana ei ollut poliittisen toimijan roolia.<sup>703</sup> Myöskään Snellmanin kirjoituksissa kansa ei ole ensisijaisesti

698 Karjahärm 1999, 248–249.

699 Esim. Moilanen 2003, 516–517, 520 ja passim.

700 Karkama 1989, 193–196 ja passim.

701 Ks. esim. Jalava 2006, 257–260; Lahtinen 2006, 134–143. Karkama on tulkinnut Snellmanin kirjallisuuspoliittisissa näkemyksissä tapahtuneen kuitenkin tietynlaisia painotuseroja yhteiskunnallisten olosuhteiden muuttuessa. Karkama 1989, 203–214.

702 (*Litteraturblad* 11/1847) SA VI 1996, 17 (KT 10 2002, 273). Vuonna 1878 Snellman julkaisi *Morgonblad*-lehdessä sosialismia käsittelevän kirjoituksen. Hän arvioi, ettei ”tietämätön, hädän tai puolihädän ahdistama työläinen” jaksaisi ponnistella tulevien sukupolvien paremman elämän puolesta jos omiin oloihin ei ole odotettavissa parannusta. Snellman ei nähnyt sosialistisella opilla olevan menestyksen mahdollisuuksia ensisijassa siitä syystä, että katsoi opin yksityisen omistusoikeuden ja perhesiteiden kumoamisesta epäuskottavaksi. Snellman mainitsee myös, että sosialismi kieltäisi koko historian kehityksen. ”Socialismen.” (*Morgonbladet* 1871/1878) SA VII 1998, 544 (KT 24 2005, 289). Sosialismin näkemisen historiallisen kehityksen kieltämisenä voi tulkita vahvistavan, että Snellmanin historiakäsitys perustui kumuloituvan kehityksen ajatukseen, jossa yhtäkkinen mullistus, ts. tämän kehityksen katkeaminen, oli mahdotonta.

703 Liikanen 2003, 285. Runebergin osalta myös Klinge 2004, 564. Arwidssonin Liikanen sen sijaan näkee kansä-käsitteen varhaisena politisoijana. 272–273.

poliittinen toimija vaan kulttuurinen käsite. Se ei ole vailla poliittisia ulottuvuuksia – kansan näkeminen ensisijaisesti kulttuurisena kokonaisuutena, ei poliittisena toimijana, on mitä suurimmassa määrin poliittinen näkemys – mutta Snellmanille kansaa keskeisempi käsite on kansakunta. Snellman ei kirjoittanut ”kansan tahdosta” kuten esimerkiksi Yrjö Koskinen.<sup>704</sup>

Suomalaisen kansallisuusajattelun voi sanoa olleen varsin pitkään sokea luokkakysymykselle, 1800-luvulla se keskittyi nimenomaan visioimaan yhtenäistä kansakuntaa, ei osoittamaan sen sisäistä heterogeenisyyttä tai ristiriitaisuuttakin. Tässä mielessä suomalainen nationalistinen ajattelu on lähellä saksalaista kansallista puhetapaa, jossa ei myöskään nostettu esille luokkakysymystä vaan korostettiin kollektiivisiä kokonaisuutena. Sen sijaan Ranskassa kysymys luokasta oli näkyvästi esillä 1800-luvulla.<sup>705</sup>

Kansallinen toiminta näyttäisi siis Snellman näkemyksen mukaan vaativan ylempien yhteiskunnallisten kerrostumien mukanaoloa, tai ainakin hyväksyntää, ollakseen oikeutettu. Vuonna 1857 Snellman tuomitsi oman aikansa kapinaliikkeen Itä-Intiassa ja totesi, että tällainen väkivaltainen kapinointi voi johtaa ainoastaan negatiiviseen tulokseen. Positiivisen kehityksen siementä Snellman ei löydä tämänkaltaisista joukkojen laittomista purkauksista:

Kaikilla väkivaltaisilla, laillisen yhteiskuntajärjestyksen pyöränurista lähtevillä liikkeillä on se luonne, että ne vaikuttavat vain kielteisesti ja hetkellisesti, sitä enemmän mitä niukemmin korkeamman yhteiskunnallisen sivistyksen edustajat osallistuvat niihin, mitä vähemmän niissä itsessään siis on aineksia luoda asioiden uusi järjestys. Mutta juuri tämä tekeekin sellaisista liikkeistä niin syvästi traagisia, että ne yksilön kansalaisvapauden kannalta ovat oikeutettua itsepuolustusta, vaikkeivät ne ilmaisekaan kansallisen kehityksen vaatimuksia tai ole niistä tietoisia, päinvastoin, eristyneen luonteensa takia ne ovat usein ristiriidassa sen kanssa.<sup>706</sup>

Snellmanin tuomio kansan keskuudesta lähteville tietynlaisille mielenilmauksille on kova. Kommentti muistuttaa Tengströmin toteamusta siitä, etteivät yhteiskunnalliset uudistukset voi saada alkuaan kansan parista vaan sivistyneistön keskuudessa. Teoksen toisen osan arvi-

704 Ilkka Liikanen on kansa-käsitteen historian käsittelyssä kiinnittänyt huomiota 1800-luvun loppupuolen fennomaanisen sivistyneistön retoriikkaan sisältyneeseen kaksinaisuuteen: keskusteluissa muiden sivistyneistön edustajien kanssa korostettiin kansan tahtoa, kansan keskuudessa taas ”kansallista sivistystä” tai ”kansallishenkeä”. Liikanen 2003, 280, 287.

705 Frey & Jordan 2008, 203–207.

706 Alla våldsama, ur den lagliga samhällsordningens hjulspår gående rörelser hafva denna karakter, att verka blott negativt och för ögonblicket, desto mera ju mindre den högre samhällsbildningens representerer i dem deltaga, ju mindre de alltså inom sig ega elementer för skapande af en ny tingens ordning. Men det är äfven detta, som ger sådana rörelser ett så djupt tragiskt intresse, att från den individuela medborgerliga frihetens ståndpunkt äro ett berättigadt sjelfförsvar, utan att de dock innebära medvetande om eller uttala den nationela utvecklingens kraf, tvärtom genom sin isolerade karakter ofta stå i strid mot detta. ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1857) SA VIII 1996, 134 (KT 14 2003, 440).

ossa Snellman kuitenkin lieventää kantaansa kansannousuihin ja toteaa niiden olevan oire epätydyttävästä yhteiskuntamuodosta.<sup>707</sup>

Snellmanin ”laitonta kapinointia” koskeva kommentti on malliesimerkki ylhäältä käsin rakentuvasta nationalistisesta ajattelusta, jossa kansa hyväksytään toiminnan subjektiksi vain silloin ja siten, kun se eliitille sopii, ja ainoastaan eliitin itsensä määrittelemien ehtojen puitteissa. Aikaisemmin, vallankumousvuonna 1848, Snellman kirjoitti kirjeessään Lönnotille tuolloisesta vallankumouksesta positiivisesti:

Ranskan vallankumous on tähän asti sujunut ihailtavan maltillisesti ja hyvässä järjestyksessä. Neljäs sääty, työväki, on hankkiutunut sen avulla tasa-arvoiseksi muiden kanssa. Nyt aletaan aavistella, että meneillään on koko inhimillisen kulttuurin vallankumous –. Näyttää ilmeisesti, että keskiluokan nousu lakaisi pois paljon rappeutunutta ainesta, myös ajattelusta ja tavoista. On toivottava, että massan turmeltumattomat voimat nyt täydentävät työn.<sup>708</sup>

Snellmanin näkemyksistä hahmoteltavissa olevaan kulttuurikäsitukseen ei sisälly suoranaista kansan poliittista toimijuutta. Hän ei tosin kiellä sen mahdollisuutta, sillä hänen oman ajattelunsa logiikka sivistysihanteineen vei sitä kohti. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että kansa, käsitettynä rahvaana, sivistymättömänä kansanosana, olisi Snellmanille ollut vaille historiallista merkitystä.

Edellä esitetty tulkinta Snellmanin kansallisuuskäsituksesta sisältää ajatuksen kansallisesta kokonaisuudesta, johon myös tavallinen kansa kuuluu. Tämä kokonaisuuden hakeminen nousee toistuvasti esiin Snellmanin historiallisia esityksiä ja historian tulkintaa koskevissa kirjoituksissa. Arvioidessaan vuonna 1855 kolmen aikansa kuuluisan historioitsijan, ranskalaisen M. J. L. A. Thiersin (1797–1877), ruotsalaisen E. G. Geijerin (1783–1847) sekä englantilaisen T. B. Macaulayn (1800–1859), töitä Snellman nosti esiin kysymyksen kansasta. Arvioidessaan Thiersin teoksia Snellman kiinnitti huomiota tämän tapaan johtaa Ranskan Napoleonin sotien aikaiset tapahtumat valtaapitävien yksilöiden, etenkin Napoleon Bonaparten, toimista.

Thiersillä näemme katkeamattoman kirjavan sarjan vastustamattoman urhoollisia sotajoukkoja, suuria sotapäälliköitä ja valtiomiehiä, viisaita lakeja, suurenmoisia yleisiä hankkeita, upeita taidemonumentteja, sekä kaiken ja kaikkien yläpuolella hänet, joka nerolla ja mahdolla tahdolla sai aikaan tuon kaiken. Kansaa emme näe missään, emme myöskään sen onnettomuuksia ja lohduttomia uhrauksia, emme sen henkeä vanginnea kahleita. Korkeintaan valitetaan jotain valtiollista erehdystä. Mutta despotismi, valloitusodot, valloittajan ylimielisyys hyväksytään silmää räpäyttämättä. Yhtäältä jumaloidaan suurta kansakuntaa kaikessa, toisaalta se katoaa katseemme ulottuvilta; mitä kansakunta ajattelee ja tekee, on

707 ”Inhensk litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1859) SA IX 1997, 123 (KT 15 2003, 476–477).

708 Revolutionen i Frankrike har hittils visat en beundransvärd karakter af moderation och ordning. Genom den har det fjerde ståndet, arbetarens, gjort sig jemlik med de öfriga. Man börjar nu ana, hvad man länge sedan bort inse, att detta är en revolution i hela mensklige kulturen. Så vidt ses kan, bortrensade medelklassens uppkomst mycket förderf äfven i tänkesätt och sed. Hoppas bör man, att oförderfvade krafter hos massan nu skall fullborda verket. Snellmanin kirje Lönnotille 28.3.1848. SA VI 1996, 715 (KT 11 2003, 48–49).

meille arvoitus, ja se kansakunnan osa, joka näyttyy taistelukentillä, esittää tietenkin mykän roolia.<sup>709</sup>

Geijer oli sen sijaan ymmärtänyt, että Ruotsin historia ei ole sen kuninkaiden historiaa vaan kansakunnan historiaa. Kuten Geijer, myös Macaulay on Snellmanin mukaan etsinyt tapahtumien perustaa kansakunnasta, sen ”vakaumuksista, tavoista ja sisäisestä elämästä”. Snellman huomautti samassa yhteydessä, että ”äänivaltaisen kansakunnan” ovat Englannissa muodostaneet ja yhä muodostavat aatelisto, valtiokirkko sekä säädyt, ei kansa. Macaulay osoitti kuitenkin, että myös väestön suuret joukot osallistuivat tapahtumiin.<sup>710</sup> Esimerkki osoittaa, miten Snellmanin mukaan historiassa ei ole kyse yksilöiden – olivat nämä sitten keisareita tai talonpoikia – toimista vaan suuremmasta kokonaisuudesta.

Tapahtumien perustaa tuli Snellmanin mukaan etsiä ”historiallisten kansojen vakaumuksista ja tavoista”.<sup>711</sup> Kansanjoukoilla oli siis vaikutusvaltaa riippumatta siitä, miten tietoisia ne omista toimistaan olivat. Edellä mainitun kirjoituksensa kolmesta historiankirjoittajasta Snellman päättää toteamalla, että kansakunnan vakaumukset ja tavat muuttuvat hitaasti. Tämä koskee etenkin kansan suurta joukkoa, jossa eivät muuttuvat muodit ja ”maailman matkimisen tarve” vaikuta kuten ylemmissä yhteiskuntaluokissa. Snellman rinnastaa kansan vakaumukset ja tavat tässä yhteydessä kansallisuonteeseen.<sup>712</sup> Kansallisuonne, yleiset tavat ja vakaumukset, yleinen mielipide – näillä ilmauksilla Snellman selittää historiallista toimintaa. Näissä yhteyksissä Snellman ei korosta yksilöiden tietoista toimintaa vaan päinvastoin suurelta osin tiedostamatonta kollektiivista ”tapaa olla ja ajatella”, modernisoiden yleistä mentaliteettia.<sup>713</sup>

Historiallisesta näkökulmasta tarkasteltuna toimijuus siis rakentuu kollektiivisesti: yksilöiden yksittäisten toimien takana on tietty kollektiivi, aika ja tilanne. Snellman ei käytä ilmausta konteksti mutta tästä on kysymys: yksilöiden toimet on nähtävä laajemmassa kokonaisuudessa. Tämä historiallista toimijuutta koskeva kanta on täysin linjassa Snellmanin yksilöä koskevien teoreettisten näkemysten kanssa. Yksilöä ei ole mielekästä tarkastella ympäristöstään riippumattomana, sillä tämä kantaa mukanaan historiaa, joka on kasvatuksen,

709 Hos Thiers se vi oemotståeligt tappra härar, stora härförare och statsmän, visa lagar, storartade allmänna företag, präktiga konstens monumenter i oafbruten vexling framträda för våra blickar, och öfver allt och öfver alla honom, som med sitt geni och sin mäktiga vilja framkallade allt detta. Folket se vi ingensstädes, icke heller dess olyckor och tröstlösa uppoffringar, icke de bojor, som fångslade dess ande. På sin höjd beklagas et eller annat politiskt misstag. Men despotismen, eröfringskrigen, eröfrare-öfvermodet gå fria från all censur. På ena sidan förgudas den stora nationen i allt; på den andra försvinner hon för våra blickar; hvad hon tänker och gör är oss en gåta, och del del af henne, som visar sig på slagsfälten, spelar naturligtvis en stum rol. ”Geyer. Macaulay. Thiers.” (*Litteraturblad* 1/1855) SA VII 1996, 38–39 (KT 12 2003, 336). Sitaatissa Snellman siis lukee myös tavallisen kansan osaksi kansakuntaa, vrt. aiempi käsittely, jossa olen käsitellyt erottelua kansaan ja kansakuntaan.

710 SA VII 1996, 39–43 (KT 12 2003, 336–342).

711 ”Menskilga utvecklingens historia.” SA VII 1996, 261 (KT 13 2003, 156).

712 ”Geyer. Macaulay. Thiers.” (*Litteraturblad* 1/1855) SA VII 1996, 43 (KT 12 2003, 342).

713 Mentaliteetin käsitteestä kulttuurihistoriallisissa tutkimuksissa, ks. esim. Burke 1997, 162. Tuija Pulkkinen on esittänyt, että modernisoiden Snellmanin näkemykset voi liittää jälkistrukturalistiseen ajatteluun. Kulttuuri normeineen on hitaasti liikkuva struktuuri. Pulkkinen 2011, 38–39.

opetuksen, vallitsevien näkemysten ja tietyn perinteen muokkaama. Sama koskee laajempia kokonaisuuksia ja historiallista toimijuutta. Snellmanin näkemyksissä kansa, massa, on ehdottomasti osa sitä kokonaisuutta, joka muodostaa tietyn historiallisen tilanteen oli se sitten tunnustettu poliittinen toimija (suppeassa mielessä) tai ei.

Palaan vielä Snellmanin oman ajan tilanteeseen ja kansalliseen problematiikkaan. Snellmanin mukaan Suomen keskeinen ongelma oli, että kansallista kokonaisuutta ei ollut: ruotsinkielinen yläluokka ei tuntenut tavallista kansaa ja sen elämää eikä kansa kirjaimellisesti ymmärtänyt yläluokkaa. Yläluokkainen sivistyneistö oli velvoitettu sivistämään kansaa mutta tämä ei ollut yksisuuntainen prosessi. Myös sivistyneistön tulisi oppia. Sen tulisi oppia kansan kieltä, jotta se voisi ymmärtää kansan tapoja ja jotta se voisi tutustua kansanperinteeseen.

Romantiikan kansakäsitykseen on yhdistetty, toisinaan yksinkertaistaen ja tarkemmin erittelemättä, kansan alkuperäisyyden ja aitouden vaaliminen.<sup>714</sup> Suomessa kansan aidon olemuksen säilyttämisen puolesta olivat kirjoittaneet esimerkiksi Gabriel Linsén sekä E. G. Ehrström. Linsén painotti kirjoituksessa ”Om Finsk Nationalitet” vuonna 1821 valistuneiden kansankerrosten tarvitsevan yhteiskunnan alempia luokkia yhtä lailla kuin jälkimmäiset tarvitsevat ensin mainittuja: ”Ei ole olemassa mitään todellista sivistystä, jonka ensisiemen ei olisi lähtöisin kansasta; tiedoilla, neroudella, urhoollisuudella, jokaisella kansalaishyveellä täytyy olla siinä juurensa, ja jokaisen täytyy siitä hakea ensiravintonsa.”<sup>715</sup> Ehrström korosti samaisena vuonna ilmestyneessä kirjoituksessaan ”kansakunnan omasta juuresta” kohonnutta puhdasta ja todellisen sivistyksen jalostamaa, väärentämätöntä yksilöllisyyttä.<sup>716</sup> Linsénin ja Ehrströmin kirjoituksissa korostuu alkuperäisyyden ja turmeltumattomuuden ajatus: kansan aitoa olemusta ei pidä turmella vääränlaisella koulimisella. Ehrströmin mukaan kansa, jonka sisin aines tai olemus (*innersta beståndsdelar*) on rikkoutunut, ”häiriintyy kehityksensä kulussa; se lakkaa olemasta se, mikä sen luonnon lakien mukaan tulisi olla, ja se ei voi enää tulla siksi, miksi sen niiden mukaan olisi pitänyt tulla.”<sup>717</sup>

Myös Snellmanilta löytyy kohtia, joissa hän viittaa kansan turmeltumattomuuteen. Vuonna 1845 hän kirjoitti *Saimassa* siitä, mitä on ”vääränlainen” kansallinen sivistys:

Jos kansakunnan sivistys on vääränlaista, jos sen tietämys ja tavat ovat turmeltuneet niin se häviää muille, ulkonaiselta käytökseltään ja tiedoiltaan ehkä vähemmän sivistyneille kansakunnille, jotka kuitenkin yhä kunnioittavat totuutta ja oikeutta ja jotka tahtovat ja osaavat niiden puolesta toimia ja vaikuttaa. Jos kansakunta ei kokonaisuudessaan ole turmeltunut, voidaan niiden yhteiskuntaluokkien rappiota, joiden pitäisi edustaa kansakunnan yleistä

714 Esim. Karkama 1989, 12.

715 Det gifves ingen sann bildning, hvartill det första fröet ej är taget från folket; kunskafer, snille, hjettemod, hvarje medborgerlig dygd måste der hafva sin rot, och derifrån hemta sin första näring. Linsén 1819, 239 (suom. 262).

716 Ehrström 1821, 110 (suom. 238).

717 – – störes i gången af sin utveckling; det upphör att vara hvad det enligt naturens lagar borde vara, och det kan icke mera blifva hvad det enligt dem skulle blifvit. Ehrström 1821, 108–109 (suom. 237).

sivistystä, ehkäistä laajemmilla tai suppeammilla uudistuksilla. Ne lähtevät silloin muista, alemmista yhteiskuntaluokista, joissa vielä on siementä parempaan.<sup>718</sup>

Kansallisen sivistyksen kantaja ei siis automaattisesti ole oppinut yläluokka. Se saattoi olla turmeltunut, ja sen sivistys saattoi olla vääristynyttä. Snellman ei tässä yhteydessä kuitenkaan käytä termiä sivilisaatio vastakäsittienä oikealle sivistykselle. Jo esillä olleessa, vuoden 1848 vallankumousta kommentoivassa kirjeessään Lönnrotille Snellman niin ikään viittaa ylempien luokkien rappeutumiseen ja massan turmeltumattomiin voimiin.<sup>719</sup> Toisin kuin esimerkiksi Lönnrot, Snellman ei silti pidä sivilisaatiota sinänsä negatiivisena, kansan alkuperäistä luonnetta tyypistävänä, tekijänä. Hänen näkemyksensä viittaavat ennemminkin siihen, että ylempät luokat saattavat harhautua siitä, mikä todella on kansakunnan paras, sen ytimen muodostava henkinen perusta.

Olen tässä kokonaisuudessa käsitellyt Snellmanin kansallisuusteemaan liittyvää käsitteistöä sekä hänen kannanottojaan siitä näkökulmasta, millaisesta historiallisesta ja kulttuurisesta ymmärryksestä ne kertovat. Snellmanin visioissa siinteli poliittinen päämäärä, suomalainen kansallisvaltio, jonka perustukset rakennettaisiin kansallisen yhtenäiskulttuurin varaan. Tämä näkyy myös Snellmanin käyttämissä käsitteissä. Hän kirjoittaa erilaisista kansallisista kulttuureista mutta yhden kansan kulttuurista hän kirjoittaa yksikössä. Snellmanin kansallisen tai poliittisen ohjelman lähtökohdaksi oli tietoisuus kansan jakaantuneisuudesta, sivistyneistön ja talonpoikaisen enemmistön epätasa-arvoisesta suhteesta ja pyrkimyksestä sen korjaamiseen. Tästä tietoisuudesta huolimatta Snellmanin oman ajattelun taustalla löytyy eräänlainen hitaasti mureneva säätyrakenne ja sivistyneistön erikoisrooli sivistyksen tuojana kansan keskuuteen. Tasa-arvoinen kansallinen toimijuus edellyttää sivistymistä, paikan lunastamista valikoituneessa valistuneiden joukossa. Se ei tule syntymäoikeutena.

Snellman oli nationalistina verrattain maltillinen. Hän ei rakentanut kansallista käsitteistöään ensisijassa poissulkevuuden logikalle vaan osallisuudelle. Kansallisuus ei määrity ensisijassa etnisen alkuperän kautta vaan osallisuudesta kansakuntaan kulttuurisena kokonaisuutena, yhteisönä, jonka kehittämiseen sen jäsenet haluavat osallistua. Viholliskuvat eivät kuulu Snellmanin kansallisuusajatteluun.<sup>720</sup> Toiseuden retoriikka, kansallisen identiteetin määrittäminen poissulkevuuden kautta, ei ole Snellmanin näkemyksissä keskeisessä

718 *Då en nations bildning är af falsk art, då hos densamma vetande och sed äro förderfvade, faller denna nation för andra, i yttre bruk och uppträdande samt till sin kunskap kanske räre nationer, men som ännu ega vördnad för sanning och rätt, håg och förmåga att för dessa sträfva och verka. Likaså qväfves inom hvarje nation, som ännu icke sin helhet är angripen af förderfvet, depravationen i de samhällsklasser, hvilka borde framställa nationens allmänna bildning, genom mer eller mindre genomgripande reformer. Dessa utgå då ifrån andra lägre samhällsklasser, hos hvilka ännu fröet till ett bättre finnes. "Hvad nationel bildning är." (Saima 2/1845) SA IV 1994, 415 (KT 7 2002, 281).*

719 Snellmanin kirje Lönnrotille 28.3.1848. SA VI 1996, 714–715 (KT 11 2003, 48–49).

720 Täältä osin Snellman eroaa saksalaiseen nationalismiin liitetystä piirteestä. Hans Peter Herrmannin mukaan ajatus kansakunnan määrittelystä viholliskuvan kautta on kuulunut saksalaiseen nationalistiseen ajatteluun jo 1700-luvulta lähtien. Ranska tai ranskalaisuus on ollut yksi saksalaisen kansakunnan vihollinen. Herrmann 2006, 55–59.

asemassa.<sup>721</sup> Tässä mielessä hän poikkeaa esimerkiksi Arwidssonista, jonka kansallisuusajatteluun sisältyy kansallisen puhtauden korostus ja vieraaksi koettujen elementtien poissulkeminen.<sup>722</sup> Kansallisuudet eivät Snellmanilla asetu lähtökohtaisesti toisiaan vastaan vaan ovat osallisia yhteiseen historialliseen prosessiin.

721 Ns. toiseuden mekanismista kansallisten identiteettien rakentamisessa, ks. esim. Lorenz 2008, 25–26; Aronsson, Fulsås, Haapala & Jensen 2008, 260–262.

722 Jalava 2005, 111–114.



## 3.2. HISTORIAN NÄYTTÄMÖ – JA NÄYTTÉLIJÄT

### HISTORIAN KULKU JA IHMISYYDEN VOITTO

#### *Valistus modernin murroksena*

Edellä olen tarkastellut kysymystä Snellmanin historiakäsityksestä lähinnä historianteoria-  
na, jossa keskeisen dialektiikan muodostaa vapauden ja välttämättömyyden suhde sekä yk-  
seyden ja moninaisuuden teemojen yhteenkietoutuminen. Tässä kokonaisuudessa kysymys  
historiallisesta tapahtumisesta ja merkityksestä tulee käsittelyyn reaali maailman ja sen tul-  
kitsemisen tasolta. Tarkastelen Snellmanin näkemyksiä kahden pääteeman kautta. Ensim-  
mäisessä pohdin historian kulkua, kehitystä ja historiallista vuorovaikutusta. Toinen teema  
käsittelee Snellmanin näkemyksiä kulttuurin luojista.

Millainen historian näyttämö Snellmanin historiakäsityksestä aukeaa?<sup>723</sup> Millainen on  
hänen näkemyksensä eri aikakausista ja kulttuuripiireistä sekä näiden merkityksestä histo-  
riassa ja miten hän näissä yhteyksissä käyttää termejä sivistys ja kulttuuri? Snellmanin his-  
toriakäsityksen keskeinen ajatus, inhimillisen todellisuuden tulkitseminen historialliseksi  
prosessiksi, ihmisyyden tai yleisinhimillisen sivistyksen kehitykseksi, on osa eurooppalaista  
intellektuaalista perinnettä eikä sinänsä mitenkään yllättävää. Suomessa luettiin eurooppa-  
laista kirjallisuutta ja filosofiaa, keskusteltiin eurooppalaisista ajatuksista, joista keskeinen  
oli kysymys oikeudenmukaisesta ja toimivasta yhteiskuntajärjestyksestä. Kosellecklaista  
muutoksen ajatusta seuraten voidaan todeta, ettei tässä tulevien, mahdollisten yhteiskun-  
tamuotojen hahmottamisessa ollut kyse yksinkertaisesta menneisyyteen katsomisesta, sillä  
tulevaisuus avasi toisenlaisia mahdollisuuksia kuin menneisyys saattoi tarjota. Tulevaisuutta  
ei voinut nähdä menneisyydessä. Menneisyys antoi tietoisuuden omasta asemasta ja niistä  
edellytyksistä, joista käsin tulevaisuus oli tehtävä. Ja Snellmanin tapauksessa nimenomaan  
tehtävä itse, sillä historia oli hänelle ihmisen tekemää, vaikka hän paikoitellen viittaakin  
kaitselmukseen historian kulkua ohjaavana voimana.

Snellmanin ihmiskäsitykselle ja sivistysajattelulle on ominaista jatkuvuus, jonka traditio  
mahdollistaa. Aiemman käsittelyn perusteella on kuitenkin selvää, ettei traditiota tule ym-  
märtää vain olemassa olevan tiedon välittymisenä sukupolvelta toiselle. Jatkuvuus ei välttä-  
mättä tarkoita tasaista ja ristiriidatonta kehitystä. Tässä osuudessa nousevat esille kysymyk-  
set kehityksestä ja historian merkityksestä, jatkuvuudesta ja muutoksesta. Yksi kiteytymä  
tästä tematiikasta ovat Snellmanin näkemykset valistuksen historiallisesta merkityksestä.

Vuonna 1847 Snellman debatoi *Litteraturbladissa* filosofi ja kasvatustieteilijä A. A. Lau-  
rellin näkemyksiä vastaan. Laurell vastasi tuolloin tuoreen *Väktaren*-julkaisun kirjoitukses-  
ta ”Pedagogiska Aphorismer”. Laurell oli aikanaan kuulunut kirjallisen yhteenliittymän ja  
lukupiirin Lauantaiseuran perustajajäseniin, joten Snellman on tuntenut hänet henkilö-

723 Snellman käyttää itse ilmausta ”historian näyttämö” erässä kirjoituksessaan (tarkempi käsittely. ks.  
luku 4). Suomentaja on kääntänyt ruotsin kielen sanan *sceneri* näyttämöksi, mutta sen voi kääntää myös  
näköalaksi tai näkymäksi, myös lavasteeksi. SA VII 1996, 42 (KT 12 2003, 340).

kohtaisesti.<sup>724</sup> Snellman kritisoi arviossaan Laurellin näkemyksiä ”nykyaikaisesta sivistyksestä”. Arvostelussa nousee mielenkiintoisesti esille teema, jota Snellmanin opettaja J. J. Tengström oli käsitellyt 30 vuotta aikaisemmin *Aura*-kalenterin kirjoituksessaan. Snellman kritisoi paitsi Laurellin käsitystä nykyajan sivistyksestä myös tämän tulkintaa 1700-luvun merkityksestä laajemmalle historialliselle kehitykselle. Snellmanin mukaan Laurell hutki nykyaikaista sivistystä (*den moderna bildningen*) erittelemättä kunnolla, mitä tai ketä varsinaisesti kritisoi.<sup>725</sup> Egoismi, epäkristillisuus ja eudaimonismi eli onnellisuusoppi olivat Snellmanin näkemyksen mukaan Laurellin kritiikin kohteena. Snellman ei kuitenkaan tunnista Laurellin kritiikistä sitä nykyaikaa, jossa he elivät. Esimerkiksi eudaimonismi ei hänen mielestään ollut mitenkään leimallista heidän omalle ajalleen. Hän huomauttaa lisäksi, että elämän nautintojen ”moninaisuuden ja hienostuneisuuden lisääminen” ei sinänsä ole negatiivista.<sup>726</sup> Nautinto ei siis ole sivistyksen vastakäsite. Snellman tarttui kirjoituksessaan myös Laurellin tulkintaan 1700-luvusta, joka hänen mukaansa oli väärä, Snellmanin sanoin Laurell suorastaan pahoinpiteli historiaa. Laurellin keskeinen ongelma on Snellmanin mukaan 1700-luvun aatteiden historiallisen merkityksen kiistäminen.<sup>727</sup> Tarkemmin ottaen kyse on kahdesta erilaisesta näkemyksestä valistusajattelun merkityksestä.

Snellmanin kirjoitus osoittaa, miten pitkälle Ranskan vallankumouksen ja 1700-luvun valistusajattelun kaiut ulottuivat. Jos Snellmanin tekstiä lukee rinnakkain Tengströmin 1810-luvun kirjoituksen kanssa, jonka keskeisenä kohteena niin ikään oli 1700-luvun valistusperinteen arvioiminen, on yksi ilmeinen huomio se, ettei Snellman 1840-luvulla suhtautunut tähän perintöön lainkaan niin kriittisesti kuin hänen opettajansa aikanaan. Kirjoitusten välillä on tosin 30 vuotta. Mielenkiintoista kuitenkin on, että vielä 1840-luvulla Suomessa toisaalta ilmestyi kirjoituksia, joissa asetuttiin vastustamaan edellisen vuosisadan turmiollisia aatteita, nimenomaisesti ranskalaista maallista valistusajattelua. Laurellin kirjoituksen kritiikki ranskalaista valistusajattelua, sen skeptisismistä kohtaan noudattaa hyvin pitkälle samaa retoriikkaa kuin Tengströmin kirjoitus lähes 30 vuotta aiemmin. Myös esimerkiksi Z. Topeliukselle 1700-luvun valistusajattelu ja Ranskan vallankumous muodostivat toistuvan kritiikin kohteen. Topelius käsitteli omaa antipatiaansa valistusfilosofeja, erityisesti Voltairea ja Mirabeaut kohtaan muiden muassa novellissaan *Tant Mirabeau* (1863)

724 Lauantaiseura alkoi kokoontua keväällä 1830 ja Snellman liittyi keskustelukerhoon myöhemmin samana vuonna. Havu 1945, 29.

725 Laurellin kirjoituksen pääpaino oli reformistisen uskonnollisen ajattelun kehityksen kuvaamisessa. Hänen mukaansa Englannissa ja Ranskassa 1700-luvulla vallalle noussut filosofinen skeptisismi häiritsi reformaation historiallista kehitystä. Laurell 1847, 51–52, 79 ja passim. Snellman palasi aiheeseen vielä vuoden 1848 puolella kirjoituksessa, jossa hän vastasi Laurellin vastineeseen. Ks. *Litteraturblad* 7/1848. SA VI 1996, 293–303 (KT 11 2003, 192–205).

726 SA IV 1996, 28–29, 31 (KT 10 2002, 286–287, 291). Snellman käyttää tässä yhteydessä sanaa civilisation: ”Det tillhör all civilisation, att mångfaldiga och förfina lifvets njutningar”. Suomennoksessa ”sivilisaatio” on kuitenkin käännetty sivistykseksi. Snellman siis viittaa sanaan civilisation neutraalisti, sillä ei ole tässä (kuten aiemmin Tengströmillä) mitään negatiivista konnotaatiota.

727 SA VI 1996, 29–32 (KT 10 2002, 287–292) ja passim.

sekä runossaan *Voltaires hjerta* (1865).<sup>728</sup> Snellman sen sijaan irtautui opettajansa, ja myös laajemmin ilmenneestä, ranskalaisen valistusajattelun kritiikistä.

Kritiikissään Snellman esittää Laurellin suhtautuvan 1700-luvun tapahtumiin, vallankumoukseen ja aikakauden valistusajatteluun kuin ne olisivat jokin odottamaton oikku tai katkos, jotka ikään kuin vahingossa ovat päässeet putkahtamaan historiaan ja joilla ei ole yhteyttä myöhempään aikaan. Laurell itse antoi asiaan aihetta kirjoittamalla ranskalaisen ja englantilaisten ”uusien ideoiden” estäneen (uskonnollisten) kysymysten luonnollisen kehittymisen.<sup>729</sup> Snellman itse näkee asian toisin: 1700-luvun keskeiset aatteet, ”kansansuvereenisuus, lakiasäättävän ja toimeenpanevan vallan erottaminen toisistaan, erioikeuksien kumoaminen, tasa-arvoisuus lain edessä, omantunnonvapaus, julkisuus” ovat tekijöitä, jotka nykyäänkin vaikuttavat Euroopan kehitykseen. Samoin suuri joukko 1800-luvun kirjallisuuden huippunimistä on 1700-luvun lapsia ja perillisiä.<sup>730</sup> Snellmania ärsytti Laurellin tapa nähdä valistuksen ja vallankumouksen ideat luonnottomina historian vahinkoina. Vaikka hän itsekin suhtautui kriittisesti väkivaltaisiin yhteiskunnallisiin mullistuksiin, kuten vallankumouksiin, ei tämä kuitenkaan johda siihen, että hän näkisi Ranskan vallankumouksen luonnottomana, luonnollisen kehityksen vääristymänä.<sup>731</sup>

Valistuksen kulttuuri oli Snellmanille itselleen avain hänen omaan moderniin aikaansa. Hän ei suhtautunut siihen kritiikittömästi mutta näki sen ensisijaisesti positiivisena historiallisena ilmiönä. Snellmanilta ei esimerkiksi löydy Hegelille tärkeää vieraantumisen ajatusta, jonka tämä liittää *Hengen fenomenologian* käsittelyssä valistukseen.<sup>732</sup> Snellmanin näkemys muistuttaa esimerkiksi François Guizot’*n* tulkintaa vallankumouksen merkityksestä; se oli ohjannut historiallista kehitystä kohti poliittista moderniutta.<sup>733</sup> Snellman palasi aiheeseen, 1700-luvun valistusajattelun tulkitsemiseen, laajassa kirjoituksessaan ”Modern fransk litteratur” vallankumousvuonna 1848. Snellman totesi kirjoituksessaan, että 1700-luvun filosofiaa on pidettävä ”kristillisen ja muhamettilaisen uskonopin sekä kreikkalais-roomalaisen tieteen ja taiteen jälkeen mullistavimmin maailmaan vaikuttaneena inhimillisen sivistyksen muotona”. Tästä filosofiasta oli hänen mukaansa löydettävissä koko modernin sivistyksen selitys.<sup>734</sup> Snellman pitää valistusajan keskeisenä merkityksenä juuri sitä ”ihmeellistä voi-

728 Ks. Forsgård 1998a, 81–83 ja passim. Myös Forsgård 1998b.

729 Ks. Laurell 1847, 79.

730 SA VI 1996, 30–32 (KT 10 2002, 289–293).

731 Esim. Edmund Burken vallankumouskritiikki perustui nimenomaan siihen, että Ranskan vallankumous romutti asioiden luonnollisen järjestyksen ja perityt tavat. Ks. Alavuotunki 1986, 23–26; Parkin 2013. Laurellin näkemys näyttää noudattavan tätä samaa linjaa. Vaikka Snellmanille kulttuuri perustui merkittävältä osin tradition jatkuvuuteen, ei hän tässä yhteydessä vetoa perinteeseen.

732 Hegelin mukaan vieraantumiskehitys (yhteisöstä vieraantuminen) huipentui valistusajana. Lindberg 2012, 33–34.

733 Crossley 1993, 71.

734 SA VI 1996, 215 (KT 11 2003, 80). Snellman pitäytyi tässä peruskannassaan myös myöhemmin, ks. esim. ”Tysk litteratur.” (*Litteraturblad* 7/1860) SA IX 1997, 331–339 (KT 17 2004, 44–54).

maa”, jolla se levisi ylhäisten keskuudessa koskettaen myös yhteiskunnan alempia kerroksia:

Tämä merkillinen vuosisata kuuluu vielä pitkään houkuttelevimpiin kohteisiin, joita historia tutkijalle tarjoaa; ja vielä monelle käy kuten meille, että hän lähestyy vastahakoisesti tätä kolmen viimeksi kuluneen, kaikissa suhteissa epärehellisesti asennoituneen ja siitä syystä onton ja vain pinnalta valkaistun vuosikymmenen inhon kohdetta, mutta oppii ihailemaan noita valistuksen miehiä, joiden oppi oli arvokkaampi kuin heidän elämäntapansa ja jotka iloisen rohkeasti tulevaisuutta ajatellen heittäytyivät sortuvien yhteiskuntien raunioiden alle näin kuolemallaan sinetöiden sen, että tämä oppi merkitsi heille enemmän kuin elämän nautinnot. Ja se on enemmän kuin meidän aikamme on tähän mennessä voinut häpeästä punastumatta kunniansa puolustamiseksi esittää.<sup>735</sup>

Snellmanin mukaan Suomessa oli suhtauduttu valistuksen merkitykseen liian yksipuolisesti ja kielteisesti. Hän ei viittaa nimeltä kehenkään mutta olisiko tässä kritiikkiä myös omaa opettajaa Tengströmiä kohtaan? Toisaalta Snellman kommentoi hyvin tengströmiläiseen tyyliin, että ”tästä aikakauden sivistyksestä [valistuksesta] puuttui sen seikan ymmärtäminen, että ihmisen on nöyrytmällä korkeamman maailmanjärjestyksen edessä tavoiteltava jalostumistaan”. Snellman selittää uskonnollisen aspektin puuttumisen suurella tarpeella keskittyä yhteiskunnan epäkohtien korjaamiseen.<sup>736</sup>

Samaisessa kirjoituksessaan modernista ranskalaisesta kirjallisuudesta Snellman korostaa yleisemminkin Ranskan asemaa historiallisen kehityksen kärkimaana. Hän toteaa sen vaikuttaneen muiden Euroopan kansojen kulttuuriin enemmän kuin minkään muun kansakunnan. Sillä on ollut edelläkävijän rooli historiassa. Snellman selittää Ranskan erityisasemaa erityisesti varhaisella itsenäistymisellä kirkon vaikutusvallasta. Tämä suosi ”omaperäisempää ja vapaampaa kehitystä” esimerkiksi italialaisiin verrattuna. Vahva kuningasvalta ja tämän kautta muodostunut yhtenäisyys oli puolestaan vaikuttanut positiivisesti yhtenäisen kansallisuuden kehittymiseen.<sup>737</sup>

Ranskan vallankumous, vaikka se oli Snellmaninkin mukaan väkivaltainen ja tuhoa aiheuttanut tapahtuma, kertoi aikakauden yleisemmistä pyrkimyksistä kohti oikeudenmukaisempaa yhteiskuntajärjestystä. Mikko Lahtinen on huomauttanut Snellmanin suhtautumisen vallankumouksiin olleen ambivalentti; etenkin myöhemmällä iällä tältä ei löytynyt liiaksi sympatiaa vallankumouksellista toimintaa kohtaan.<sup>738</sup> Historioitsija François Furet

735 SA VI 1996, 221 (KT 11 2003, 88). Ännu länge skall detta sällsamma århundrade blifva ett bland de mest tilldragande föremål, historien åt forskaren erbjuda; och det skall gå många såsom oss, att han motbjudande närmat sig detta föremål för de tre sednaste, i alla förhållanden falskt ställda, därför ihålliga och hvitmenade årtiondenas afsky, men att han skall lära beundra dessa upplysningens män, hvilka i sin lära höjde sig under de sönnerfallande samhällenas spillror, genom sin död beseglade, att denna lära var dem mera än lifvets njutning. Och det är mera, än vår tid hittills utan skamrodnad kunnat anföra sig till heder.

736 SA VI 1996, 221 (KT 11 2003, 89). Tämä uskonnollisen näkemyksen puuttuminen oli Snellmanin mukaan kuitenkin negatiivista, asiasta tarkemmin osuudessa ”Kulttuurin luojat”.

737 SA VI 1996, 214–215 (KT 11 2003, 79–82).

738 Lahtinen 2006, 140–148. Ks. myös käsittely alaluvussa 3.1.

on omassa Ranskan valankumousta koskevassa tulkinnassa korostanut, ettei vallankumous ollut tapahtuma vaan prosessi, jolla ei ollut selkeää loppupistettä.<sup>739</sup> Snellmanin Laurell-kritiikissä nouse esille hänen tapansa tulkita valistus ja vallankumous – Snellmanille ne liittyivät yhteen – tietynlaisena jatkumona ja prosessina. Hän kielsi tulkinnat, joissa 1700-luvun aatteet ja tapahtumat nähtiin yhtäkkisinä historian hairahduksina. Tästä historiallista jatkuvuutta korostavasta näkemyksestään huolimatta Ranskan vuoden 1789 vallankumous oli Snellmanille myös uniikki historiallinen tapahtuma. Se oli tietyn eurooppalaisen kehityksen tiivistymä ja historiallinen vedenjakaja, ei niinkään laajemmin yleistettäväksi sopiva yhteiskunnallisten uudistusten toimintamalli.

### *Kulttuurikansat ja historian merkitys*

Kulttuuri on saksalaisessa keskustelussa ollut kansallinen käsite, jonka avulla on tehty eroa muihin. Tähän kulttuurin käsitteen ”saksalaisuuteen” esimerkiksi Elias perustaa oman sivilisaatioprosessin historian tarkastelunsa. Saksalainen kulttuurin käsitteen historia kertoo paitsi oman kansallisen erityisyyden määrittelemisestä, myös poissulkevuudesta. Esimerkki tästä poissulkemisen mekanismista on Fichten tapa nivoa kulttuurin ja saksalaisen kansallisuuden käsitteet yhteen.<sup>740</sup> Entä Snellmanin näkemys maailmanhistoriallisesta kehityksestä? Kuuluiko sivistyksen kannattelu, sen eteenpäin vieminen Snellmanin mukaan vain tietyille kansoille, onko hänen näkemyksensä tässä suhteessa hierarkkinen?

Vuonna 1841 Snellman kirjoitti *Freja*-lehdessä opin niin sanotuista kulttuurivaltioista (*kulturstater*) olevan fiktiota. Tällä hän ei kuitenkaan viittaa ajatukseen joidenkin valtioiden ”luontaisesta” paremmuudesta muihin nähden vaan ajatukseen, jonka mukaan valtio (tai kansakunta) vaikuttaisi ainoastaan kulttuurillaan muihin valtioihin. Kirjoituksessa Snellman toteaa, että valtion merkitys on sen merkitys maailmantapahtumien kulussa, sen vuorovaikutuksessa muiden valtioiden kanssa. Jos tällaista vaikutusta tai merkitystä ei ole, ei se ole todellinen valtio, ja tätä kautta myös sen kansallisuus häviää. ”Tällaisen kansan kulttuuri on silloin pelkkää kouluharjoitusta, siitä puuttuu kaikki itsenäisyys samassa määrin kuin kansa on kykenemätön vaikuttamaan ihmissuvun kehityskulkuun yleensä”. Snellman jatkaa toteamalla, että ”– kansakunta vaikuttaa toisiin kansakuntiin kulttuurillaan vain siinä määrin kuin sillä on poliittista merkitystä.” Ja vielä: ”Vain poliittisesti itsenäisen – kansakunnan kulttuuri on kyllin voimakas jäädäkseen elämään historiassa ja päästäkseen osaksi ihmiskunnan yleistä sivistystä.”<sup>741</sup> Kansakunnan arvo siis mitataan sen vaikuttavuuden ja historiallisen merkityksen kautta.

Kannanotot tuntuvat puhuvan esimerkiksi Suomen kaltaisen epäitsenäisen kansan kulttuurista merkitystä vastaan. Myöhemmissä kirjoituksissaan Snellman korostaa enemmän

739 Furet'n inspiraationa on ollut Tocqueville, joka hänen mukaansa terävänäköisesti havaitsi vallankumouksen prosessimaisuuden. Ks. Furet 1981, 3–4, 14–17, 22 ja passim.

740 Fisch 1992, 715. Fichten nationalismia on tosin tulkittu hyvin eri tavoin, sekä avoimena että poissulkevana. Häntä on pidetty kulttuurinationalistina mutta myös etnisenä nationalistina, ks. erit. Abizadeh 2005; myös Martyn 1997.

741 Ett sådant folks kultur är då en blott skollöfning, i samma mån blottad på all sjelfständighet, som den är ur stånd att inverka uppå gången af människoslägtets utveckling i allmänhet. – en nation endast

kansallisuutta kuin valtiollisuutta ja näkee myös poliittisesti itsenäistymättömän kansan voivan vaikuttaa yleisempään inhimilliseen kehitykseen, ei poliittisella voimallaan vaan nimenomaan kulttuurillaan. Vuonna 1845 Snellman kirjoitti *Saimassa* kulttuurikansoisista, aiempaa *Frejan* aihetta mukaillen. Valtion sijaan hän käyttää nyt ilmaisua *kulturfolk*. Snellman kieltää kirjoituksessaan kansan pelkän kulttuurisen merkityksen historiassa mutta toteaa samassa virkkeessä, että ”jokaisen kansakunnan historiaan voi mahtua ajanjaksoja, jotka antavat mahdollisuuden vain tällaiseen rauhalliseen työhön sivistyksen puolesta”. Suomi eli Snellmanin mukaan vaihetta, jossa sen toimet ulospäin, siis muihin kansakuntiin, oli rajattu kirjallisuuden, teollisuuden ja kaupan alalle. Toisaalta tämä rauhallinen vaihe antoi mahdollisuuden työskennellä ”itsenäisen kulttuurin puolesta”. Tähän ei Ruotsin aika antanut tilaisuutta. Nyt oli Suomen aika muodostaa ”niin sanottu kulttuurikansa”.<sup>742</sup>

Ollakseen merkityksellinen tämän kulttuurin on kuitenkin oltava omaehtoista, itsenäistä. *Frejan* numerossa 92/1841 Snellman esimerkiksi kirjoitti, ettei liika lainaaminen toiselta kansalta ole hyväksi. Tämä ei silti tarkoita, että toisilta tulevat vieraat elementit olisi täysin torjuttava. Kansan on kuitenkin pyrittävä luomaan itsenäinen sivistys, sen on Snellmanin sanojen mukaan ”pyrittävä siihen, että se ei ota vastaan enemmän kuin antaa”.<sup>743</sup> Snellman ei esimerkiksi Arwidssonin tapaan pitänyt ulkopuolisia vaikutteita kansakunnan olemassaolon uhkana. Arwidsson oli kirjoittanut *Åbo Morgonbladissa* vuonna 1821, että kansakunnan tuli estää vieraiden vaikutteiden tarttumisen.<sup>744</sup> Itsenäisyys, kyky arvioida ja muokata vaikutteita, oli kuitenkin Snellmanille yksi kansallisen kulttuurin mitta. Saman oli todennut esimerkiksi Herder aikanaan, tilanteessa jossa saksalainen kulttuuri näyttäytyi alisteisena ranskalaiselle (sivilisaatiolle).<sup>745</sup> Itsenäisyys on osa sivistysprosessia, vieraan tekemistä omaksi, sen omaksumista ja soveltamista. Passiivinen vastaanottaminen ei riitä, sillä kansa, jolla ei ole mitään omaa odottaa vain tuhoaan.

Vuodelta 1859 olevassa kirjoituksessaan (*Litteraturblad* 4/1859) Snellman viittaa kansakuntien historialliseen merkitykseen toteamalla, että historia ”tunnustaa myös ne kansakunnat, jotka aiemmin ovat joutuneet tuhoon, aina sen mukaan mitä ne ennen kohtalokasta hetkeä ovat kyenneet ihmiskunnan hyväksi saamaan aikaan, toisin sanoen aina sen mukaan

i mån af sin politiska betydenhet genom sin kultur inverkar uppå andra nationer – – endast den kultur, en politisk – – själfständig nation äger, är mäktig nog att fortlefva i historien och ingå i mensklighetens allmänna bildning. ”Paradoxer, angående nationalitet och folkvälde.” (*Freja* 78/1841) SA II 1992, 361 (KT 3 2001, 327).

742 ”Yttre villkor för en duglig tidningslitteratur.” (*Saima* 33/1845) SA IV 1994, 551–552 (KT 8 2002, 118). Snellman rinnastaa kirjoituksessa eksplisiittisesti sivistyksen ja kulttuurin (en nationel bildning, en kultur). Vuonna 1846 Snellman kirjoittaa kansalliskirjallisuuden yhteydessä kansakunnan olevan kulttuurikansa kun se pystyy ilmaisemaan oman henkensä olemuksen sanallisesti ja vaikuttamaan ihmiskunnan kehitykseen. ”Inhemsk litteratur.” (*Kallavesi* 1/1846) SA V 1995, 240 (KT 9 2002, 190).

743 SA II 1992, 394 (KT 3 2001, 372). Snellman kirjoittaa samassa artikkelissa myös ”sivistyssodasta” (*bildningens krig*) viitattaessaan eri kansanheimojen (*folkstäm*; Snellman ei käytä ilmaisua kansa) pyrki- myksiin oman itsenäisen, omaperäisen kulttuurin säilyttämiseksi. Hän käyttää tässä yhteydessä ilmaisua *kultur*.

744 Arwidsson 1821 (*Åbo Morgonblad* 7/1821), 50. Arwidsson käyttää tässä ilmausta *obesmittad*.

745 Tästä asetelmasta ks. esim. Karkama 2006, 357–358.

millaisia jälkiä ne ovat olemassaolostaan jättäneet”.<sup>746</sup> Nämä olemassaolon jäljet ovat siis osallisuutta ”yleiseen inhimilliseen kulttuuriin”. Snellmanin mukaan historia tunnustaa jokaisen kansakunnan pyrkimyksen elää ja vaikuttaa riippumatta siitä, johtaako tämä itsenäiseen osaan inhimillisyyden kehityksessä tai ilmeneekö se vain osallisuutena jonkin uuden kansallisuuden muotoutumisessa. Kirjoituksessa hän myös kieltää millään kansakunnalla olevan oikeutusta ”kukistaa ja sulattaa itseensä vieraita kansallisuuksia”.<sup>747</sup> Aiemmin esillä ollut *Saiman* viittaus rauhalliseen sivistystyöhön kuulostaa aavistuksen vähättelevältä, ikään kuin todellinen työ olisi sittenkin jotakin muuta. Näin onkin Snellmanille ainakin siinä mielessä, että jokaisen kansakunnan tavoite on muodostaa myös poliittisesti itsenäinen valtio ja olla muiden itsenäisten valtioiden kanssa tasavertainen toimija. Historiallisia toimijoita eivät kuitenkaan ole valtiot sinänsä vaan kansakunnat. Vuonna 1862 laatimassaan artikkelikirjoituksessa Snellman mainitsee tästä esimerkkinä juutalaiset, jotka ovat valtiollisesti tai poliittisesti saaneet aikaan vähän mutta jotka ovat silti vaikuttaneet traditiollaan ”maailmaa muuttavasti”.<sup>748</sup> Juutalaiset olivat siis kansakunta vaikka heillä ei valtiota ollutkaan.

Kansakuntien välisessä kanssakäymisessä korostuu Snellmanilla rauhaisa kanssakäyminen ja erilaiset vaikutussuhteet, tosin *Läran om staten*-teoksessa hän kirjoittaa myös sodan positiivisesta vaikutuksesta. Vaikka rauhan aika onkin monin tavoin hedelmällinen, sota ”säästää kansakunnat siltä tapojen ja sivistyksen samankaltaisuudelta, mitä yhden ainoan kansakunnan jatkuva ylivalta aiheuttaisi ja jonka seurauksena olisi sivistyksen kehityksen pysähtyminen”.<sup>749</sup> Vuonna 1847 Snellman totesi kirjoituksessaan ”Pariisi ja Lontoo” rauhan olevan kansan tarpeita vastaava olotila. Hän nivoo tämän pyrkimyksen yhteiskunnalliseen kehittyneisyyteen; kansojen suurempi vapaus on merkinnyt sitä, että sodan ja rauhan kysymykset riippuvat entistä enemmän kansojen toivomuksista.<sup>750</sup> Rauhanajan keskinäinen kilpailu sekä kansakuntien välinen vuorovaikutus ruokkivat kunkin kansakunnan oman kulttuurin kehittymistä. Kansakunnat ovat välittäjiä (*förmedlare*) suhteessa toisiinsa, kirjoitti Snellman vuonna 1844.<sup>751</sup> Ne antavat ja vastaanottavat vaikutteita, välittävät oman kulttuurinsa aineksia muille ja samoin itse vastaanottavat aineksia muista kulttuureista. Näin ihmiskunnan yhteinen sivilisaatio muotoutuu ja kehittyy kaiken aikaa.

Pienten, myös poliittisesti itsenäistymättömien kansakuntien oikeus olemassaoloon ja kehittymiseen oli luonnollisesti tärkeää Suomen tilanteessa. Hyvin samantyyppisillä sanakäänteillä kansakunnan, nimenomaan sen kulttuurin, olemassaoloa perusteltiin esimerkiksi Virossa, vaikkakin ajallisesti esimerkiksi Snellmania myöhemmin. Virossa esimerkiksi Jakob Hurtin (1839–1907) mukaan virolaisten voima oli henkisessä kasvussa. Myös virolaisessa

746 ”Nationalitet; folkens lagar, institutioner och gemensama öden.” (*Litteraturblad* 4/1859) SA IX 1997, 34 (KT 15 2003, 362).

747 SA IX 1997, 34 (KT 15 2003, 362).

748 Ks. esim. XI.1 1998, 449–451 (KT 19 2004, 277–278).

749 *Läran om staten*. SA III 1993, 495 (KT 5 2001, 288).

750 ”Paris och London.” (*Litteraturblad* 12/1847) SA VI 1996, 43–44 (KT 10 2002, 308).

751 ”Finsk-svensk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima* 2.5.1844) SA IV 1994, 185 (KT 6 2002, 288).

kansallisuusliikkeessä kansallinen ainutlaatuisuus, jonka toisaalta tuli peilata yleisemmin eurooppalaisuutta, nähtiin kansallisen kehityksen ehdoksi.<sup>752</sup>

*Litteraturblad*-lehdessä vuonna 1859 ilmestyneessä, kansallisuutta käsittelevässä artikkelissaan Snellman totesi historian tarjoavan runsaasti esimerkkejä sekä sellaisista kansakunnista, jotka ovat tuhoutuneet, että niistä, jotka ovat sulauttaneet itsensä toisia kansallisuuksia muodostaen näin uudenlaisen sivistyksen. Tämä on osa inhimillisen kulttuurin (*menschlig kultur*) edistymistä. Snellman näkee pyrkimyksen kansalliseen yhtenäisyyteen yleiseksi tavoitteeksi ja ulottaa tämän tavoitteen koskemaan myös omaa aikaansa varhaisempia aikakausia. Useita kansallisuuksia sisältävien valtioiden hän tulkitsee olevan ”kehitystyössä”, matkalla kohti kansallista yhtenäisyyttä. Snellmanin mukaan tämä tarkastelutapa on historiallinen.<sup>753</sup> Hän tarkoittaa ensinnäkin sitä, että hänen näkemyksensä mukaan kansakuntien historiallisena tehtävänä on peilata inhimillistä kulttuuria tai ihmisyyttä ylipäätään omassa erityisessä muodossaan. ”Historiallisella tarkastelutavalla” Snellman viittaa lisäksi siihen, että ilmiöitä tulisi tarkastella prosesseina, joista tietynä ajan hetkenä näyttäytyy vain yksi näköala ja jonka todellinen arvioiminen voi tapahtua vasta jälkeenpäin.

Käsitys tuo väistämättä mieleen Hegelin kuuluisan Minervan pöllön. Tietty historian prosessi on mahdollista nähdä kokonaisuudessaan vasta lopputuloksesta käsin. Palaan kysymykseen historian tulkitsemisesta luvussa 4. Ajoittain Snellman käyttää termiä historia tai historiallinen (*historisk*) rajaavana käsitteenä viittaamaan nimenomaan toimintaan, joka jättää näkyviä jälkiä historiaan, vie sen kehitystä eteenpäin. Vuonna 1860 hän kirjoitti historiaa olevan varsinaisesti vasta sen, ”mikä ilmenee yleisiin asioihin vaikuttavassa toiminnassa”. Hän tosin huomautti, että tästä huolimatta myös kansojen arkielämällä voi olla kiinnostavuutta.<sup>754</sup> Ihmiskunnan yleiseen kehitykseen vaikuttavat kansat olivat Snellmanille maailmanhistoriallisia kansoja.<sup>755</sup> Tietyn kansakunnan maailmanhistoriallinen arvo mitattiin sen vaikutuksella ihmiskunnan kohtaloihin.<sup>756</sup> Ihmiskuntaa veivät eteenpäin nimenomaan itsenäiset kansakunnat, eivät suuret valtakunnat.<sup>757</sup> Toisaalta Snellman myös pohti niiden kansojen merkitystä, jotka eivät ole jättäneet jälkeään historiaan. Vuonna 1849 hän viittasi kirjoituksessaan Pohjois-Amerikan alkuperäisväestön kohtaloon. Nämä eivät ole jättäneet havaittavia jälkiä maailmanhistoriaan, heidän olemassaolollaan ei näytä olleen mitään pysyviä vaikutuksia yleisempään kehitykseen. Snellman toteaa, että oikeudenmukaisuuden nimissä myös alkuperäisväestöllä tulisi olla mahdollisuus elämään, jossa se vaikuttaa ”ihmissuvun korkeampaan kehitykseen”.<sup>758</sup> Snellman ei käsittele tällaisia kadonneita tai hiipuneita

752 Ks. Karjahärm 1999, 250; Undusk 1999, 280.

753 ”Nationalitet: folkens lagar, institutioner och gemensama öden.” (*Litteraturblad* 4/1859) SA IX 1997, 33–34 (KT 15 2003, 361–362).

754 ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 3/1860) SA IX 1997, 268 (KT 16 2004, 408).

755 Ks. esim. ”Tyskländs historieskrifvare och historisk läsning i Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 126 (KT 12 2003, 454–455).

756 ”Finska litteratursällskapets årsberättelse.” (*Litteraturblad* 3/1856) SA VII 1996, 278 (KT 13 2003, 176).

757 ”Dagens politiska litteratur.” (*Litteraturblad* 6/1859) SA IX 1997, 71 (KT 15 2003, 412).

758 ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 11/1849) SA VI 1996, 581 (KT 12 2003, 137–138).

kansoja varsinaisesti historiattomina<sup>759</sup> mutta ei myöskään liitä niiden kulttuuriin mitään varsinaista itseisarvoa. Tässä mielessä hänen näkemyksensä yleisinhimillisestä kehityksestä, maailmanhistoriasta tai inhimillisestä kulttuurista on määräävä mittapuu, jolla yksittäisten kansojen kulttuuria arvioidaan. Snellmanille tämä mitta oli kristillinen ja eurooppalainen.

### *Eurooppalainen mitta*

Ruotsalaisessa *Frejassa* vuonna 1841 ilmestyneessä kirjoituksessaan Snellman jaottelee eurooppalaisen kulttuurin kolmeen haaraan: roomaaniseen, germaaniseen ja slaavilaiseen. Muhametilaisuuden hän toteaa kuuluvan Aasiaan. Snellmanin mukaan slaavilainen kansanheimo (*folkstam*) ja sen kulttuuri on pitkään haluttu erottaa muusta Euroopasta. Syynä on ollut sen vähäinen kehitystaso sekä sen osittainen aasialaisuus. Snellman viittaa tässä Venäjään, jonka alueella elää useita aasialaisia heimoja. Hän toteaa, että slaavilaisia kansoja on pidetty osana germaanisen sivistyksen aluetta, vaikka tosiasiaa useilla alueilla (Snellman mainitsee mm. Böömin, Unkarin, Transsylvanian ja Slavonian) germaanisuus on ollut vain ulkoista lainaa, joka ei ole koskettanut laajoja kansanosia. Nyt näillä alueilla on syntymässä omaehtoista kansallista ajattelua, kuten halu luoda oma kansallinen kirjallisuus.<sup>760</sup> Maailman tarkastelu kansallisuuden kautta näkyy tälläkin tasolla ja koskee myös menneisyyttä. Kansa on yhtä kuin sen kulttuuri: kieli ja kirjallinen sivistys mutta myös yhteiskuntaolot, tavat ja lait, kuten Snellman usein kirjoitti.

Kulttuurimuotojen moninaisuutta Snellman puolusti useissa eri ajankohtina laatimisessa kirjoituksissa. Vuodelta 1859 olevassa *Litteraturbladin* kirjoituksessa ilmenee kirkkaana Snellmanin kulttuurikäsitteeseen sisältyvä pluralismi, joka pitää kuitenkin sisällään vahvan eurosentrisen näkökulman: ”Eurooppa on aina taistellut universaalivaltaa ja kulttuurin yksitoikkoisuutta vastaan; se jatkaa varmasti tätä taistelua ja vastakin onnistuu siinä.”<sup>761</sup> Snellmanin mukaan Euroopan voima oli kansallisuuksien kirjossa. Juuri tässä kulttuurimuotojen moninaisuudessa (*mångfald af kulturformen*) oli eurooppalaisen kulttuurin rikkaus. Snellman vertasi Eurooppaa ”aasialaiseen yksitoikkoisuuteen”; Euroopan vahvuutena oli hänen mukaansa paitsi monimuotoisuuden ilmeneminen, myös tämän oikeutuksen tunnustaminen.<sup>762</sup>

Snellman käyttää kirjoituksessa eksplisiittisesti sanaa *kultur* sekä yksikössä että monikossa. Hän kirjoittaa ”eurooppalaisesta kulttuurista” yksikössä mutta toteaa silti, että tämä kulttuuri muodostuu omintakeisista kansallisista kulttuureista. Suuremmilla kansakunnilla

759 Snellman ei käytä Hegelin tekemää jaottelua esihistoriaan ja varsinaiseen historiaan. Todellinen historia alkoi Hegelin mukaan valtionmuodostuksesta. Ks. Hegel 1978, 60–63.

760 SA II 1992, 395 (KT 3 2001, 372–373). Snellman käyttää kirjoituksessa paljon ilmaisuja *kultur* ja *bildning* rinnakkain; esim. Euroopan kansakuntien saavuttama kulttuuritaso (*grad af kultur*), yleinen kulttuuri (*allmänna kultur*), kansanheimon kulttuuri (*folkstammens kultur*).

761 Europa har alltid bekämpat universalväldet och kulturens enformighet; det skall säkert fortfara i denna strid och fortfarande lyckas. SA IX 1997, 36 (KT 15 2003, 365).

762 SA IX 1997, 35 (KT 15 2003, 364). Snellman spekuloi kirjoituksessaan myös sillä, millainen Pohjois-Amerikan tulevaisuus tulee olemaan. Hän itse olettaa sen tulevaisuudessa muodostavan useampia pienempiä valtioita: ”Sillä muuten ei vain Eurooppa vaan kaikki maapallon kansat saisivat vastaansa sortomahdin, jonka vertaista ei vielä koskaan ole ollut.” SA IX 1997, 41 (KT 15 2003, 372).

on enemmän valtaa ja voimaa, jonka avulla ne voivat asettua ”yleisen sivistyksen kärkeen”. Tästä huolimatta myös pienemmällä kansakunnilla on oikeus kehittää ”omaan inhimillisen kulttuurin muotoa”.<sup>763</sup> *Kultur*-sanan ohella Snellman käyttää sanaa *bildning*<sup>764</sup>, kerran myös ilmausta *civilisation* tekemättä niiden välillä erottelua. Kirjoituksessa ei ole kyse yksinomaan kirjallisesta kulttuurista vaan kansakuntien kulttuuri tai sivistys rinnastuu ylipäätään kansalliseen kokonaisuuteen, jonka ytimen Snellmanin näkemyksissä muodostaa kieli ja tästä kumpuava omintakeinen ”kansallinen tapa tuntea ja ajatella”.<sup>765</sup>

Samansisältöisesti Snellman kirjoitti vuonna 1860 *Litteraturbladissa*: ”Euroopan kulttuurin historia opettaa, että sen jatkuessa yhä useampi kansakunta on esiintynyt sen tasaveroisena edustajana.” Jälleen Snellman korostaa kulttuurimuotojen runsautta, joka on ominaista eurooppalaiselle kulttuurille. Tämä muotojen runsaus on puolestaan tasoittanut niiden välisiä eroja:

Jos siis aivan oikein sanoo, että Euroopan kansakuntien sivistys on yhteistä, ja käsittää tämän yksimielisyyden yleisinhimilliseksi sivistykseksi, niin toisaalta ei saa unohtaa, että itse erot sisältyvät oleellisena momenttina tähän yleisinhimilliseen sivistykseen –<sup>766</sup>

Tämä on jokaisen kansakunnan päämääränä: olla osallisena yleisinhimilliseen sivistykseen tai kulttuuriin ja tehdä tämä tavalla, joka ei ole vain passiivista omaksumista vaan myös uuden muodon antamista yleisinhimilliselle sivistykselle.<sup>767</sup> Snellman ei kirjoituksissaan määrittele tarkkaan sitä, mitä hän käsitti Euroopalla mutta on selvää, että hän viittaa lähinnä läntiseen Eurooppaan ja että eurooppalaisuus on tarkkoja maantieteellisiä rajoja ensisijaisemmin Snellmanille kulttuurinen kokonaisuus. Tämä tapa määritellä eurooppalaisuutta ensisijaisesti kulttuurisena terminä, länsieurooppalaisen identiteetin kautta, on ollut varsin yleistä.<sup>768</sup> Venäjältä Snellmanilla ei ollut paljon sanottavaa. Ehkä hän tietoisesti vältteli lausumasta Venäjältä mitään arkaluontoista. Se kulttuuripiiri, joka avautui Suomen suuriruhtinaskunnan itäisen rajan takaa, oli Snellmanille varsin vieras. Venäjä ei ollut osa sitä Eurooppaa, johon Suomen tuli kuulua. Raja lännen ja idän välillä kulki näin ollen Suomen kohdalla. Samaa tapaan esimerkiksi virolaisten näkökulmasta läntisen Euroopan ja idän välinen raja kulki Viron kohdalla siten, että Viro oli viimeinen läntinen alue ennen Venäjäs-

763 SA IX 1997, 35–37 (KT 15 2003, 364–366) ja passim.

764 Suomenoksessa sana *bildning* on toisinaan käännetty kulttuuriksi. Itse seuraan tässä alkukielistä laitosta.

765 SA IX 1997, 43 (KT 15 2003, 374).

766 ”Allmänt mensklig och nationel bildning.” (*Litteraturblad* 1/1860) SA IX 1997, 236–237 (KT 16 2004, 239–240). Om man således riktigt säger, att bildningen hos Europas nationer är gemensam, och fattar denna dess öfverensstämmelse såsom allmän mensklig bildning, så får man å andra sidan icke glömma, att sjelfva differenserna i denna allmänt menskliga bildning ingå såsom lika väsentligt moment –. Huom. suomennosta on muutettu yhden sanan osalta vastaamaan täsmällisemmin alkukielistä versiota.

767 SA IX 1997, 237 (KT 16 2004, 240).

768 Högnäs 2007, 55–56. Termiin Eurooppa on sisällynyt maantieteellinen ja kulttuurinen eron tekeminen, jaottelu sivistyneisiin helleeneihin ja Euroopan ulkopuolella (Aasiassa) asuviin barbaareihin, jo antiikin kreikkalaisessa kirjallisuudessa. Ks. Mikkeli 1994, 12–18.

tä alkavaa itää.<sup>769</sup> Larry Wolffin mukaan tämä jaottelu länteen ja itään nousi merkittäväksi eurooppalaisuuden määritelmäksi 1700-luvulla. Läntinen Eurooppa edusti sivilisaatiota, ja itä, johon esimerkiksi Venäjän valtakunta kuului, oli siihen verrattuna eräänlaista rajavyöhykettä eurooppalaisen sivilisaation ja barbaarisen Aasian välillä.<sup>770</sup> Suhteessa moderniin Länsi-Eurooppaan Venäjä oli ”Toinen” – eikä se edes halunnut muuttua valistuneen Euroopan ideoiden mukaiseksi.<sup>771</sup>

Euroopan ja muun maailman suhdetta Snellman käsitteli esimerkiksi arvioidessaan ruotsalaisen, hegeliläisenä pidetyn, Nils Ignellin teossarjaa *Menskliga utvecklingens historia* lehdessään *Litteraturbladissa*. Ensimmäinen arvio ilmestyi vuonna 1856. Tässäkin kirjoituksessa Snellman käyttää sivistyksen ja kulttuurin käsitteitä rinnakkain viittaamaan historian kehitysprosessiin (esim. *kulturens gång* ja *bildningens fortgång*, myös *civilisation* ja *utveckling*). Pelkkä termien laskeminen osoittaa, että Snellman käyttää kirjoituksessa ilmausta *kultur* useammin kuin sanaa *bildning*. Termit *bildning*, *civilisation* ja *utveckling* esiintyvät eniten yhteyksissä, joissa Snellman viittaa inhimilliseen sivistykseen tai kehitykseen yleisenä historiallisena prosessina. Ilmausta *kultur* hän käyttää erityisesti viitatessaan tiettyihin kulttuurimuotoihin, kuten kiinalaiseen tai hindulaiseen kulttuuriin. Snellman muun muassa huomauttaa, että vaikka kreikkalainen muinaismaailma ei tiennytkään mitään Kiinasta, ”sekä Intiassa että Kiinassa oli pitkälle kehittynyttä kulttuuria jo aikana, jolloin Kreikka vielä oli erämaata”.<sup>772</sup> Ignell ei osaa kertoa paljoa näistä kulttuureista. Hänen käsittelynsä sisältää Snellmanin mukaan myös ongelmallisia ennako-oletuksia. Snellman toteaa, että varsin usein on tapana tarkastella näiden maiden kulttuureja jonakin muuttumattomana ja Euroopan kehityksestä erillisinä. Snellman huomauttaa varsin terävästi, ettei kiinalaisesta tai intialaisesta kulttuurista voi saada oikeaa kuvaa ainoastaan eurooppalaisten tuntemista vanhoista lähteistä. Näin toimiminen on sama asia kuin jos ”haluttaisiin ottaa eurooppalaisten nykyistä sivistyskansaa koskevan käsityksen pohjaksi Raamattu”. Vaikka Snellman mainitussa kirjoituksessaan viittaa yleisinhimilliseen sivistykseen, toteaa hän myös:

Arvioitaessa mainittujen kansojen suhdetta inhimilliseen kehitykseen tulee lisäksi muistaa, että ne historiansa alussa ovat aivan erillään lännen kulttuurikansoista; siksi sitä kulttuuri-

769 Karjahärm 1999, 257–258; Veidemann 1999, 288.

770 Wolff 1994, 4–16 ja passim.

771 Vesa Oittisen mukaan keskustelu ”Venäjän olemuksesta” läntisestä Euroopasta poikkeavine näkemyksineen ja hallintamalleineen on jäljitettävissä 1800-luvun alkupuolelle ja se sai alkunsa ainakin osaksi reaktiona valistuksen universalistisiin ihanteisiin. Oittinen 2007, 16–32.

772 SA VII 1996, 265 (KT 13 2003, 160). Huom. suomennosta muutettu sanan kulttuuri osalta. Alkukielisessä tekstissä Snellman käyttää tässä ilmaisua *kultur* mutta suomentaja (Vesa Oittinen) on kääntänyt sen sivistykseksi.

piiriä, mihin ne kuuluvat, tulee tarkastella erikseen, eikä niiden henkistä elämää saa mitata eurooppalaisen sivilisaation näkökulmasta.<sup>773</sup>

Näiden huomioiden vastapainoksi on todettava, että seuraavana vuonna Snellman esitti lehdessään varsin Eurooppa-keskeisen näkemyksen Aasian kulttuureista. Intian kapinaa kuvaillaessaan hän asettaa vastakkain aasialaiset uskonnolliset vakaumukset ja englantilaisten edustaman kristinuskon. Intialaisten uskonto ei hänen mukaansa perustunut oppeihin ja periaatteisiin vaan on vuosisatojen kuluessa juurrutettuja tapoja ja taipumuksia (*vanor och böjelser*). Englantilaisten kristinuskko edusti korkeinta ”inhimillistä sivilisaatiota”, ja siinä, että tämä sivilisaatio hedelmöittää (*befruktat*) myös Aasiaa, ei Snellman nähnyt mitään tuomittavaa. Päinvastoin hän huomautti olevan ihmiskunnan edun mukaista, että nämä kansallisuudet (Snellman viittaa nimeltä Kiinaan ja Intiaan) nykymuodossaan tulevat häviämään.<sup>774</sup>

Vuonna 1855 Snellman kirjoitti eritellymmin eurooppalaisten ja aasialaisten välisestä kohtaamisesta esitellessään lehdessään ranskalaisen A. P. Dubois de Jangignyn artikkelisarjaa. Aiheena oli englantilaisten hallinto Intiassa. Snellman viittasi kirjoituksessaan aasialaisten kulttuurien staattisuuteen ja epäili, voisiko eurooppalainen sivilisaatio muuttaa Intian kaltaista ikivanhaa kulttuuria. Snellman kommentoi de Jangignyn näkemyksiä siitä, miten englantilaisten tulisi Intiassa menetellä. Tämän mukaan englantilaisten tulisi luopua kaikista käännäntämisyrittämisistä ja hyväksyä intialaisen kulttuurin erityispiirteet ja paikalliset uskonnot. Snellman näki tässä menettelytavassa epäjohdonmukaisuuden: eurooppalaisuuteen kuuluvaa oppia kaikkien ihmisten tasa-arvoisuudesta ei voinut hänen mukaansa juurruttaa maahan ilman kastilaitoksesta luopumista.<sup>775</sup>

Julistaessaan näin eurooppalaisen sivilisaation maailmanhistoriallista hegemoniaa Snellman on kaukana todellisesta pluralismista. Aikakauden muihin näkemyksiin suhteutettuna hänen näkemyksensä ei kuitenkaan ole mitenkään poikkeuksellinen. Hegel oli tunnetusti omissa historianfilosofian luennoissaan luonnehtinut Kiinaa staattiseksi ja kehittymättömäksi sivilisaatioksi – Kiina oli esimerkki vapauden kehityksen alkuvaiheista.<sup>776</sup> Jonas Hanssonin mukaan Aasia oli koko 1700-luvun ajan esitetty Euroopan henkisenä vastakohtana. Hegelin näkemys staattisesta idästä on vain jatkumoa tälle näkemykselle.<sup>777</sup> Myös

773 Vid bedömandet af sagde folks ställning till den menskliga utvecklingen, bör dessutom ihågkommas, att, emedan de i början af sin historia stå utom allt samband med vesterns kulturfolk, den bildningskrets, de tillhöra, bör betraktas för sig och deras andliga lif derföre icke får mätas ur den Europeiska civilisationens synpunkt. SA VII 1996, 265 (KT 13 2003, 161). Huom. suomennosta muutettu, suomentaja on kääntänyt sanan *kulturfolk* sivistyskansaksi.

774 ”Inhensk litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1857) SA VIII 1996, 134–135 (KT 14 2003, 440–441). Snellman tosin huomauttaa, että Amerikasta tämä sivilisaatio on hävittänyt alkuasukkaat ja että Kiinassa tai Intiassa tällaista ei voi sattua, sillä vastassa on vuosituhansia vanha kulttuuri.

775 ”Om engelsmännens rike i Ostindien.” (*Litteraturblad* 6/1855) SA VII 1996, 117–122 (KT 12 2003, 441–447).

776 Hegel 1978, 96–98. Myös esim. Lach 1973 (1968), 366.

777 1700-luvun jälkipuoliskolla mm. sveitsiläinen Isak Iselin oli esittänyt omassa teoksessaan *Philosophische Muthmaßungen. Ueber die Geschichte der Menschheit* (1764), että vain eurooppalaiset kansakunnat kulkivat kohti vapautta ja edustivat järkeä ja valistusta, Kiina oli sen sijaan jäänyt despotismin tilaan.

pluralistisempänä pidetty Herder arvioi *Ideen*-teoksessaan Kiinan olevan eristynyt, instituutioissaan jäykkä ja tavoissaan hioutumaton. Hänen mukaansa ”imperiumi oli kuin hieroglyfein koristeltu ja silkkiin kiedottu palsamoitu muumio”.<sup>778</sup> Hansson esittää, että näkemys despoottisesta, epävapaasta Aasiasta vastakohtana dynaamiselle ja vapaalle Euroopalle on juurtunut eurooppalaiseen ajatteluun monen ajattelijan edesauttamana. Hän jäljittää ajatuksen Aristoteleen jaotteluun kreikkalaisiin ja barbaareihin. Myöhemmin näkemyksensä despoottisesta Aasiasta esittivät muiden muassa Jean Bodin ja Montesquieu. Myös Voltaire, joka toisaalta kritisoi Montesquieun näkemystä Kiinasta despotian valtakuntana, kuvasi Kiinaa staattisena; se ei ollut 4000 vuoteen muuttunut juuri lainkaan. Ajatus pysähtyneestä, despoottisesta Aasiasta edistyneen ja dynaamisen Euroopan vastakohtana esiintyi myös 1800-luvun alkupuolella hyvin suosituilla – ja Snellmanin arvostamilla – ranskalaisilla historioitsijoilla Jules Michelet’illä ja François Guizot’illa.<sup>779</sup> Guizot’lle Eurooppa ja sivilisaatio kytkeytyvät yhteen hyvin samalla tavalla kuin Snellmanilla. Euroopan historia perustui Guizot’n mukaan kansallisten traditioiden rikkauteen, moninaisuuteen, joka on ruokkinut sen kehittymistä. Vain Eurooppa oli todella sivilisoitunut.<sup>780</sup>

Ingellin teosarjan toinen osa oli Snellmanin arvioitavana vuonna 1857. Sen keskeisestä sisällöstä, juutalaisen kansan historiasta niin sanotulla vanhalla ajalla, hän nostaa esille etenkin kysymyksen juutalaisen kulttuurin maailmanhistoriallisesta merkityksestä. Tältä osin Ingellin tulkinta ei tyydytä Snellmania. Hän esittää omana näkemyksenään, että varhainen juutalainen kulttuuri on ollut melko eristäytynyttä eikä sillä ole ollut suurta vaikutusta myöskään kreikkalaiseen tai roomalaiseen kulttuuriin. Juutalaisuuden maailmanhistoriallinen merkitys onkin lähinnä siinä vaikutuksessa, mikä sillä on ollut kristinuskon kehittymiseen.<sup>781</sup> Juutalaisuus näyttäytyy Snellmanille kristinuskon kautta, sitä edeltävänä ja myös sitä kehittämättömämpänä uskontona. Nils Erik Forsgård on käsitellyt suomalaista 1800-luvun antisemitismia lähinnä Topeliuksen näkemysten yhteydessä. Hän nivoo Topeliuksen ja myös Snellmanin juutalaisuutta koskevat ajatukset osaksi saksalaiseen idealismiin sisältyvää

1800-luvun alkupuolella hyvin suosituille saksalaishistorioitsija F. C. Schlosserille ei-eurooppalaiset kansat olivat marginaalia, koska Schlosserin mukaan niillä ei ollut merkitystä historiassa Samankaltaisia ajatuksia esiintyi varsin laajasti 1700- ja 1800-lukujen taitteessa. Hansson 2007, 106–112.

778 Ks. Lach 1973 (1968), 365. Sit. Lach 1973 (1968). Kirjoittajan käännös englannista. Lachin mukaan Herder tarkisti myöhemmin kantaansa lievemmäksi.

779 Hansson 2007, 119–127. Michelet’n Eurooppa-keskeisyydestä, ks. Crossley 1993, 200–201. Eurosentrisyydestä myös Mackerras 2005, 738.

780 Crossley 1993, 85–86.

781 ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 12/1857) SA VIII 1996, 174–176 (KT 15 2003, 24–27). Kirjoituksensa lopussa Snellman huomauttaa, että juutalaisuus on toki läsnä myös modernissa maailmassa, hän ottaa esimerkiksi juutalaisten merkityksen sanomalehtitoiminnassa sekä romaani kirjallisuuden alalla. Snellman käyttää kirjoituksessa varsin paljon ilmausta *kultur*, esim. *kristna kulturen*, *judiska kulturen*, *menskliga kulturen*.

antisemitististä asennetta.<sup>782</sup> Yrittämättä selittää tätä piirrettä pois Snellmanin näkemyksistä on todettava, että hänelle juutalaisuudessa ei ole kyse rodusta vaan kulttuurisesta seikasta.<sup>783</sup>

Snellmanin tai Topeliuksen määrittelyissä Suomi ja suomalaiset epäilemättä kuuluivat eurooppalaisiin – Topeliuksen tapauksessa suomalaiset näyttäytyivät jopa erityisenä Jumalan valittuna kansana.<sup>784</sup> Silti jo 1800-luvun puolivälissä esimerkiksi englantilaiset tieteilijät luokittelivat suomalaiset fyysisiltä ja henkisiltä kyvyiltään muita eurooppalaisia alempaan luokkaan.<sup>785</sup> Tästä näkökulmasta suomalaiset eivät kuuluneet eurooppalaisen kulttuuriperinnön kantajiin vaan edustivat sen laitamilla asustavaa toiseutta. Snellmanille ”eurooppalaisuus” oli ensisijaisesti osallisuutta henkiseen kulttuuriin, fyysinen ”rotu” ei ollut hänelle määräävä tekijä. Snellman toi esille tämän kantansa esimerkiksi kirjoituksessa (*Litteraturblad* 12/1857), jossa kommentoi belgialaisen tutkijan d’Omalius Halloyn esittämää Suomen heimoa koskevaa luokittelua. Halloy oli Snellmanin mukaan tullut siihen tulokseen, että suomalaiset kuuluivat kaukasialaiseen rotuun. Snellman ei pitänyt tätä tietoa arvoltaan suurena:

Suomalaisena voi olla melko välinpitämätön kunniaa kuulua kaukasialaiseen rotuun. Suomalaiselle kansalle olisi suurempi kunnia olla todisteena niiden väitettä vastaan, jotka opettavat, että vain kaukasialaisella rodulla on kyky korkeimpaan sivistykseen ja rajoittamattomaan henkiseen kehitykseen.<sup>786</sup>

Myöskään heimon tai rodun ”puhtaus” ei ole Snellmanille merkittävä seikka, päinvastoin hän totesi vuonna 1844 kirjeessään M. A. Castrénille uskovansa luonnonlakiin, jon-

782 Forsgård 1998, 100–105 ja passim.

783 Snellman näkee juutalaisuuden sisäänpäin kääntyneenä oppina, jonka henki on oleellisesti toinen kuin yleiseen suvaitsevaisuuteen perustuvan kristinuskon. Hän tulkitsee juutalaisia ryhmänä, joka näkee itse oman suhteensa tiettyyn valtioon pakonomaisena alamaisuutena, josta odottavat vapautusta. Ulkopuolisuus on Snellmanin näkemyksen mukaan siis valinta, jonka juutalaisen uskonnon seuraaminen tuo mukanaan. Tällä valinnalla on se seuraus, etteivät juutalaiset ole snellmanilaisessa mielessä täysipainoisia yhteiskunnan jäseniä. Ks. esim. Snellmanin kirjoitukset *Frejan* useissa numeroissa 77 ja 88 vuonna 1841, SA II 1992, 359–360, 390–391 (KT 3 2001, 324–325, 366–368). Toisaalla, vuonna 1847 Snellman totesi juutalaisten kuuluvan ”yhteen maailman parhaista sukukunnista”. Tämän osoitti juutalaisen kulttuurin säilyminen pitkästä maanpaosta ja vainosta huolimatta, lisäksi juutalaisuuden piiristä on noussut kahden eri uskonnon perustajat. ”Finsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1.5.1847) SA V 1995, 462 (KT 10 2002, 47).

784 Ks. Forsgård 2000, 86–87.

785 Högnäs 2007, 52–53.

786 Som Finne kan man vara bra likgiltig för hedern att tillhöra Kaukasiska racen. Det vore en större heder för Finska folket, att framstå som ett faktiskt bevis mot deras påståenden, hvilka lära, att endast Kaukaisk race medför förmåga af högsta civilisation och obegränsad andlig utveckling. ”Om finska stammens race.” (*Litteraturblad* 12/1857) SA VIII 1996, 183 (KT 15 2003, 35–36). Esim. Lönnrot oli esittänyt, että suomalaiset sijoittuivat rotuna mongolialaisen ja kaukasialaisen väliin. Knapas 1996, 752. Snellman oli käsitellyt kysymystä ihmisroduista ja niissä tapahtuvista muutoksista myös vuonna 1847 (*Litteraturblad* 3 ja 5/1847). Kirjoitus sisälsi laajan sitaatin ranskalaiselta Alphonse Esquiros’lta, joka puolestaan selitti P. M. T de Serres’n pitämiä luentoja. Kirjoitus sisältää spekulaatiota ihmisrotujen evoluutiosta. SA V 1995, 502–518 (KT 10 2002, 103–119. Ks. myös Henrik Knifin kommentaari, Knif 1995, 749–750.

ka mukaan ”heimojen risteytyminen ja kansakuntien yhteensulautuminen tuottaa entistä paremman rodun”.<sup>787</sup> Tämä heimojen risteytyminen koski luultavasti kuitenkin lähinnä Euroopan sisäistä kehitystä. Euroopan ja Aasian ulkopuolisia kansoja Snellman käsitteli harvakseltaan. Vuonna 1848 hän viittasi Australian asuttamista käsittelevässä kirjoituksessaan maan alkuperäisväestöön, todeten näiden elävän ”ihmiskunnan alimmalla askelmalla”. Snellmanin mukaan ”maanosan kehityksen murheellinen puoli on alkuausukkaiden suhde sivilisaatioon”. Kirjoituksessa Snellman rajaa alkuperäisväestön eksplisiittisesti kaiken kulttuurin ulkopuolelle; vaikka näillä näyttää olevan jonkinlaisia uskonnollisia käsityksiä ja tajuja moraalista, ”mitään kulttuuria heitä ei ole saatu omaksumaan”.<sup>788</sup> Snellman ei oikein tiedä, miten selittäisi tällaisten kansojen olemassaolon merkityksen, niillä kun ei tunnu olevan minkäänlaista osaa ihmiskunnan kehityshistoriassa. Toisena esimerkkinä tällaisista historian kehityksen ulkopuolella olevista kansoista tai heimoista Snellman mainitsee samaisessa kirjoituksessaan Pohjois-Amerikan intiaanit.<sup>789</sup> Nämä esimerkit eivät nähtävästi ole saaneet Snellmania millään tavoin pohtimaan sitä, miten nämä ”alimmalla askelmalla” olevat heimot ovat mahdollisia Snellmanin omana modernina aikana; eikö tämä havainto kyseenalaistanut ideaa historiasta alati rikastuvana kehitysprosessina? Ongelmaa on käsitteellistetty puhumalla samanaikaisuuden eriaikaisuudesta: sivilisoituneesta Euroopasta käsin katsottuna kehittymättöminä näyttäytyvät vieraat maat ja kansat olivat kuin jäänteitä jostakin toisesta ajasta, kaukaisesta menneisyydestä.<sup>790</sup> Snellmanille historian aika oli selkeästi eurooppalaisen kehityksen tahtiin kulkevaa aikaa, ja muut yhteiskunnat vertautuivat hänellä tähän normiin.

Kristinuskolla on Snellmanin historiakäsityksessä erityisasema, tai oikeammin: Snellmanin historiakäsitys on perustaltaan kristillinen. *Litteraturbladissa* 1/1848 hän totesi, että kristityille kansoille historialla on merkitys, jota ei sitä ennen tunnettu; kansakuntien ja valtioiden merkitys ihmiskunnan yleisemmässä kehitysprosessissa.<sup>791</sup> Snellmanin historistiset huomiot siitä, miten eri kulttuureita ei tule arvioida yhdellä yleisellä mittapuulla tuntuvat merkityksettömiltä sitä suurta linjaa vasten, joka hänelle avautuu kuin automaattisesti eurooppalaisen kristityn näkökulman kautta. Kristinuskon, ja erityisesti protestanttinen usko<sup>792</sup>, on Snellmanille kiistatta edistynein uskonto ja kristinuskon oppeihin sisältyy

787 Snellmanin kirje M. A. Castrénille 1.10.1844. SA IV 1995, 618 (KT 7 2002, 114).

788 ”Australiens kolonisation.” (*Litteraturblad* 9/1848) SA VI 1996, 311–312 (KT 112003, 221–222).

789 SA VI 1996, 312 (KT 11 2003, 222–223). Vuonna 1849 Snellman viittasi Amerikan alkuperäisväestöön esitellessään Perun valloituksen historiaa käsittelevää teosta sekä teosta, joka käsitteli Pohjois-Amerikasta löytyneitä hautakumpuja. Esittelyn yhteydessä Snellman orti lyhyesti kantaa maanosan alkuperäisväestön tilanteeseen. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 11/1859) SA VI 1996, 581 (KT 12 2003, 137–138).

790 Ks. Hansson 2007, 107–109. Hansson viittaa Ernst Blochin esittämään ja Koselleckin kehittämään ajatukseen samanaikaisuuden eriaikaisuudesta.

791 ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1848). SA VI 1996, 99 (KT 10 2002, 400).

792 Tältä osin Snellmanin näkemyksistä voi löytää yhtäläisyyksiä historian tulkittamiseen ns. whig-näkökulmasta, protestantismiin ja edistysajattelun kautta. Tätä näkökulmaa edusti esim. whig-puolueen edustaja ja historioitsija Thomas Babington Macaulay (1800–1859) teoksessaan *History of England* (1848). Snellman tunsikin teoksen ja kirjoitti siitä hyvin positiiviseen sävyyn. Ilmauksen ”whig history” lanseerasi Herbert Butterfield kirjoituksessaan *The Whig Interpretation of History* (1931). Termillä Butterfield viittasi historian tulkintatavoihin. Ks. <http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/butterfield/preface.html>.

ihmisyyden ydin sellaisessa muodossa, joka toisista uskonnoista puuttuu. Kuten Hegelille, myös Snellmanille ”Eurooppa” oli modernin ajan kiteytymä.<sup>793</sup>

Kaikenlainen eskatologia, oli se sitten kristittyä tai jonkin muun uskonnon edustamaa, on Snellmanille vierasta, sillä se asettaa tavoitteet tuonpuoleiseen maailmaan. Tämä käy ilmi muun muassa *Litteraturbladin* 1/1848 kirjoituksesta, jossa Snellman toteaa islamin kannattajien olevan suurimpia historian tuntemia pietistejä: ”Heidän historiansa on [kuitenkin] pysähtynyt. Heidän mielensä ei askartele tämän elämän asioissa. He tietävät jo kaiken, mitä heidän tarvitseekin tietää. – – Heidän toimintansa ei tähtää mihinkään pysyvään tavoitteeseen täällä maan päällä – –.” Samaan tyyliin Snellman viittaa ”muihin Aasian uskontoihin”, jotka hänen mukaansa sisältävät opin siitä, että voitto edellyttää uhria – ja uskon marttyyreita. Kirjoituksessa ilmenee eksplisiittisesti Snellmanin kulttuurin käsitteeseen sisältyvä arvolutaus. Hän asettaa tämän maallisen maailman ulkopuolelle suuntautuneen asenteen ”kaiken kulttuurin viholliseksi” (*fientlig mot all kultur*).<sup>794</sup> Snellman viittaa tässä yhteydessä ”Aasian uskontoihin” mutta hän voisi yhtä lailla osoittaa sormellaan kristinuskon pietistejä, kuten muissa yhteyksissä tekikin. Toisaalta Snellman totesi samassa kirjoituksessa, ettei kristinuskon ilmoitusta tule pitää korkeimpana uskonnollisuuden muotona ja että tuleva kehitys on tältä osin avoin. Tässä yhteydessä Snellman spekuloi myös islamin uskon tulevaisuudella: ”joko siitä kehittyy uusi puhtaampi oppi tai [että] sen voittaa kristinuskon entistä puhtaammassa muodossa, jonka kehittämiseen se on itsekin vaikuttanut”.<sup>795</sup>

Samaisessa artikkelissa Snellman kirjoittaa suoraan kristinuskon yleisen vaikutuksen ilmenevän ihmisen vapautumisena. Hän luettelee pitkän listan ilmiöitä, jotka hän nivoo kristinuskon mukanaan tuomaan kehitykseen:

[I]lmaston, maantieteellisen sijainnin, kansallisuuden pakkovallasta yleisen inhimillisen sivistyksen piiriin, yhteiskunnallisesta orjuudesta henkilökohtaiseen vapauteen, tahdottomasta asetettuihin valtiollisiin tavoitteisiin mukautumisesta valtion vapaaseen järjestämiseen siviilisaation tavoitteiden mukaisesti, kasteista, säädyistä, erioikeuksista riippuvasta järjestyksestä kansalaisten tasa-arvoisuuteen lain edessä, perheen sisäisestä pakosta vapaaseen mieltymykseen, rakkauden luomaan yhteenkuuluvuuteen perustuvaan perhe-elämään, henkisestä orjuudesta omantunnonvapauteen ja vapaaseen tutkimukseen, perinnäistävän pakkovallasta vapaaseen, pelkästään aitoa ihmisyyttä koskevasta käsityksestä riippuvaan siveellisyyteen. Kuitenkin ei voida kiistää sitä, että antiikin pakanuuden tietämys on vaikuttanut tähän muutokseen.<sup>796</sup>

Toisaalla, jälleen Ignellin teoksen arvioimisen yhteydessä (1856), Snellman huomauttaa, että on ”vaikea antaa oikea arvonsa sellaiselle kulttuurille, joka ei ole ollut kosketuksissa

793 Samankaltainen ajatus erityisesti protestanttisesta Euroopasta valistuksen ja inhimillisen hengen kehityksen korkeimpana ilmentymänä löytyy myös ranskalaishistorioitsija Guizot’lta. Ks. Hansson 2007, 91, 133.

794 ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1848) SA VI 1996, 99–100 (KT 10 2002, 401).

795 SA VI 1996, 101 (KT 10 2002, 403).

796 från tvånget af klimat, geografiskt läge, nationalitet till allmänt mensklig bildning, från den borgerliga trälldomen till personlig frihet, från det viljelösa underordnandet under gifna statsändamål till statens

ihmiskunnan yleisen kulttuurin kanssa ja sen vuoksi on myös omassa kehityksessään verrattain pysähtynyt”. Snellman toteaa Aasian kansojen parista löytyvän ”sellaista opin ja elämän sopusointua, jota turhaan saa etsiä kristityistä kansoista” eikä heidän elämänsä siveellinen tila ole kehittymättömämpi kuin monella läntisellä kansakunnalla.<sup>797</sup>

Snellman nostaa esille kysymyksen eurooppalaisen ja aasian sivistyksen vuorovaikutuksesta, ja pitää tätä arvioimista vielä osittain avoimena kysymyksenä. Hän toteaa, että kiinalaisten ja hindujen usein oletetaan olevan nykyään sitä, mitä olivat jo kaksituhatta vuotta sitten. Samassa yhteydessä hän lisää, ettei kyseisten kulttuurimuotojen vaikutusta yleisen inhimillisen sivistyksen kehityksessä voida vielä arvioida:

Kukaan ei voi vielä sanoa, millaisen muodon eurooppalainen sivistys tulee itäaasialaisten kansojen keskuuteen siirrettynä saamaan tai miten niiden tuhansia vuosia vanha kulttuuri puolestaan tulee vaikuttamaan tähän sivistykseen. Sanalla sanoen, niiden historia ei ole vielä päättynyt. Lähempi tutustuminen tulee luultavasti osoittamaan, ettei niiden kulttuuri ole ollut niin muuttumaton kuin nopealla silmäyksellä luulisi; ja samoin on tulevaisuus myös osoittava, että se on näidenkin kansojen tulevaisuutta.<sup>798</sup>

Selkeästä kehitysajatuksesta sekä Eurooppa-keskeisyydestään huolimatta Snellman ei siis näe historiallisen kehityksen maantieteellistä kulkua yksiselitteisenä siirtymänä idästä länteen, Aasiasta Eurooppaan. Kysymys on vivahteikkaampi. Todetessaan, ettei aasialaisten kansojen historia ole vielä päättynyt, hän tekee eroa hegeliläiseen ajatukseen hengen kehityksen maantieteellisistä vaiheista, ”hengen auringon” itäisestä noususta ja kulusta kohti länttä.<sup>799</sup> Hegelin näkemyksen mukaan Aasia kuului hengen kehityksen alkuvaiheeseen, josta se on myöhemmin siirtynyt Eurooppaan. Tässä ajattelutavassa aasialaisilla nykykansoilla ei juuri ole merkitystä; ne elävät eräänlaista varjoelämää, sillä panoksen ihmiskunnan kehityshistoriaan antoivat aikanaan niiden esi-isät.<sup>800</sup> Snellmanin näkemys ei ole näin yksipuolinen, vaikka hänellekin Eurooppa on nykyisen kehityksen ja maailmankulttuurin paras ilmentymä ja sen kannattelijä. Snellman katsoi omaa maailmaansa selkeästi kristittyinä

fria ordnande enligt civilisationens, från beroendet af kaster, stånd, privilegier till medborgerlig jemlikhet inför lagen, från tvånget i familjen till ett familjelif af fri böjelse, kärlekens samhällighet, från andlig tråldom till samvetsfrihet och fri forskning, från den traditionela sedens tvång till fri, endast af begreppet om sann mensklighet beroende sedlighet. Och likväl kan man icke neka, att den antika hedendomens vetande medverkat till denna förändring. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1848) SA VI 1996, 101–102 (KT 10 2002, 403–404).

797 ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 265 (KT 13 2003, 161).

798 Ingen kan ännu säga, hvilken form den Europeiska bildningen, öfverflyttad till de Ostasiatiska folken, skall antaga, eller hvilken återverkan deras årtusen gamla kultur skall på denna bildning utöfva. Deras historia är med ett ord ännu icke afslutad, och såsom en närmare bekantskap med dem troligen skall visa, att deras kultur icke varit så oföränderlig, som man vid en flyktig blick på densamma är fallen att antaga, så skall äfven en framtid ådagalägga, att äfven för dem ännu denna framtid finnes. SA VII 1996, 265–266 (KT 13 2003, 160–161).

799 Luonnossa auringon kulurata on syklinen, toisin kuin hengen maailmassa, jossa ”auringon” kulkuun etenee idästä länteen. Ks. Hansson 2007, 90–91.

800 Kiina ja Intia olivat jääneet paikoilleen ja niiden olemassaolo oli lähinnä vegetatiivista. Hansson 2007, 93.

eurooppalaisena oman ihmisyyshanteensa suodattamana. Hänelle tämä ihmisyyden ideaali oli universaali. Hän ei kieltänyt tätä ihmisyyttä muissa kulttuureissa, sillä ne eivät olleet läh-  
tökohtaisesti kykenemättömiä toteuttamaan ihmisyyttä. Käytännössä ei-kristityt kulttuurit eivät kuitenkaan voineet puhua todellisesta ihmisyydestä niin kauan kun ne kielsivät sen osalta omaa väestöään esimerkiksi ylläpitämällä kastilaitosta.

### *Kulttuurin paikat ja materiaaliset tekijät*

Se vaikuttaa katsojaan samoin kuin hautamuistomerkki. Lepäähän senkin alla vuosisatojen haalistunut sivistys, miljoonien ihmisten jaloimmat pyrkimykset, muuntuneena kauniiksi uneksi, joka nykyisin innostaa vain jonkun riimejä nikkaroivan vaeltajan muutamiin ontu-  
viin säkeisiin.<sup>801</sup>

Näin Snellman kuvasi tuntojaan vierailtuaan Kölnin tuomiokirkossa pitkän Saksan kiertomatkinsa (1840–1841) aikana. Köln oli kaiken kaikkiaan kaupunki, joka päihitti mystisessä viehätöksessä kaikki muut Saksan kaupungit. Kaupunki, joka on ”yhtä vanha kuin kristinusko” tarjosi ylipäätään paljon todisteita sen historiallisesta loistosta, mutta ”tuomiokirkko himmentää kaiken muun”.

Tunsin tässä eläinten ja kasvien runsautta uhkuvassa kiviparatiisissa, näiden holvien alla, mis-  
sä omaa pienuuttaan pelästyy, näiden taideteosten edessä, joista kokonaisen maailman hartaus sädehtii lempeästi katsojaa kohti, siirtyneeni tunteelle rakkaaseen aikaan, kuin lapsuuteen; mutta tuskinpa kaikki katselemiseni siellä paljasti minulle suurinta ja rohkeinta ihmisen aikaansaannosta, ennen kuin olin katselemiseni katsellut, lähtenyt Kölnistä ja katsoin taakseni puolen peninkulman päästä ja varsinkin sitten, kun neljän peninkulman päästä Drachenfelsiltä vielä näin tuomiokirkon ainoana koko laajalta tasangolta kohoavana hahmona. Silloin sitä kohti tuntee samaa kaipausta kuin nähdessään Alpit – –<sup>802</sup>

Suunnitelmat tuomiokirkon uusista rakennustöistä, joiden myötä kirkko rakennettaisiin valmiiksi, kertoivat Snellmanin mukaan kuitenkin ”kunnioittavan muistelun muuttumi-

801 Den verkar som anblicken af en grafvård. Under den ligger ju också seklers förbleknade bildning, millioner människors ädlaste stråfvanden, förvandlade i en skön dröm, som nu blott eldar någon rimsnidande vandrare till haltande verser. SA III 1996, 33 (KT 4 2001, 58). Snellman viittaa tässä mitä ilmeisimmin Heinrich Heinen runoon.

802 Jag kände mig, i detta af djur och vexter öfverfyllda stenparadis, inunder dessa hvalf, der man blir rädd för sin egen litenhet, framför dessa konstverk, ur hvilka de verlds andakt blidit strålar en till mötes, försatt uti en tid, kär för känslan, som barndomens; men sannerligen jag tror, att allt mitt skådande här visade mig det största, djerfaste människoverk, förr än jag sett ut, lemnat Köln, och på en half mils afstånd såg tillbaka, och än mera, då jag på fyra mils afstånd från Drachenfels ännu såg dômen såsom det enda upphöjda föremål på hela den vida slätten. Man drages då till den af samma längtan, som vid åsynen af alporna – – SA III 1993, 33 (KT 4 2001, 58).

sesta palvonnaksi” ja ”halusta kaivautua esi-isien hautoihin”. Kölnin tuomiokirkon äärellä Snellman tunsi kunnioitusta ja hartautta, myös tiettyä surumielisyyttä, mutta hänen suhtautumisensa tähän ”ihanaan raunioon” kertoo paljon hänen historiakäsityksestään: ihmisen, ja tässä tapauksessa saksalaisen kansakunnan, ei tulisi antaa menneisyydelle suurempaa arvoa kuin nykyisyydelle ja tulevaisuudelle. Kölnin keskeneräiseksi jäänyt tuomiokirkko kertoo oman aikansa pyrkimyksistä ja hengestä, jota ei enää ole.<sup>803</sup> Nykyajan ihminen ei voi yrittää palata tähän aikaan, ikään kuin imitoida sitä, sillä tuo aika on mennyt.

Snellman vertasi kokemustaan tuomiokirkosta lapsuuteen. Vertaus viittaa historian aikakausien kuvaamiseen ihmisen elämänkaareen kuuluvien kehitysvaiheiden kautta. Snellmanin historiakäsityksessä ei erityisesti nouse esille historian prosessin vertaaminen ihmiselämään, häneltä löytyy tästä vain joitain yksittäisiä lyhyitä viittauksia. Implisiittisesti tämänkaltainen rinnastus hänen historiakäsitykseensä sisältyy: yksittäisten kansakuntien historia noudattaa Snellmanin mukaan eräänlaista kasvamisen, kukoistuksen ja hiipumisen kiertokulkua. Keskiakaa Snellman ei käsitellyt kirjoituksissaan kovinkaan paljon eikä häneltä löydy hitustakaan sellaisesta keskiakaa kohtaan osoitetusta kiinnostuksesta kuin esimerkiksi Arwidssonilta tai Fredrik Cygnaeukselta.<sup>804</sup> Yksi harvoja keskiakaaan kohdistuneita huomioita liittyy Ignellin teossarjaan. Vuonna 1861 Snellman arvioi sarjan neljättä osaa, joka käsitteli aikakautta Länsi-Rooman tuhosta Kaarle Suureen. Snellman totesi esittelynsä alussa, ettei vaihe ehkä näytä kovin mielenkiintoiselta. Rooma tuhoutui, samoin antiikin sivistyksen jäänteet eikä uusilla kansoilla ollut sellaista kulttuuria, joka olisi voinut korvata sen. Silti ”Euroopan koko nykyinen kulttuuri on saanut alkunsa tänä pimeyden aikana”, toteaa Snellman.<sup>805</sup> Snellman itse näkee myös Rooman valtakunnan kukistumisen edistysaskeleena, sillä se merkitsi universaalimonarkian kaatumista sekä uudenlaista sekoittumista ja sulautumista eri kansojen ja näiden tapojen kesken.<sup>806</sup> Tässä mielessä keski aika edusti Snellmanille kehitystä, ei ainoastaan pimeyttä. Omana kantanaan Snellman toteaaakin, että Ignell olisi voinut käsitellä kyseistä sivistyskautta (*bildningsperiod*) myönteisemmässä valossa. Snellmanin mukaan ”asiaan perehtyneiden miesten” on nähty valittavan, ettei keskiajan myönteistä merkitystä yleisinhimilliselle kehitykselle ole riittävästi arvostettu.<sup>807</sup> Hän ei tässä viittaa mihinkään teokseen tai nimeen – näkemys saattaa olla peräisin esimerkiksi Snellmanin ystävältä Cygnaeukselta.

Snellman teki 1840-luvulla toisenkin Euroopan matkan. Sen tuloksena syntyi muun muassa kirjoitus ”Paris och London”, joka ilmestyi *Litteraturblad*-lehdessä vuonna 1847. Kirjoitus on lehden lukijoille suunnattu matkakertomus mutta myös eräänlainen tutkielma Ranskan ja Englannin eroista. Yleisenä huomiona Snellman kirjoittaa havainnoineensa matkallaan, että Lontoossa löytää runsaasti pariisilaisia piirteitä – muotia, ranskalaisia sanomalehtiä, ranskan kielen taitoa – kun taas Pariisissa saa turhaan etsiä englantilaisia vaikutteita. Tämä todistaa hänen mukaansa Ranskan johtoasemasta tapojen ja yhteiskuntaelämän

803 SA III 1993, 33 (KT 4 2001, 58–59).

804 Arwidssonin innostus keskiakaa kohtaan ilmenee etenkin tämän väitöksessä, suom. *Historiallinen esitys keskiajan romantiikan luonteesta* (1817). Pirinen 1992, 67.

805 – – hela den närvarande Europeiska kulturen utgått ur denna mörkrets tid – –. ”Svensk litteratur.” (*Litteraturblad* 6/1861) SA X 1997, 100 (KT 17 2004, 444).

806 SA X 1997, 102 (KT 17 2004, 447).

807 SA X 1997, 103 (KT 17 2004, 448).

aloilla. Keskeinen ero kaupunkien välillä hänen mukaansa on myös erilainen suhde julkisiin tiloihin. Lontoossa ei juuri ole julkista seuraelämää, mihin Snellman toteaa syyksi jyrkän luokkajaon, joka estää luokkien välisen kanssakäymisen. Lontoo on vailla herrasmiehillekin soveltuvia kahviloita, puistokonserteista, tanssiaisista tai naamiaisista puhumattakaan:

Pariisissa on toisenlaista, siellä puolet väestöstä elää iltaisin kuuden jälkeen kävelyteillä, bulevardeilla, puistoissa ja lukemattomissa kahviloissa. Tästä elämästä ehkä puuttuu kodikkuutta, koska miehet pysyttelevät ulkosalla yleisissä riennoissa, ja naisten mukanaolo niissä vaikuttaa varmasti sekin epäedullisesti. Toisaalta se luo suurempaa tasa-arvoisuutta tapoihin ja ihmisten kohteluun ja tuo huvia paremmin myös vähävaraisten ulottuville.<sup>808</sup>

Tämän elämäntavan kääntöpuolena on Snellmanin mukaan kasvava vetelehtijöiden joukko, joka elää vailla sääntöjä ajantajua. Lontoossa sen sijaan ”ajan kuluminen häilyy uhkaavana jokaisen pään yläpuolella” kirkkojen kellotauluissa, muistuttaen asukkaita ajan rajallisuudesta. Pariisissa kellotauluja ei löydy.<sup>809</sup> Snellmanin huomio kahdesta erilaisesta suhtautumisesta aikaan on mielenkiintoinen. Vaikka hän kirjoituksessaan toivookin pariisilaisten oppivan kiinnostavan enemmän huomiota ajan kulumiseen, ei jää epäselväksi, kumpi kulttuuri on tehnyt häneen suuremman vaikutuksen. Pariisilaisten vapaampi seuraelämä ja julkisen tilan haltuun ottaminen selvästikin miellyttivät häntä. Snellman toteaa arvioinaan, että tämänkaltainen kehitys tulee koskettamaan luultavasti myös Lontoota demokratisoitumisen myötä.<sup>810</sup> Ranska oli tässä kehityksessä pidemmällä kuin Englanti, tai Saksa.

Samaisessa kirjoituksessaan Snellman vie lukijansa kävelymatkalle halki Pariisiin, selittäen miten lähes jokainen katu, puisto tai muu paikka liittyy johonkin historialliseen tapahtumaan. ”Kukaan ei koko maailmassa ole tässä suhteessa yhtä edullisessa asemassa kuin pariisilainen.” Snellman maalaa lukijoidensa silmien eteen Vallankumouksen aukion, Palais-Royalin, Louvren ja monet muut paikat, selostaen samalla miten ne kietoutuvat osaksi Ranskan ja koko ihmiskunnan kohtaloita. Jälleen hän vertaa Pariisia Lontooseen, jossa matkailija saa turhaan etsiä vastaavanlaisia, Euroopan laajempaan historiaan kytkeytyviä, maamerkkejä. Sama koskee myös taiteita. Lontoolla ei ole paljon tarjottavaa Pariisiin taidearteiden rinnalla. Mikä vielä tärkeämpää, Pariisissa nämä teokset ovat koko kansakunnan, myös köyhemmän väen ulottuvilla, – esimerkiksi Louvren käytävillä näkee runsaasti työläisiä – kun taas Englannin suurimmat taidearteet pysyvät ylimystön linnoissa vain

808 *Annat är förhållandet i Paris, der halfva befolkningen från klockan 6 e. m. lefver i promenaderna, på boulevarderna, i trädgårdarne och de otaliga kaffehusen. Detta lif kan väl medföra mindre huslighet, emedan det allmännare håller männerna utom hus, och kvinnornas deltagande deri måste äfven verka mindre fördelaktigt. Men det grundlägger på andra sidan större jemnlighet i seder och bemötande, och gör förströrelse tillgängligare äfven för den mindre bemedlade.* ”Paris och London.” (*Litteraturblad* 12/1847) SA VI 1996, 45 (KT 10 2002, 310). Aiemmin vuonna 1842 Snellman oli kirjoittanut Saksan matkansa (1840–1841) kuvauksessa julkisen elämän olevan Pohjois-Saksassa ”kuivaa ja ikävää”. SA III 1993, 12 (KT 4 2011, 28).

809 SA VI 1996, 45 (KT 10 2002, 310).

810 SA VI 1996, 45 (KT 10 2002, 310). Tästä vertailusta ks. myös Lahtinen 2006, 102–103 ja 224–226.

harvojen ihailtavina.<sup>811</sup> Ranskassa taide oli sen sijaan avattu vallankumouksen jälkeen koko kansan omaisuudeksi.

Snellman ei lopeta vertailuaan vielä tähän vaan jatkaa havaintojensa jakamista lukijoilleen. Kirjoituksen kahdessa viimeisessä osassa hän vie lukijansa Pariisiin ja Lontoon ostoskauduille ja toreille, oikeussaleihin ja vankiloihin. Hän kuvaa pariisilaisten putiikkien väriloistoa, kaasulamppujen valaisemia katunäkymiä, Lontoon satama-alueita, Thamesin mutaista vettä, kaupunkien arkkitehtuuria, kukkaistutuksia, vankisellien sisustusta – unohtamatta naisten pukumuotia tai englantilaisia poskipartoja. Pariisissa kaikki näyttää ”iloisemmalta, kirjavammalta” kuin Lontoossa, kaupunki on kuin ”suuri basaari”.<sup>812</sup> Pariisiin ja Lontoon kaltaiset suurkaupungit kasvattavat toisenlaisia ihmisiä kuin ”meidän pohjoiset erämaamme”, toteaa Snellman. Ihmisten toimeliaisuus on toisenlaista kuin Pohjolassa: työläiset ja kauppiat eivät raada, mutta työskentelevät uutterasti läpi vuoden. Täkäläiset talonpojat sen sijaan nukkuvat suurimman osan vuodesta ja aktiivinen aika on raatamista. Etenkin Pariisissa ihmisten hyvinvointi on tasaisemmin jakautunut ja myös vähäosaisemmat suhtautuvat itseensä ja ympäristöönsä arvonannolla. He arvostavat työtään, lukevat sanomalehtiä, tungeksivat sunnuntaisin Versailles’n käytävillä taidetta ihailemassa.<sup>813</sup> Sanalla sanoen, heillä on sellaista sivistystä, jota Suomesta puuttuu.

Tämä on selkeästi Snellmanin viesti. Kehitys, korkeampi sivistystaso, sekä niin sanottuna kirjaviisautena ja käytöstapoina että yleisenä elämänasenteena, asuvat kaupungeissa, urbaanissa ympäristössä, jossa ihmiset ovat tottuneita toimimaan keskenään, keskustelemaan kahviloissa ja käyskentelemään bulevardeilla – luomaan yhteistä julkista tilaa. Snellmanin näkemys muistuttaa vaikkapa Voltairen käsitystä kaupungeista kulttuurisen toiminnan keskuksina ja sivilisaation symboleina.<sup>814</sup> Näkemys on kaukana siitä talonpoikaisesta fennomanista, joka nousi Suomessa vallitsevaksi nationalismin muodoksi 1800-luvun jälkipuoliskolla esimerkiksi Yrjö Koskisen toimesta.<sup>815</sup> Pariisiin ja Lontoon kaltaisissa kaupungeissa

Väestö on niin suuri, yleinen sivistystaso niin korkea, ettei asioiden tila salli yhtä tylsää elämistä kuin sellaisessa maassa, jossa vähäväkiset haluavat ainoastaan saada mahansa täyteen

811 SA VI 1996, 45–47 (KT 10 2002, 310–313).

812 ”Paris och London.” (*Litteraturblad* 13, 14/1847) SA VI 1996, 48–64 (KT 10 2002, 314–336). Samankaltaista värikkään kaupunkielämän ihastusta huokuu Snellmanin Wienin vierailun kuvauksesta. Tässäkin yhteydessä Snellman kiittää arvo- ja säätyerojen puuttumista julkisesta elämästä. Wienissä ”kreivi ja nokikolari” saattavat juoda kahvinsa samassa pöydässä, vain sillä erotuksella, että ensimmäisellä on varaa suurempaan jäätelöannokseen. SA III 1993, 108–110, 117 (KT 4 2001, 162–167, 176).

813 SA VI 1996, 47–62 (KT 10 2002, 313–333). Toisaalta pariisilainen tulee myös toimeen vähällä, ainakin mitä ruokaan tulee. Teatteri, kävelyt ja luontoretket ovat heille elintärkeitä, tärkeämpää kuin ruuasta nauttiminen.

814 Weintraub 1966, 66.

815 Esim. Molarius 1999, 71; Lahtinen 2005, 48; Lahtinen 2006, 132.

ja vähäisinkin tietomäärä antaa mahdollisuuden hyvinvointiin tämän raa’an massan kustannuksella.<sup>816</sup>

Snellman itse oli epäilemättä kaupunki-ihminen. Tukholman Södermalmilla vietetyt varhaislapsuuden vuodet ja myös aika *Frejan* toimittajana tekivät Tukholmasta hänelle läheisen kaupungin, jonka kaduille hän muistoissaan myöhemmin palasi.<sup>817</sup> Kuopion vuodet, vaikkakin tuotteliaita lehtitoiminnan kannalta, eristivät Snellmanin sellaisesta kaupunkilaiselämästä, johon tämä oli aiemmin Tukholmassa, Turussa, Helsingissä ja matkoillaan tottunut. Koko elämänsä Suomen kamaralla viettäneeseen Runebergiin nähden – myöskään Lönnrot ei koskaan vierailuturkua tai Helsinkiä suuremmissa kaupungeissa – Snellman vertautuu ennemminkin Cygnaeuksen, joka oli kaupunkien kasvatti ja viettänyt lapsuutensa Pietarin suurkaupungissa.<sup>818</sup>

Kaupungin, ja erityisesti pääkaupungin, merkityksestä Snellman kirjoitti artikkelissaan ”Universitet och hufvudstaden”. Kirjoituksessa hän puolusti yliopiston sijoittumista pääkaupunkiin todeten muun muassa, että ”pikkukaupunkien yliopistoissa nuorison keskuudessa ’usein’ vallitsee tapojen raakuus, joka suurkaupunkielämässä häviää”. Pikkukaupunkien henkeen kuului Snellmanin mukaan itsetyytyväisyyttä, vihamielisyyttä ja puolueellisuutta. Suurkaupungin väenpaljoudessa tällainen nurkkakuntaisuus hävisi.<sup>819</sup> Juuri suuremmissa kaupungeissa ihminen oppi suuntaamaan ajatteluaan omaa itseään laajemmalle, kohti yleisiä asioita. Snellmanin näkemys on kuin malliesimerkki sivilisointumisprosessin kuvauksesta, siitä miten ihmisen tavat hienostuvat ja kehittyvät kanssakäymisessä muiden kanssa – ja parhaan ympäristön tähän sivilisointumiseen tarjosi kaupunki.

Snellmanin omat matkakertomukset sisälsivät eläviä kuvauksia paikoista, ympäristöistä sekä siitä, millaisia mielikuvia ja tunteita erilaiset paikat hänessä synnyttivät. Matkakertomuksessa *Tyskland. Skildningar och omdömen från en resa 1840–1841* Snellman kuvasi sekä tapaamiaan ihmisiä että niitä maisemia, joiden halki hänen matkansa vei. Hän esitteli tapaamansa tavallisen kansan elämää, näiden asumuksia, vaatetusta, ruokavaliota – sekä myös kansanjuhlia, joita oli matkallaan päässyt seuraamaan. Hän selosti Tübingenin torilla näkemäänsä nuorallakävelyesitystä, jota koko kaupunki tuntui jännityksellä seuraavan. Hän kertoi vierailustaan maataloustuotteiden näyttelyssä sekä lastenjuhlassa, jossa esiintyivät eri-ikäiset koululaiset, ylhäisempien perheiden vesat rinta rinnan vähäosaisempien kans-

816 Befolkningen är för talrik, allmänna bildningen för stor, för att tillåta ett så håglöst lif, som der, hvarest bukfullnad är de ringares enda begär, och det minsta kunskapsmått ger medel i händerna till vällefnad på denna råa massas bekostnad. SA VI 1996, 60 (KT 10 2002, 331).

817 Tämän Snellman itse totesi esimerkiksi kirjoituksensa ”Svenska silhouetter” (1848) aluksi. SA VI 1996, 114–115 (KT 10 2002, 421).

818 Cygnaeuksen kaupunkilaisuudesta, ks. Berger 2007, 8–11.

819 ”Universitet och hufvudstaden.” (*Litteraturblad* 4, 7/1857) SA VIII 1996, 57, 102 (KT 14 2003, 348–349, 367). Ks. myös Lahtinen 2006, 133.

sa. Viinitarjoilusta huolimatta tunnelma oli rauhallinen – Snellman epäilee, että vastaava ei onnistuisi Pohjolassa.<sup>820</sup>

Matkatessaan Tanskasta Saksaa kohti hän kuvasi holsteinilaista maisemaa, sen viljavia kukkuloita, kukkatarhoja ja arkkitehtuuria ja totesi: ”Kaupungin eteläpuolella on nähtävissä Holsteinin kulttuuri koko kauneudessaan.”<sup>821</sup> Kulttuuri saattoi ilmetä siis myös materiaalisissa asioissa. Puhdasta luonnonmaisemaa ensisijaisemmin Snellmania viehätti ihmisen muokkaama maisema. Saksassa Snellmania miellytti vuoristoinen maalaismaisema, jossa yhdistyivät ”villi ja kaunis luonto” ja ”huolehtivan ihmiskäden jäljet”. Matkatessaan Reinin varrella, Rosselissa, Snellman kommentoi eteensä avautuvia vastakohtaisia maisemia; hän kohtasi sekä villiä luontoa vuorten välissä kuohuvine virtoineen että hedelmällisiä rantoja siellä, missä virta kulki rauhallisemmin. Jälkimmäinen maisema oli hänen mieleensä, ensimmäistä saattoi ylistää ”sairaaloisesti tunteellinen sielu”.<sup>822</sup> Tässä mielessä Snellman on selvästi anti-rousseauilainen tai antiromantikko; yhteys luontoon ei edusta hänelle ihmiselle luontaista alkutilaa, jonka sivilisoituminen on särkenyt.<sup>823</sup> Luonto ei myöskään esiinny Snellmanin kirjoituksissa innoituksen tai henkisen voiman lähteenä. Vuonna 1860 hän kirjoitti konkreettiseen maahan sidotun isänmaanrakkauden olevan ominaista alhaisemmalla sivilisaation (*civilisation*) tasolla. Sivistyneemmälle (*bildade*) ihmiselle henkinen sisältö on ensisijaisempaa.<sup>824</sup>

Snellmanin näkemys kaupungista sivilisaation positiivisten vaikutusten tyysijana, sivistyksen paikkana, on täysin vastakkainen niille sivilisaatiokriittisille näkemyksille, joita Euroopassa esiintyi 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa esimerkiksi Rousseaulle tai William Blakella.<sup>825</sup> Suomessakin F. M. Franzén runoili Ranskan vallankumouksen jälkimainingeissa Pohjolasta ja sen luonnosta vapauden ja rauhan maana vastakohtana kuohuvalle Pariisille. Klingen mukaan Lappi ei ollut Franzénille sivistyksen vastakohta vaan todellisen sivistyksen esikuva.<sup>826</sup> Myös Lönnrotin näkemys eurooppalaisen sivilisaation negatiivisesta vaikutuksesta kansalliselle elämäntavalle sisältää ajatuksen, että sivilisaatio voi pilata kansan alkuperäisen kansallisuuden.<sup>827</sup>

Snellmanilta ei tällaista asetelmaa löydy, vaan läntisen Euroopan suurkaupungit – erityisesti Pariisi ja Lontoo, Berliinistä hän Snellman ei pitänyt – olivat kiistatta esikuvallisia suhteessa Pohjolan kaupunkeihin, perifeerisistä maaseudusta puhumattakaan. Lönnrotin omaa työtä kuvaavat tämän laajat, suureksi osaksi jalan kuljetut runonkeruumatkat metsämaisemissa. Runebergin runoudessa ja kansakäsityksessä kuuluu hänen rakkautensa sisämaan järvimaisemaan. Snellmania ja hänen sivistyskäsitystään sen sijaan kuvaavat parem-

820 SA III 1993, 63–66 (KT 4 2001, 101–105).

821 Alkukielinen ilmaus: ”Holsteinska kulturen in all sin skönhet”. SA III 1993, 10 (KT 4 2001, 25).

822 SA III 1993, 49, 63 (KT 4 2001, 80, 99).

823 Ks. Rousseau 2007 (1750), 48–56.

824 Snellman käyttää tässä termejä sivilisaatio ja sivistys rinnakkain. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 3/1860) SA IX 1997, 267 (KT 16 2004, 407). Kanta ilmenee myös esim. Snellmanin arviossa Runebergin *Vårt land*-runosta. Suomen luonnon ihailu ei tyydyttänyt hänen käsitystään runosta, jonka tulisi kuvata kansallista erityisyyttä. Snellmanin luontokäsityksestä ks. myös Suutala 1986, 250–255.

825 Lehtonen 1994, 68–72.

826 Klinge 2009, 16–20.

827 Lönnrot 1842 (1991), 172.

min manner-Eurooppaa halkovat postivaunureitit, tuomiokirkot, taidemuseot, kaupunkien kadut ja kahvilat. Luonnon antamia kansallisia ominaisuuksia tuli Snellmanin mukaan kouluja sivistyksellä. Tämä tarkoitti ainakin tietynasteista kansallisten erojen pienenemistä, sivilisaatiokehityksen yhtäläistä vaikutusta. Näkemys erottaa Snellmanin selkeästi siitä tengströmiläisestä linjasta, jossa sivilisaation vaikutus nähdään turmiolliseksi kansalliselle erityisyydelle.

Kuten todettu, sivistys ja luonto silti leikkaavat toisiaan tietyissä mielessä myös Snellmanin ajattelussa. Vuonna 1857 hän nivoi ne toisiinsa kirjoituksessa, jossa käsitteli eläinrääkkäystä ja müncheniläistä eläinsuojeluyhdistystä. Snellmanin mukaan eläinten lempeä kohtelu oli yhdistettävissä yleisemminkin sivistyneisyyteen, ja yksi osa lastenkasvatusta tulisi täten olla eläinten hyvän ja myötätuntoisen kohtelun opettaminen.<sup>828</sup> Välinpitämättömyys eläimiä kohtaan voi johtaa myös ihmisten kaltoinkohteluun.<sup>829</sup>

Vaikka materiaallinen ympäristö Snellmanin mukaan muokkasi ihmisen elämisen ehtoja ja näin ollen vaikutti kulttuurisiin tekijöihin,<sup>830</sup> oli päinvastainen vaikutussuhde hänelle tärkeämpi. Tästä huolimatta Snellman ei sivuuttanut aineellisten tekijöiden merkitystä kulttuurin tai sivistyksen kehityksessä.<sup>831</sup> Snellman oli innokas Suomen kanavahankkeen ja rautateiden puolestapuhuja. Ne edustivat modernia maailmaa, sivilisaatiota, jonka osaksi Suomenkin eri alueet oli kanava- ja rautatieverkoston avulla mahdollista liittää.<sup>832</sup> Vuonna 1847 hän totesi *Litteraturbladin* lehdistökatsauksessa lehdistön olevan nykyaikana merkittävin sivistyksen levityskanava. Myös rautatiet, höyrylaivat ja lennätin levittivät sivistystä mutta ”henkinen kommunikaatioväline” oli hänen mukaansa ensisijaisin.<sup>833</sup> Taloudellisella riippumattomuudella ja yritteliäisyydellä oli kuitenkin yhteys henkiseen kehitykseen. Vuonna 1847 Snellman kirjoitti *Litteraturbladissa* siitä, miten työnteko ja aineellisen hyvän saavuttaminen rohkaisevat tavoitteelliseen toimintaan, jolloin elämä ei ole ainoastaan välittömien tarpeiden tyydyttämistä. Tässä mielessä aineellisella menestyksellä on yhteys henkiseen jalostumiseen.<sup>834</sup> Karkama on todennut, että Snellmanille kaikki kunnolla tehty työ on siveellistä toimintaa, ratkaisevaa on toiminnan motiivi, ei jyrkkää arvoerottelua ai-

828 ”Föreningar mot djurs plågande.” (*Litteraturblad* 1/1857) SA VIII 1996, 18–23 (KT 14 2003, 200–206).

829 Teeman on nostanut esille myös Suutala, ks. Suutala 1986, 253.

830 Aiemman käsittelyn perustella käynyt jo ilmi, miten Snellman nivoo maantieteellisen sijainnin ja ilmaston osaksi kansanluonteen muotoutumista. Tästä löytyy esimerkkejä myös Saksan matkakuvauksessa, esim. SA III 1993, 21 (KT 4 2001, 41).

831 Esimerkiksi *Saiman* numeroissa 30 ja 33/1845 Snellman huomautti, ettei aineellisia pyrkimyksiä tulisi sivuuttaa vaikka ne käsitetäänkin henkisten pyrkimysten välikappaleiksi. SA IV 1994, 548–551 (KT 8 2002, 114–117).

832 Snellmanin suhtautumisesta kanavahankkeeseen ja rautateihin, ks. esim. Lahtinen 2006, 45–46; Savolainen 2006, 658–661.

833 SA VI 1996, 14 (KT 10 2002, 269). Kirjoituksessaan Pariisista ja Lontoosta Snellman toteaa Englannin taloudellisen merkityksen olevan Ranskaa suurempi. Ranskalla on kuitenkin etusija kirjallisuuden, tapojen ja yhteiskunnallisten tapojen alueella ja näiden vaikutus on ensin mainittua merkittävämpi. SA VI 1996, 44 (KT 10 2002, 308–309).

834 ”Om små nationers handel och industri.” (*Litteraturblad* 12/1849) SA VI 1996, 607–608 (KT 12 2002, 185–186).

neellisen ja henkisen työn välillä. Aineellisten voimien olemassaolo perustui kuitenkin aina henkiseen kehitykseen.<sup>835</sup>

Snellman korosti porvarillisen keskiluokan (*borgerlig medelklass*) roolia myös aineellisen kehityksen keskeisenä moottorina. Edellä mainitussa kirjoituksessa Snellman toteaa porvarillisen keskiluokan olevan merkityksellisessä asemassa koko kansan sivilisaation kannalta, sillä kauppa ja teollisuus ovat sen käsissä.<sup>836</sup> Tämän korostuksen voi nähdä osana 1800-luvun muutosprosessia, jossa nouseva keskiluokka pyrki legitimoimaan omaa asemaansa ja tekemään eroa perinteiseen aateliseen yläluokkaan. Snellman oli keskeinen toimija tässä prosessissa.<sup>837</sup> Oman kaupan ja teollisuuden kehittäminen olivat Snellmanin mukaan yksi kansakunnan kehityksen ehto. Viitatessaan tähän materiaaliseen kehitykseen Snellman käytti kirjoituksessaan ilmaisua sivilisaatio, mikä sinänsä noudattaa muiden muassa Eliasian tekemää käsitteellistä jaottelua henkiseen kulttuuriin ja materiaaliseen sivilisaatioon Saksan kielessä. Snellmanille mainittu jaottelu ei kuitenkaan ollut systemaattinen, sillä käsitellessään rautatiekysymystä vuonna 1856 hän kirjoitti kulkuyhteyksien tärkeydestä kulttuurille: ne tekevät sekä materiaalisen että henkisen kulttuurin mahdolliseksi. Snellman käytti tässä yhteydessä eksplisiittisesti ilmausta *kultur*.<sup>838</sup> Snellmanin tapa kytkeä talouden ja materiaalisen hyvinvoinnin teemat osaksi kulttuuria erottaa hänet saksalaisesta kulttuurin käsitteen käyttötavasta ja sen sijaan tuo hänet lähelle ranskalaista sivilisaation käsitteen käyttötapaa, joka piti sisällään sekä henkisyiden että materiaaliset tekijät.

Vuonna 1858 pitämässään esitelmässä<sup>839</sup> Snellman otti lähtökohdakseen hänen mukaansa vallitsevan näkemyksen, jonka mukaan tuolloin käsillä ollut aika oli materialistinen. Hän ei erittele, millaisiin näkemyksiin viittaa eikä itse allekirjoita väitettä oman aikansa aiempaa ahneemmasta luonteesta. Snellmanin omin sanoin materialismi on pyrkimystä taloudellisen riippumattomuuden ja hyvinvoinnin saavuttamiseen – eikä sinänsä jotakin negatiivista. Snellman käy lyhyesti läpi työn historiaa: varhaisempina aikoina maallisen hyvinvoinnin jakoi miekka ja messukirja, työläiset työskentelivät ”miekan ja messun miehiä varten”. Myöhemmin vallan – ja työn ylijäämän – ottivat haltuunsa hallitsijat. Syntyi myös porvaristo, yhteiskuntaluokka, joka pystyi itse nauttimaan työllään hankkimasta hyvinvoinnista (tässä kehitysvaiheessa Snellman näkee aikansa materialismin ensimmäisen siemenen). Lopulta myös maamies halusi työskennellä itseään ja omaa hyvinvointiaan varten. Maaorjuus päättyi, ”maamies sai persoonan sekä omaisuuden suojan”. Myös muut työntekijät ovat alkaneet vaatia osuuttaan yhteisen työn hedelmistä. Katsauksensa päätteeksi Snellman toteaa, että aineellista hyvinvointia ei tule pitää älyllisen sivistyksen perustana, päinvastoin. ”Sivistys on ruokkinut ja ruokkii yleistä pyrkimystä taloudelliseen riippumattomuuteen ja hyvinvoin-

835 Karkama 1989, 75, 78. Talouden ja sivistyksen teemojen kietoutumisesta yhteen Snellmanin taloutta koskevista näkemyksistä, ks. Patoluoto 1986, 279, 309–313 ja passim.

836 SA VI 1996, 607 (KT 12 2002, 185).

837 Teemasta yleisemmin esim. Häggman 1994, 160–161 ja passim.; Snellmanin asemasta ks. Lahtinen 2006, 97–105.

838 – – kommunikationer öfverhufvud möjliggöra kulturen, den materiela och andliga. ”Jernvägsfrågan i tidningen Wiborg.” (*Litteraturblad* 9/1856) SA VII 1996, 385 (KT 13 2003, 327).

839 Tilaisuus kuului kirjallisten lauantaisitelmien sarjaan, joita Helsingissä järjestettiin. ks. Oittinen 1996, 811–812.

tiin, ja sivistys on samalla yhä enemmän tämän saavuttamisen ehto.”<sup>840</sup> Sivistystä puolestaan ruokkii kiinnostus omaa ympäristöä kohtaan ja ylipäätään oman elämänpiirin laajentaminen, tapahtui se sitten höyrylaivan tai junan kyyditsemänä – tai omasta nojatuolista käsin.

## KULTTUURIN LUOJAT<sup>841</sup>

### *Kirjallinen ja kansallinen kulttuuri*

”Kulttuurin” keskeistä merkitysalaa oli 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa nimenomaan kirjallinen kulttuuri. Tämä ilmenee selvästi esimerkiksi J. J. Tengströmin vuosien 1817 ja 1818 kirjoituksesta, jossa *cultur* rinnastuu osittain kirjallisuuteen. Snellman käytti kirjallisuuteen viitattaessaan esimerkiksi ilmaisuja ”kirjallinen sivistys” tai ”kirjallinen kulttuuri”. Mitä sitten käsitettiin kirjallisuudella 1800-luvun alkupuolella ja mitä Snellman sillä käsitti?

Ruotsin kielen *litteratur* merkitsi vielä 1700-luvulla yleisesti oppineisuutta, lukemiseen ja kirjoittamiseen perehtyneisyyttä. Myös toinen yleisesti käytössä ollut sana, *vitterhet*, viittasi samankaltaiseen harrastuneisuuteen. 1800-luvun kuluessa kirjallisuuden käsite ja koko kirjallisuusinstituutio eriytyivät, ja kaunokirjallisuus alettiin erottaa tieteellisestä kirjallisuudesta. Toisaalta vielä 1800-luvun puolivälissä kirjallisuus saatettiin käsittää vielä varsin laajasti, käsittäen oikeastaan kaiken kirjallisen toiminnan.<sup>842</sup>

Snellmanin keskeiset kirjallisuutta koskevat näkemykset ovat luettavissa hänen sanomalehdistään. *Saiman* julkaisemisen avausvuonna 1844 Snellman kirjoitti:

Täällä kirjoitetaan vähän, luetaan vähän, ollaan kylmäkiskoisia ja hitaita, harjoitetaan lei-päöpintoja, kirjakauppa on kehnossa tilassa, kustannustoimintaa ja tekijänpalkkioita ei ole – mitä tämä kaikki on muuta kuin seurausta kahdesta syystä: sivistys on heikkoa, kansalliskirjallisuutta ei ole.<sup>843</sup>

Snellmanin utttera kriitikko Nervander ei ymmärtänyt ystävänsä kansalliskirjallisuusky-symyksellä elämöimistä ja kommentoi vuonna 1846 kirjeessään Snellmanille tämän nä-

840 SA VIII 1996, 728–730 (KT 15, 308–310). Snellman vetoaa puheessaan myös siihen, että taloudel-linen riippumattomuus vähentää rikollisuutta. Hyvinvoinnin nousu mahdollistaa lisäksi useammalle osallisuuden julkiseen elämään ja yleiseen mielipiteeseen, ”joka on kaikkien eikä kenenkään”.

841 Snellman käytti itse ilmaisuja *kulturs skapare* vuonna 1880 kirjoituksessaan, joka käsitteli humanististen opintojen merkitystä Suomelle. ”Skolkomiténs förslag.” (*Morgonbladet* 267/1880), SA XII 1998, 660.

842 Lehtinen 1999, 196–198, 202.

843 Man skrifver litet, läser litet, är kallsinnig, trög, idkar brödstudier; bokhandeln är dålig, förlagsrörelsen och honorarierna inga – hvad är detta annat än följer af de tvenne orsakerna: bildningen är underlängsen, ingen nationallitteratur finnes, hvilka tvenne omständigheter åter sammanhänga med och bero af hvarandra. ”Det enda nödvändiga icke blott för den inhemska litteraturen.” (*Saima* 24/1844) SA IV 1994, 215 (KT 6 2002, 351). Snellman viittasi suomalaisen kirjakaupan huonoon tasoon myös vuonna 1856 (*Litteraturblad* 1/1856) esitellen myös tilastotietoa asiaan liittyen. Ks. SA VII 1996, 243–244 (KT

kemyksiä todeten: ”itsenäisyyttä ei saada saarnaamalla kansallisesta kirjallisuudesta”.<sup>844</sup> Snellmanin näkökulmasta Nervanderilta oli jäänyt käsittämättä jotakin oleellista, sillä juuri kirjallisuus oli keskeinen osa kansallisen (itse)ymmärryksen luomista.

Snellman käsitteli kirjallisen toiminnan heikkoa tasoa Suomessa jälleen vuonna 1847 ja totesi *Litteraturbladissa* Suomen olevan noin 50 vuotta jäljessä yleisestä eurooppalaisen sivistyksen tasosta:

Puolen vuosisadan jälkeenjääneisyys merkitsee kuitenkin nykyaikana, jolloin sivistyksen aikakaudet lyhenevät aivan arvaamattomalla tavalla, enemmän kuin kahden vuosisadan aikaero olisi merkinnyt sata vuotta sitten. Toisin sanottuna sivistyksellinen etäisyys uskonpuhdistuksesta vuoteen 1700 on paljon vähäisempi kuin etäisyys Ranskan vallankumouksesta nykyaikaan.<sup>845</sup>

Tämän yleisen jälkeenjääneisyyden hän yhdistää jälkeenjääneisyyteen kirjallisessa toiminnassa. Suomalaisen kirjallinen harrastuneisuus oli Snellmanin mukaan vaatimatonta, lisäksi lukemisto koostui suurimmaksi osaksi uskonnollisesta kirjallisuudesta.<sup>846</sup> Snellmanin oman lehtitoiminnan tehtävänä olikin, kuten on jo käynyt ilmi, esitellä Suomessa eurooppalaista kirjallisuutta sekä keskusteluperinnettä ja edesauttaa tätä kautta myös omaehtoisen kansallisen kirjallisuuden syntymistä.

Sivistyneistön kansallisuustyössä oli keskeisesti kyse suomalaisen kulttuurin synnyttämisestä kirjallisuuden avulla. Tämä ajatus oli Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran perustamisen taustalla ja siihen tähtäsivät monet etenkin 1840-luvulta lähtien yleistyneet julkaisuhankkeet.<sup>847</sup> Kirjallisuuden merkitys oli 1800-luvun Suomessa esimerkiksi Yrjö Varpion mukaan kaksinainen: sen tehtävänä oli paitsi heijastella kansakuntaa myös muokata sitä.<sup>848</sup> Snellman oli vain yksi, tosin keskeinen ja omana aikanaankin hyvin tunnettu, toimija tässä laajemmassa kansallisen kirjallisen kulttuurin rakentamistyössä.

Tarkoitukseni ei ole tässä kokonaisuudessa luoda yleiskuvaa siitä, mikä oli Snellmanin kirjallisuuspoliittinen linja tai miten hän suhtautui eri kirjallisuuden lajeihin. Tämän työn on varsin kattavasti tehnyt Pertti Karkama teoksessaan *Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*, tosin mielestäni liikaa vain hegeliläiseen kontekstiin nojaten. Snellmanin julkisen kirjalli-

13 2003, 130–131). Snellmanin esittämät luvut perustuivat Gabriel Reinin julkaisemiin laskelmiin. Todellisuus ei ollut aivan niin karu kuin Snellman antoi ymmärtää. Ks. Hakapää 2008, 144–145.

844 SA V 1995, 627 (KT 9 2002, 75).

845 ”Tidnings revy.” (*Litteraturblad* 11/1847) SA VI 1996, 18 (KT 10 2002, 275). Men ett halft sekels tillbakastående utgör i närvarande tid, då bildningens skiften så oberäkneligt förkortas, mer än tvenne seklers afstånd för hundra år tillbaka skulle utgjort. Afståndet i bildning, vill det sägas, från Reformationen till år 1700, är vida mindre, än från Franska revolutionen till närvadande tid.

846 Myös lukemisen ymmärtäminen oli huonolla tolalla: rahvas, ja osin myös sivistyneistö, luki kyllä virsikirjaa ja katekismusta mutta ei oikeastaan ymmärtänyt lukemaansa. Snellman ei kuitenkaan pitänyt lukutaitoa sinänsä osoituksena yleisen sivistyksen hyvästä tasosta, sillä kuten hän kirjoituksessaan totesi, oli suurten joukkojen lukutaito esimerkiksi Ranskassa Suomea vähäisempää. Tästä huolimatta Ranska oli sivistystasoltaan kaukana Suomen edellä. SA VI 1996, 19–20 (KT 10 2002, 275–277).

847 Esim. Sulkunen 2004; Karkama 1999b; Wrede 1999, 239–240.

848 Varpio 1990, 29.

sen toiminnan ja kirjallisuuskäsityksen yhteiskunnallista luonnetta on analysoinut osuvas-  
ti Mikko Lahtinen teoksessaan *Snellmanin Suomi*. Irma Sulkunen on puolestaan tuonut  
tutkimuksessaan esille Snellmanin toimintaa Suomalaisen Kirjallisuuden Seurassa. Oma  
näkökulmani on sen arvioimisessa, miten Snellman määrittelee kansallisen kulttuurin alaa  
kirjallisuuden kautta ja millaisena hän näkee kirjallisuuden historiallisen merkityksen.

Kirjallisuuden käsite oli vielä Snellmanin aikana omaamme laajempi. Snellmanin tapa  
määrittellä kansalliskirjallisuutta vastaa itse asiassa varhaisempaa eurooppalaista perinnettä  
käsittää kirjallisuus laajasti kirjallisena traditiona.<sup>849</sup> Tätä puolta ei juuri ole otettu esille  
Snellmanin kirjallisuuskäsitystä arvioivissa teoksissa. Karkaman konteksti *Snellmanin  
kirjallisuuspolitiikka* -teoksessa on lähes yksinomaan Hegel ja nuorhegeliläisyys.<sup>850</sup> Hän ei  
toisaalta liitä Snellmanin kirjallisuuskäsityksiä myöskään Turun Akatemian viimeisen suku-  
polven näkemyksiin. Mielestäni yhteys on kuitenkin ilmeinen.<sup>851</sup> Se, että Snellman seurasi  
kannanotoissaan Hegelin estetiikan teoriaa ja tutustui Saksassa ollessaan nuorhegeliläisten  
lehtitoimintaan, ei poista sitä seikkaa, että hänen kirjallisuusohjelmansa päälinjat ovat yhte-  
neväiset etenkin J. J. Tengströmin aiempien linjausten kanssa. Myöskään Sulkunen ei Suo-  
malaisen Kirjallisuuden Seuran historiassa juuri kontekstoi seuran perustamista tai sen pii-  
rissä esitettyjä kirjallisuuskäsityksiä aikakauden laajempiin kansainvälisiin keskusteluihin.  
Kirjallisuuden ja kansallisuuden teemojen yhteenliittyminen tai kirjallisuuden ja kulttuurin  
käsitteiden päällekkäisyys eivät kuitenkaan ole suomalainen tai saksalainen erikoisuus vaan  
osa laajempaa eurooppalaista kirjallisuushistoriaa. Myös esimerkiksi Ranskassa kansallisen  
kirjallisuuden teema nousi keskusteluun 1800-luvun alkupuolella, kun yleisempien kirjal-  
lisuushistorioiden sijaan ryhdyttiin painottamaan nimenomaan ranskalaisen kirjallisuuden  
historiaa.<sup>852</sup>

Snellmaninkin ajoittain esiin nostama Madame de Staël viittasi kirjallisuudella vuonna  
1800 julkaistussa teoksessaan kaikkeen, ”missä ajatusta harjoitetaan kirjoittamalla”. Luon-  
nontieteellisiä tekstejä de Staël ei tosin laskenut kirjallisuuden piiriin.<sup>853</sup> Saksassa Friedrich  
Schlegel määritteli kirjallisuuden niin ikään laajasti, sisällyttäen siihen kaikki ne taiteet ja  
tieteet, joiden tarkastelukohteena on ihminen.<sup>854</sup> Snellman määritteli kansallisuuskirjali-  
suuden alaa useassa yhteydessä, esimerkiksi vuonna 1844 *Saimassa* laskemalla siihen kaiken,  
”mikä ilmaisee kansakunnalle ominaista henkistä kehitystä”. Määrittely on varsin lähellä de  
Staëlin tai Schlegelin määrittelyjä, etenkin kun myös Snellman jättää kansalliskirjallisuuden  
ulkopuolelle eksaktit tieteet. ”Mutta uskonnollinen tietoisuus, oikeuskäsitteet, käsitykset  
niin ihmiskunnan kuin kansakunnan omastakin historiasta, runoilijan tapa tuntea ja ajatel-  
la, kaikki tämä kehittyä eri kansakunnissa eri tavoin ja siksi kaikki niihin liittyvä kirjallisuus

849 Tunturi 2010, 11, 78, 81; Kelley 2002, 76–78; myös Sulkunen 2004, 27 ja Varpio 1990, 31.

850 Karkama tosin mainitsee, että Snellman alkoi ottaa etäisyyttä hegeliläisyyteen jo *Läran om staten*-teok-  
sessaan. Karkama 1989, 86. Tästä huolimatta hegeliläisyys ja etenkin nuorhegeliläisyys on Karkaman  
Snellman-tulkinnan keskeinen konteksti.

851 Ks. aiempi käsittely esimerkiksi luvussa 2.1.

852 Thoma 2006, 116–120 ja passim.

853 Sit. Ikonen 2010, 125. Ks. myös Thoma 2006, 107. Snellman oli Tübingenissä oleskellessaan tutus-  
tunut ainakin de Staëlin teokseen *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*  
(1818) ja teki siitä muistiinpanoja. Ks. *Lätt lecture i Tübingen*. SA II 1992, 540–541.

854 Kelley 2002, 169–170.

ilmaisee kansakunnan henkistä elämää.”<sup>855</sup> Snellmanin tapa määrittellä kansalliskirjallisuus laajasti, tekemättä selkeitä eroja eri kirjallisuuden lajien – tai tieteen ja taiteen – välille viittaa siihen, että Snellmanin *litteratur* itse asiassa kantaa vielä vanhaan *vitterhet*-sanaan liittyvää laajaa viittausalaa mukanaan.<sup>856</sup>

Vuonna 1846 Snellman täsmensi *Litteraturbladin* kirjallisuusliitteessä *Kallavesi*-julkaisussa, ettei kotimainen kirjallisuus tarkoita välttämättä sanaa kuin kansalliskirjallisuus. Snellman käsittelee kirjoituksessaan kansalliskirjallisuutta eräänä kansallisen itsetietoisuuden ilmentymänä: ”Kirjallisuudestaan kansakunta [sen sijaan] oppii tuntemaan omat ajatuksensa, oman erityisen tapansa käsittää asioiden olemus. Se oppii ymmärtämään omia tapojaan, omia instituutioitaan, koko omaa olemassaoloaan, historiaansa.”<sup>857</sup> Nykykielellä sanottuna: kirjallisuus on keskeinen kansallisen identiteetin rakentamisen väline.<sup>858</sup> Snellmanille kirjallisuuden keskeinen tehtävä oli ilmentää aikakautta, sen ilmiöitä ja yleistä luonnetta tai henkeä. Kirjallisuus oli siis aikansa laajemman kulttuurin ilmaus.

Porthan oli vuonna 1803 ilmestyneessä kirjoituksessaan nostanut tieteellisen kirjallisuuden muita tärkeämmäksi kirjallisuuden lajiksi. Romaanit ja kertomukset eivät hänen määrittelyssään olleet varsinaista kirjallisuutta. *Mnemosynen* 1810-luvun kirjoituksissa kirjallisuuteen sen sijaan sisällytettiin lähes kaikki painettu. Niin J. J. Tengströmillä kuin esimerkiksi Linsénillä ja Arwidssonilla kirjallisuus kytkeytyi vahvasti kansallisuuteen ja sen kehitykseen.<sup>859</sup> Sulkusen mukaan Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran määrittelemä tehtäväkenttä oli kolminainen ja koski Suomesta löytyvän kirjallisuuden kokoamista, suomenkielisten laulujen ja tarinoiden kokoamista ja julkaisemista sekä kirjallisuuden suomentamista. Kirjallisuuden kokoamisessa oli kyse laajasta aihepiiristä: ”– koskevia Suomen entisaikoihin, runokeinoon, muinaisuskoon, maanoppiin, статистиikkaan, kielen harjoittamiseen ja muihin semmoisiin –”.<sup>860</sup> Kirjallisuuden kenttä oli siis varsin laaja. Tämä laaja kirjallisuuskäsitys näkyi myös Fredrik Polénin laatimassa ensimmäisessä suomenkielissä kirjallisuushistoriallisessa tutkimuksessa (1858). Hänen mukaansa kirjallisuus oli ”kansan valveille herättänyt – – omatunto”.<sup>861</sup>

Kirjallisuusarviot ja -esittelyt olivat 1840-luvulta 1860-luvulle saakka keskeinen osa Snellmanin lehtitoimintaa. Kysymys kirjallisuuden sisällöstä ja sen arvioimisen kriteereistä

855 Men det religiösa medvetandet, rättsbegreppen, uppfattningen af så väl mensklighetens som nationens egen historia, skaldens sätt att tänka och känna, allt detta utvecklar sig olika hos olika nationer, och i den hithörande litteraturen uttalar sig derföre nationens andliga lif. ”Det enda nödvändiga icke blott för den inhemska litteraturen.” (*Saima* 24/1844) SA IV 1994, 213 (KT 6 2002, 348–349).

856 Useimmiten hän käytti kirjallisuuteen viitatessaan sanaa *litteratur*. Vuonna 1844 hän käytti kirja-arviossaan myös sanaa *vitterhet*. Suomennoksessa termi on käännetty kaunokirjallisuudeksi. ”De arbetande klassens historia.” (*Saima* 2/1844) SA IV 1994, 16 (KT 6 2002, 44).

857 ”Inhensk litteratur.” (*Kallavesi* 1/1846) SA V 1995, 240 (KT 9 2002, 189). I sin litteratur [deremot] lär en nation att känna sina egna tankar, sitt egendomliga sätt att uppfatta tingens väsende, lär sig förstå sin sed, sina institutioner, hela sin tillvaro, sin historie.

858 Kyse ei ole Snellmanilla kuitenkaan yksisuuntaisesta prosessista, sillä kansalliskirjallisuuden luominen puolestaan edellyttää jo jonkin asteista kansallista tietoisuutta. Ks. Esim. Snellmanin kirje M. A. Castrénille 1.10.1844. SA IV 1994, 617 (KT 7 2002, 113).

859 Lehtinen 1999, 197–198, 201.

860 Sit. Sulkunen 2004, 27.

861 Sit. Varpio 1999, esipuhe Suomen kirjallisuushistorian I osaan.

oli sanomalehdistössä esillä jo 1830-luvulta lähtien.<sup>862</sup> Snellman ei ollut omine arvioineen mitenkään hegemonisessa asemassa suhteessa muihin kirjallisuuskriitikoihin. Vuonna 1848 ilmestyi *Litteraturblad*-lehdessä Snellmanin kirjoitus, joka otsikkonsa mukaan käsittelee Theodor Mundtin kirjallisuushistoriaa, mutta laajenee monipolvisiksi esseeksi historiallisesta kehityksestä, valistusajattelusta ja Ranskan vallankumouksesta. Snellman aloittaa kirjoituksensa toteamalla kirjallisuushistorian olevan kulttuurin historiaa. Se yhdistää poliittisen historian sekä tietämyksen ja tapojen historian yhtenäiseksi esitykseksi ”ihmisen kulttuurin edistymisestä”. Snellman käyttää tässä yhteydessä myös ilmausta *kulturbistoria*.<sup>863</sup> Kirjallisuuden historia ja kulttuurihistoria nivoutuvat kirjoituksessa yhteen.

Samana vuonna (1848) ilmestyi Snellmanin laaja kirjoitus ”Modern fransk litteratur” *Litteraturbladissa*. Kirjoituksen alussa Snellman totesi omana mielipiteenään, että Suomessa tunnetaan Ranskan kirjallisuutta valitettavan vähän. Muutenkin maan kirjallinen sivistys on turhan yksipuolista ja keskittyy lähes yksinomaan saksalaiseen kirjallisuuteen.<sup>864</sup> Kirjoituksessa Snellman toteaa kansalliskirjallisuuden aina heijastelevan kunkin ajan laajempaa yhteiskunnallista historiaa. Jos kirjallinen sivistys on rajoittunut pienen yhteiskuntaluokan omaisuudeksi, on myös kirjallisuus rajoittunutta. Snellman jatkaa: ” – pelkkä oppineisuus ja jonkinmoinen kastien muodostuminen eivät itse asiassa voi sisällyttää piiriinsä kansallishengen toimintaa eivätkä siis myöskään tuottaa kansalliskirjallisuutta.”<sup>865</sup> Toteamus on keskeinen Snellmanin kansalliskirjallisuuden käsitteen ymmärtämiseksi; kansalliskirjallisuuden syntyminen edellyttää kansakunnan sivistyksen laajempaa jakaantumista, ei sen keskittymistä tiettyihin oppineisuuden linnakkeisiin. Kansalliskirjallisuutta eivät voi luoda vain yläluokan edustajat.

Kansanrunous oli 1800-luvun kirjalliselle eliitille osoitus kansan omaehtoisesta kyvyistä luoda kulttuuria. Suomessa kansan kielen ja runouden ymmärtäminen mahdollisti sivistyneistölle osallisuuden siihen kansallisuuteen, josta kieliero ja ruotsalaisen sivistyksen omaksuminen oli sen erottanut.<sup>866</sup> Myös Snellman osoitti kiinnostusta kansanrunouden keräämistä kohtaan ja julkaisi Lönnrotin ja muiden matkakuvauksia näiden tutkimus- ja runonkeruumatkoilta. Karkama pitää Snellmanin suhtautumista kansanrunouteen kirjallisuuden muotona kuitenkin varauksellisena, jopa kielteisenä. Hänen mukaansa Snellmanin hegeliläisessä ajattelutavassa kansanrunous oli ilmaus tiedostamattomasta ja naiivista kehitysvaiheesta ja sinänsä vain kuoleva jäännös, jota oli turha yrittää herättää henkiin. Karkama tuo esille, kuinka Snellman eroaa Lönnrotin kansanrunouskäsitteestä. Siinä missä Lönnrotille kansanrunous oli oppineiden runoutta alkuperäisempää ja ensisijaisempaa, tulkitsi Snellman runouttakin sivistyskehityksen kautta eikä voinut allekirjoittaa ystävänsä näke-

862 Hatavara 2007, 47–56.

863 Snellman ei näe Mundtin teosta kaikin osin onnistuneena, hän olisi toivonut enemmän käsitteitä eri kansakuntien kirjallisuuksien välisistä yhteyksistä ja vuorovaikutuksesta, SA VI 1996, 98–99, 105 (KT 10 2002, 399–400, 408).

864 SA VI 1996, 203 (KT 11 2003, 67). Saman hän oli todennut jo aiemmin, ks. ”Utländsk litteratur.” (*Kallavesi* 1/1846) SA V 1995, 245 (KT 9 2002, 195).

865 SA VI 1996, 204 (KT 11 2003, 68).

866 Ks. aiempi käsittely luvussa 3.1. Myös Sulkunen 2004, 26.

mystä.<sup>867</sup> Asetelma ei tosin ole aivan näin vastakkainen, jos otetaan huomioon, ettei Lönnotkaan suinkaan kannattanut paluuta menneisyyteen ja vanhaan kansanrunouteen vaan pyrki tämän kautta luomaan suomen kielelle ja Suomelle tulevaisuutta.<sup>868</sup>

Snellmanin kansallisuuskäsite sisältää luonnonmukaisuuden, tosin kulttuurisille tekijöille alisteisena. Vaikka kansallisuuden kehittyminen oli Snellmanille sivistysprosessi, löytyy myös häneltä viitteitä siitä, että vääränlainen sivistyminen voi olla myös haitallista ja että todellisempi kansallisuus on tällöin löydettävissä juuri tavallisen kansan parista.<sup>869</sup> Vuonna 1848 (*Modern fransk litteratur*) Snellman listasi kansanrunouden ominaisuuksiksi turmelumattoman tunteen, vilpittömyyden ja naiiviuden. Samassa yhteydessä hän totesi kansanrunon olevan ”lähempänä ihannetta kuin mikään eksklusiivinen sivistys”.<sup>870</sup>

Arvioidessaan ystävänsä Runebergin teosta *Kung Fjalar* vuonna 1844 Snellman käsittelee kysymystä runoilijasta oman kansakuntansa tulkkina. Snellman aloitti arvionsa hiukan kaarrellen, selittäen, miten eppinen, kertova runoilija kykenee syvällisesti kuvaamaan vain oman kansakuntansa henkistä sisältöä, sitä mikä ”ilmenee kansan elämän ja pyrkimysten koko aistillisessa rehevyudessa”. Oikeastaan eppisen runoilijan tulisi olla *mannen ur folket*. Snellman lisää, että hänen mielestään myös draamarunoilijalle oman kansallisuuden vaikutus on välttämätön. Runebergin tapauksessa tämä on erityisen tärkeää, sillä tämän runoilla ”on aivan erityinen merkitys tietoisuudellemme Suomen nykyisestä kulttuurista”. Tämän vuoksi Snellman olikin pettynyt siihen, että joutuu etsimään Runebergin teoksesta turhaan ilmausta suomalaisesta kansallisuudesta. Modernissa taideronoudessa, jota Runebergin idyllinen runous on, ”kansanelämän idealisointi johtaa [kuitenkin] helposti kansallisuuden ulkopuolelle”. Tällöin siitä puuttuu aitous ja on vaarana, että se hekumoi ”tyhjällä ja mauttomalla”. Runebergin *Hanna* ja Goethen *Hermann und Dorothea* olivat esimerkkejä teoksista, joiden aiheet ovat etäänntyneet kansasta, ”sillä sivistynyt keskiluokka, jonka elämää ne kuvaavat, on jo loitonnut alkuperäisestä kansanelämästä”.<sup>871</sup>

Vuonna 1848 Snellman totesi *Litteraturbladissa*, että kirjallisuus on kaikkialla kiinnittänyt huomiota kansanelämään. Etenkin Englannissa ja Ranskassa näkyi myös kansan riveistä lähtenyt runous:

Kansanrunous on kansalliskirjallisuuden varhaisin ilmentymä. Olisivatko sen ihanat sävellet todellakin mykistyneet iäksi? Olisiko sivistys tuonut mukanaan sellaisen kirouksen, että

867 Karkama 1989, 133–137. Snellman käsittelee näkemuseroan Lönnottiin *Litteraturblad*in numerossa 6/1847. SA V 1995, 541; KT 10 2002, 152. Kirjoituksessa Snellman toteaa, ettei läheisyys luontoon ole se mittapuu, jolla taidetta tulisi arvioida. Snellmanin näkemys taideronouden ensisijaisuudesta kansanrunouteen nähden noudattaa Hegelin estetiikan luentojen johdannossa esittämää ajatusta taidekauneuden luonnonkauneutta korkeammasta tasosta. Hegel 2009 (1835–1838), 396–397.

868 Lönnotin runouskäsitystä tutkiva Juhana Saarelainen on esittänyt huomion toistaiseksi julkaisemattomassa artikkelikäsitelmässä ”Lönnot, utopia ja nostalgia. Historiallisuus ja kansanrunouden kirjallistaminen 1800-luvulla”.

869 Ks. käsittely alaluvussa 3.1.

870 SA VI 1996, 209 (KT 11 2003, 72–73).

871 ”Kung Fjalar af Runeberg.” (*Litteraturblad till Saima* 31.X.1844) SA IV 1994, 364–365 (KT 7 2002, 179–181. Johan Wreden mukaan Kung Fjalarin perusteema, viikinkikuningas Fjalarin konflikti jumalia vastaan, oli eräänlainen sekoitus antiikin draamaa, goottilaista historianesitystä ja romanttista idealistista opetusrunoa. Snellman tulkitsevi Fjalarin teeman hegeliläisittäin perheen ja valtion välisenä

ne rinnat, joissa kansanrunouden ylevät ajatukset, kepeät kuvitelmat, lämpimät tunteet ja jalot pyrkimykset ovat aikoinaan asuneet, jäisivät nyt ikuisiksi ajoiksi vaille kykyä tuollaiseen ylevyyteen, että ne huulet, jotka ovat laulaneet noita säveliä, pysyisivät nyt ainaisesti suljettuina.<sup>872</sup>

Snellman jatkaa, että kansanrunous tuskin enää nousee sen naiivissa, itsetiedottomassa asussa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sen aikakauden päättymistä. ”Inhimillisen kulttuurin uusi aikakausi on jo aikaisemminkin osoittautunut kansanrunouden uudeksi aikakaudeksi”, toteaa Snellman kirjoituksessaan. Myöhemmin hän kirjoittaa myös: ”Jokainen sivistyksen uusi vaihe saa – – vaikutteita kansojen yleisestä hengestä.” Vaikutussuhde ei kulje ainoastaan yhteiskunnan ylemmistä kerroksista alaspäin, sillä ”kansan tietoisuuden kohoaminen kohottaa myös äkillisesti kansalliskirjallisuutta ja valaa uutta raikasta henkeä kaikkiin korkeamman sivistyksen tuotteisiin”.<sup>873</sup>

Karkama esittää Snellmanin kirjallisuuskäsityksen heijastelleen hegeliläistä ajatusmaailmaa: draama – ja kreikkalaisen esikuvan mukaisesti erityisesti tragedia – oli tässä arvoasteikossa korkeimmalla, romaani soveltui proosallisen aikakauden esittämiseen, mutta lyriikalle hän ei antanut suurta arvoa.<sup>874</sup> Tähän hierarkkiseen asetelmaan nähden Snellman kirjoitti lehtiurallaan varsin vähän draamasta, kuten Karkamakin toteaa,<sup>875</sup> etenkin kun vertaa tätä siihen, miten paljon enemmän hänellä oli sanottavaa romaanista – Snellmanhan kirjoitti romaaneja myös itse 1840-luvun alussa. Karkaman tulkinnassa korostuu saksalaisen kirjallisuuden ja kulttuuripiirin merkitys Snellmanin kirjallisuuskäsityksille.<sup>876</sup> Snellman itse kuitenkin totesi vuonna 1848 (*Modern fransk litteratur*) Ranskan olevan kirjallisuuden alalla kiistaton kärkimaa, joka on jo pitkään näyttänyt muille kehityksen tietä. Tämän ”ylivoimaisen vaikutuksen” hän toteaa polveutuvan jo ritairunouden ajoilta. Päästyään kyseisessä kirjoituksessa lempi aiheeseensa valistusaikaan Snellman toteaa, että ranskalaisessa valistuskirjallisuudessa on toki vastenmielinen (kevytmielinen) pintansa, mutta se on nimenomaan pintaa, jonka perusteella ei tule arvostella koko suuntausta. Niinpä esimerkiksi Voltaire on sekä turhamainen ja itsekäs että terävä-älyinen ja sukkelasanainen, osa kirjailijoista ainoas-

konfliktina mutta Runeberg itse kielsi tämän tulkinnan. Karkama on todennut, että Snellman halusi omalla tulkinnallaan selittää pois teoksen romanttisen pohjavireen. Wrede 2005, 271–274; Karkama 1989, 147–155.

872 Folksången är nationallitteraturens första uppenbarelse. Skulle väl dess sköna toner evigt hafva förstumrats? Skulle bildningen medfört den förbannelse, att de bröst, i hvilka folksångens höga tankar, ältta fantasier, varma känslor och ädla håg en gång egt sitt hem, nu skulle evigt blifva oförmögna till en sådan lyftning, att de läppar, som sjungit dessa toner, nu skulle vara för all tid tillslutna? ”Finsk litteratur.” (*Litteraturblad* 3/1848) SA VI 1996, 178–179 (KT 11 2003, 21).

873 Tästä esimerkkinä Snellman mainitsee tšekkiläisen ja illyrialaisen kirjallisuuden. SA VI 1996, 178–179 (KT 11 2003, 21).

874 Karkama 1989, 120. Toisaalta Karkama itse osoittaa myöhemmin, ettei Snellmanin suhtautuminen lyriikkaan ollut suinkaan yksiselitteisen negatiivinen, ks. Karkama 1989, 125–131. Snellman draaman korkeimmasta arvosta, ks. esim. SA IV 1994, 184 (KT 6 2002, 287).

875 Karkama 1989, 133. Karkama perustelee tätä osittain sillä, että draamaa tehtiin Snellmanin ajan Suomessa varsin vähän.

876 Ks. esim. Karkama 1989, 188–189.

taan kevytmielisiä mutta esimerkiksi Diderot ja d’Alembert ”yksinkertaisesti terävä-älyisiä, oppineita, lahjakkaita kirjailijoita, joilla oli eriasteisesti vapaamieliset uskonnolliset mielipiteet, teoreettisesti totuuteen pyrkiviä, luonteeltaan ja elintavoiltaan moitteettomia”.<sup>877</sup> Napoleonin valtakaudella poliittinen ilmapiiri vaikutti kirjallisuuden tilaan. Napoleon inhosi ideologeja, toteaa Snellman, ja jatkaa: ”[M]utta missä ajattelijat vaikenivat, siellä vaikenivat myös runoilijat”. Napoleonin ajan Ranska ei juuri tuottanutkaan kirjallisuutta. Poikkeuksina Snellman mainitsee madame de Staëlin, Chateaubriandin ja Benjamin Constantin.<sup>878</sup>

Italian kirjallisuutta Snellman ei käsitellyt eikä luultavasti tuntenut yhtä laajasti, mutta Danten *Divina commedian* ruotsinnoksen ilmestymisen kynnyksellä hän mainosti teosta *Litteraturbladissa* (6/1855). Snellman esitteli Danten lukijoilleen Italian kirjallisuuden isänä ja yhtenä ensimmäisenä suurena henkenä koko eurooppalaisessa kirjallisuudessa: ”[K]irjallisuudenhistorialla ei ole osoittaa mitään, mitä siihen voisi verrata.” Snellman esittää kirjoituksessa (ainakin omien sanojensa mukaan) oman luonnehdintansa teoksesta, joka pakenee kaikkia luokitteluja; se on allegoria, joka Dantelle oli tosi. Hartaana kristittyinä – Snellman tosin epäilee, ettei Dante ole voinut uskoa aikansa katoliseen kirkkoon, koska kirkonmiehille ei teoksessa ole juuri pääsyä taivaaseen – hän muovasi mielikuvituksellaan sellaisen maailman, joka hämmästytti ja kauhistutti häntä itseäänkin. Inhimillinen mielikuvitus ei ole pystynyt luomaan mitään samankaltaista.<sup>879</sup> Snellmanin sinänsä melko lyhyestä kirjoituksesta paistaa vilpiton ihailu Danten saavutusta kohtaan.

Snellmanin kriittinen suhtautuminen sivistyneistön ruotsalaispainotteiseen kirjallisuudentuntemukseen – tai hänen kannanottonsa 1850-luvun skandinavismikeskustelussa – ei tarkoita, että hän olisi ollut ruotsalaisvastainen. Hän tunnusti auliisti ruotsalaisten suomalaisita korkeamman sivistystason ja sen merkityksen myös Suomen kehtiykselle.<sup>880</sup> Huoli liiasta ruotsalaismielisyydestä liittyi nimenomaan kysymykseen suomalaisen kirjallisuuden synnyttämisestä ja kansallisen identiteetin rakentamisesta. Tosiasiassa Snellman itsekin tunsi juuri ruotsalaisen kirjallisen kentän parhaiten – itse asiassa luultavasti monia muita paremmin, sillä hän oli Tukholman toimittaja-aikoinaan liikkunut paikallisissa kirjallisissa piireissä. Ruotsalaiset painotuotteet myivät hyvin Suomessa ja ne olivat kattavasti edustettuina kaikissa keskeisissä kirjakaupoissa. Tätä yhteyttä ei muutaman vuosikymmenen valtiollinen ero Ruotsista katkaissut.<sup>881</sup> Snellman oli sitä mieltä, että yhteys oli kuitenkin heikennyt. Vuonna 1848 hän valitteli lehdessään, miten Ruotsin kirjallisuuden tuotteita tehdään huonosti tunnetuksi Suomessa, ja miten ”kirjalliset yhteydet Ruotsiin ja samalla myös muuhun sivistyneeseen Eurooppaan ovat katkenneet päivä päivältä pahemmin”. Esimerkkinä Ruotsin vaikutuksesta suomalaisiin kirjailijoihin Snellman nostaa vuoden 1809 jälkeisen Arwidssonin, Linsénin, Sjöströmin ja Ehrströmin kirjallisen toiminnan. Tuolloin Suomessa näkyi tuulahdus Ruotsin romanttisen koulukunnan hengestä sekä saksalaisesta kirjallisuudesta. Tuon ajan jälkeen oli vaivuttu ”sivistyksen horrostilaan”.<sup>882</sup> Snellman tuo tämän vai-

877 SA VI 1996, 221 (KT 11 2003, 88–89).

878 SA VI 1996, 222 (KT 11 2003, 90).

879 “Dante’s Comedia divina.” (*Litteraturblad* 6/1855) SA VII 1996, 122–124 (KT 12 2003, 447–450).

880 Ks. Esim. ”Om en svensk synpunkt för bedömande af de nationella sträfvande i Finland.” (*Morgonbladet* n:o 221, 23.9.1880) SA XII 1998, 646 (KT 24 2005, 436–437).

881 Hakapää 2008, 146–147.

882 ”Svensk litteratur.” (*Litteraturblad* 13/1848) SA VI 1996, 71 (KT 10 2002, 348).

kutussuhteen esille ainoastaan positiivisessa valossa. Huoli yhä harvalukuisimmista säikeistä eurooppalaiseen kirjalliseen sivistykseen on mielenkiintoinen, sillä 1840-luvulla Suomessa kuitenkin tuotettiin julkaisuja huomattavasti enemmän kuin Arwidssonin ja kumppaneiden kirjallisen aktiivisuuden aikana. Snellman mitä ilmeisimmin pelkäsi Suomen olevan vaarassa käpertyä sisäänpäin – ehkä myös keskittyvän liiaksi ainoastaan kansanrunouden tutkimiseen ja keräämiseen – ja unohtavan, että se oli, sen oli oltava osa läntistä Eurooppaa.

### *”Totuus ei turmele” – tieteiden kansallisuus ja kulttuurisuus*

Jos kirjallisuus auttoi kansakuntaa näkemään oman olemuksensa ja oli toisaalta myös sen kehittymisen edellytys, mikä oli tieteen ja uskonnon merkitys kansojen historian ja kulttuurin kehityksessä? Snellmanilla oli vankat mielipiteet myös tieteen ja kansallisuuden yhteydestä eikä hänelle tuottanut vaikeuksia ajautua kiistoihin näissäkin kysymyksissä. 1840-luvulla vastavoiman Snellmanille tarjosi mielihyvin jälleen Nervander, jonka kanssa Snellman kiisteli vuonna 1846 lehtien palstoilla yliopiston roolista.<sup>883</sup> Menemättä väittelyn yksityiskohtiin voi todeta, että polemiikissa oli kyse näkemuseroista koskien paitsi yliopiston professorien rekrytointipolitiikkaa myös yliopiston ja ylipäätään tieteen tehtävää. Tiivistetysti sanottuna: Nervanderille tiede oli universaalia, kun taas Snellman painotti tieteen kansallista merkitystä, sen kytkeytymistä kansakunnan laajempaan kulttuuriin.<sup>884</sup> Vaikka tiede oli Snellmanin mukaan kosmopoliittista, vaikutti se vasta sovellettuna kansakunnan kehitykseen. Tieteelliset julkaisut olivatkin Snellmanin määrittelemänä osa kansalliskirjallisuutta.<sup>885</sup>

Professorikaudellaan Snellman luennoi filosofian historiasta otsikolla ”Oikeusfilosofian historia”. Aloittaessaan luentosarjansa kevätlukukaudella 1859 hän totesi muistiinpanojensa mukaan filosofian, kuten muidenkin tieteenalojen historian, olevan yhteydessä yleiseen kulttuurihistoriaan – se on ilmausta oman aikansa kulttuurista.<sup>886</sup> Hän ei (tässäkin yhteydessä) selkeästi määrittele, mitä tarkoittaa termillä *kultur*.<sup>887</sup> Asiyhteyden perusteella voi kuitenkin esittää, ettei Snellman viittaa tässä ainoastaan, tai edes ensisijaisesti, kirjallisuuteen tai uskontoon, jotka 1800-luvulla usein luettiin termin alle kuuluviksi vaan että hän viittaa yleisemmin vallitseviin historiallisiin ajattelutapoihin. Tulkintaa puoltaa muun muassa Snellmanin seuraavana vuonna (1860) laatimat kirjoitukset samasta teemasta, tieteen yhteydestä aikaansa, *Litteraturbladin* useammassakin kirjoituksessa.<sup>888</sup>

Kirjoituksissa Snellman toistaa ihmiskäsityksensä lähtökohdan, yksilön riippuvuuden niistä tavoista, laeista ja ylipäänsä yhteiskuntajärjestyksestä, jonka alainen tämä on. Tämä riippuvaisuus koskee myös yksilön omaksumaa kieltä ja sen käsitteistöä. Tieteen yhteydestä kansallisuuteen Snellman ottaa esimerkiksi filosofian ja historian, sillä ne ”ovat läheisimmin

883 Kiistasta, ks. Autio & Selén 1995, 728–729.

884 Nervanderin omaa alaa oli fysiikka, joka myös Snellmanin mukaan edusti puhtaan universaalia tiedettä.

885 Karkama 1989, 103.

886 Föreläsningar i rättsfilosofins historia. Vårterminen 1859. SA IX 1997, 458–459.

887 Ko. luentomuistiinpanot ovat varsin niukat.

888 Ks. erityisesti kirjoitukset ”Allmänt mensklig och nationel bildning.” (*Litteraturblad* 1/1860) ja ”Hvad en nations språk har att göra med den allmänt mensklige bildningen.” (*Litteraturblad* 2/1860).

yhteydessä kansallisuuteen” ja vaikuttavat suoraan tietyn kansakunnan keskuudessa vallitseviin käsityksiin oikeasta. Historian kautta kansakunta oppii tuntemaan itsensä, oikeutuksen olemassaoloonsa ja suhteensa ihmiskunnan historiaan. Filosofian osalta kysymys ei ole näin yksinkertainen ja Snellman toteaaakin viittaavansa kirjoituksessaan ainoastaan käytännölliseen filosofiaan, jonka tehtävänä on lyhyesti sanottuna selvittää, mikä on oikein. Tiede on mahdotonta ilman sanojen täsmällisiä merkityksiä, toteaa Snellman. Tieteen tekniset termit periytyvät valtaosin vanhoista kielistä, erityisesti latinasta, mutta tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että käsitteet säilyisivät muuttumattomina. Luonnontieteissä on mahdollista pitäytyä yksinkertaisissa muuttumattomissa käsitteissä, koska niissä tutkitaan havaittavissa olevia ilmiöitä. Filosofiasa ja historiassa on toisin, sillä niiden tarkastelukohteena on hengen maailma, ”ei näkyvä”. Näissä tieteissä tarvitaan tarkempia käsitteitä – ja ne ovat sidoksissa kansalliseen tietämykseen.<sup>889</sup>

Jo vuonna 1840 Snellman oli kirjoittanut *Spanska Flugan* -lehdessä tiedemiehistä maansa edustajina. Nämä(kin) kuuluvat tiettyyn kansaan ja ovat omaksuneet sivistyksensä tiettyllä kielellä. Tämän sivistyksen Snellman toteaa olevan ilmausta kyseessä olevan kansan kulttuurin tilasta (*cultur-tillstånd*).<sup>890</sup> 1840-luvun alussa, vuonna 1841 Snellman pohti *Freja*-lehden kirjoituksessa Saksan tilannetta, pitäen toiveita yhtenäisestä saksalaisesta isänmaasta tai kansallishengestä melko epärealistisina. Taiteet, teollisuus ja tieteet kukoistavat hänen mukaansa Preussissa, Itävallassa sen sijaan keskitytään ainoastaan aineellisen hyvinvoinnin rakentamiseen, sillä keisari ”ei tarvitse oppineita, vaan ainoastaan hyviä alamaisia”. Kansalla ei tosin Preussissakaan ole kiinnostusta yleisiä asioita kohtaan, koska voimassa on yksinvaltainen monarkistinen hallitusmuoto. Edes kirjallisesti sivistyneen nuoren polven (opiskelijoiden) isänmaallisesta toiminnasta ei näy enää jälkiä. Ainoastaan tieteen ja taiteen saralla voidaan puhua saksalaisuudesta yleisesti. Tällä alueella ilmenee tietoisuutta kansallisuudesta. Ulkomaalaisille juuri Saksan tiede edustaa saksalaista kansakuntaa.<sup>891</sup> Saksalaisuus on siis yhtä kuin saksalainen kulttuuri tieteenä ja taiteena. Kirjoituksessa Snellman toteaa filosofian ja ylipäättään spekulatiivisten tieteiden ilmaisevan kansan sivistystä ja pyrkimyksiä. Näin ainakin tulisi olla. Tieteen kehitys onkin ”sen toteuttamista yhteiskunnassa, valtion ja kirkon instituutioissa”. Snellman jatkaa: ”Näin ei voi kuitenkaan tapahtua ilman että tiede

889 ”Hvad en nations språk har att göra med den allmänt menskliga bildningen.” (*Litteraturblad* 2/1860) SA IX 1997, 250–255 (KT 16 2004, 385–391). Snellman perustelee kirjoituksessa kansakunnan kielellistä yhtenäisyyttä toteamalla, että ”tieteen ja yleisen tietämyksen vuorovaikutus on saman kansan keskuudessa mahdotonta, ellei niillä ole yhteistä kieltä”. Tällä Snellman viittaa luonnollisesti siihen seikkaan, ettei suomenkielinen valtaväestö voinut periaatteessakaan ymmärtää, mistä ruotsinkielisessä tieteessä oli kyse.

890 SA II 1992, 10 (KT 2 2000, 304).

891 Kyseisessä kirjoituksessa Snellman käyttää varsin runsaasti termiä *kultur*, osittain muodossa ”yleinen kulttuuri” tai ”eurooppalainen kulttuuri” mutta myös ilmauksena ”kansanheimon kulttuuri”. ”En blick uppå Tysklands närvarande politiska och religiösa sträfanden.” (*Freja* 92–93, 96/1841) SA II 1992, 396–399 (KT 3 2001, 374–378). Saman arvion Snellman teki Saksan matkakuvauksessaan, ks. esim. SA III 1996, 21–22 (KT 4 2001, 42–43).

tunkeutuu muun kansakunnan, kansan tietoisuuteen, sillä muutoin instituutiot, joita tämä tietoisuus ei pidä pystyssä, ovat tyhjiä muotoja.”<sup>892</sup>

Karkama on esittänyt Snellmanin seuranneen ajattelussaan varsin puhtaasti hegeliläistä historianfilosofiaa, jossa filosofia edustaa hengen korkeinta ilmenemismuotoa.<sup>893</sup> Onko asia kuitenkin näin yksiselitteinen? Eikö Snellmanin oma toiminta itse asiassa todistanut jotakin muuta? Snellman toki esitti, että tiede ja filosofia koeteltuna (kriittisenä) tietona edustavat korkeinta älyllistä sivistystä.<sup>894</sup> Hänellä oli epäilemättä vakavia tavoitteita akateemisen uran suhteen erityisesti 1830-luvun lopussa ja 1840-luvun alkupuolella. Näiden tavoitteiden raukeaminen oli selvästi takaisku eikä vuonna 1856 toteutunut professuuri korvannut tieteen tekemiseltä menetettyjä vuosia. Professuurin saatuaan Snellman totesikin olevansa jo liian vanha kyetäkseen luomaan mitään uutta, tehtäväkseen hän koki lähinnä uuden sukupolven kasvattamisen.<sup>895</sup>

Kysymyksen Snellmanin ajattelijanlaadusta ja hänen toiminnastaan voi kuitenkin asettaa useammasta näkökulmasta käsin. Teoreettisesti suuntautuneet tutkijat, kuten Tuija Pulkkinen, Vesa Oittinen ja myös Juha Manninen, ovat käsitelleet Snellmanin ajattelua ensisijaisesti filosofisena järjestelmänä ja suhteessa Hegelin järjestelmään. Mielestäni Snellman ei kuitenkaan ollut järjestelmänrakentaja. Osa tutkijoista onkin nostanut Snellmanin lehtimiestyön tai kansallisen toiminnan tämän eräänlaiseksi pääteokseksi.<sup>896</sup> Esimerkiksi Mikko Lahtinen, jolle Snellmanin toiminta avautuu keskeisesti kritiikin käsitteen kautta, on korostanut Snellmanin kriittistä asennetta paperinmakuiseen teoretisointiin. Lahtisen mukaan Snellman oli omimmillaan suuremmalle yleisölle suunnatussa lehtityössä, professuurikauden filosofisten luentojen jäädessä jokseenkin väkisin väännetyin oloisiksi.<sup>897</sup> Johtaviin saksalaisen romantiikan tutkijoihin kuuluva Manfred Frank on todennut varhaisromantiikalle olevan tyypillistä fragmentaarisuus sekä myös kaunokirjallisen ilmaisun hyväksikäyttäminen filosofisten ajatusten esittämisessä.<sup>898</sup> Snellmanin filosofiaa ja uraa voi luonnehtia samoilla piirteillä. Tämän toteaminen ei luonnollisesti tarkoita sitä, että yritän lukea häntä romantikkona.

Snellmanin lehtitoiminnan ei voi katsoa olevan varsinaisesti ristiriidassa hegeliläisyyden kanssa ja ylipäätään koko hänen kirjallinen toimintansa on mahdollista tulkita – kuten Karkama on tehnyt – hegeliläisyyden kautta. Hegeliläisyyden ei kuitenkaan tarvitse olla ainoa konteksti.<sup>899</sup> Jos tarkastellaan Snellmanin näkemyksiä tieteen tehtävästä yleisesti, on kantavana ajatuksena tieteen kriittisyyden ja kulttuurisuuden ohella tietentekijän yh-

892 SA II 1992, 399–400 (KT 3 2001, 378–380). Men detta kan ej ske, utan att vetenskapens nedtränger i den öfriga nationens, i folkets medvetande, emedan institutioner, hvilka icke af detta uppbäras, äro tomma former.

893 Karkama 1989, 102. Filosofian asemasta Hegelin hengen kehityksen teoriassa, ks. esim. Houlgate 2005 (1991), 242–244 ja passim. Myös esim. Kotkavirta 2009, 243–244.

894 Esim. SA IX 1997, 227 (KT 16 2004, 228).

895 Ks. Snellmanin oma kommentti luentosarjan Akateeminen opiskelu käsikirjoituksen alussa. SA VII 1996, 560 (KT 13 2003, 339).

896 Ojanen 2002a, 104. Myös Lahtinen 2006; Savolainen 2006.

897 Lahtinen 2006, 21–23 ja passim.

898 Frank 1995, 65.

899 ”Hegeliläisyys” sinänsä ei edes ole mikään vastaus, sillä myös tämä -ismi on tulkinnanvarainen asia.

teiskunnallinen (kansallinen) sitoutuneisuus. Tiedemies<sup>900</sup>, jolla ei ole mitään annettavaa edustamalleen yhteiskunnalle (ja joka ei ylipäättään tunnusta omaa sitoutumistaan tiettyyn yhteiskuntaan) ei varsinaisesti ole tiedemies, sillä tiedettä tehdään sen yleisemmän hyvän, ei henkilökohtaisen kunnian, vuoksi. Tämä Snellmanin ”tiedepolitiikan” kantavan ajatuksen voi tulkita hegeliläiseksi mutta se ei palaudu yksinomaan hegeliläisyyteen.<sup>901</sup> En myöskään löydä Snellmanin ajattelusta laajassa mittakaavassa sellaista hierarkkista suhtautumista uskonnon, taiteen ja filosofian sfääreihin, jonka Karkama on sisällyttänyt tulkintaansa. Hegelille filosofia oli korkein hengen kehityksen ilmentymä ja taiteen kultakausi oli jo takana.<sup>902</sup> Snellmanilta ei löydy tätä ajatusta.

Tieteen popularisointi, sen saattaminen laajemman yleisön tietoisuuteen laajemmalle yleisölle sopivassa muodossa, oli Snellmanin mukaan yksi tieteen tehtävistä. Jo vuonna 1840 Snellman kirjoitti *Spanska Flugan*-lehdessä yliopistonopettajan yhteiskunnallisesta tehtävästä. Tämän ei tule ainoastaan kasvattaa tulevaa virkamiehistöä vaan vaikuttaa myös laajemmin yhteiskunnassa, ”levittää omassa maassaan sitä, mikä muualla on havaittu hyväksi ja hyödylliseksi”.<sup>903</sup> Vuonna 1846 Snellman vertasi sivistystä puuhun, joka nuorena, vieraaseen maahan istutettuna vesana pysyy vaivoin hengissä, mutta joka lujittuu ja saa ravintoa sitä paremmin, mitä laajemmalle se juuriaan levittää. Tällä orgaanisella metaforalla Snellman perusteli näkemystään, että tieteen arvo kasvaa sen leviämisen myötä, se on tarkoitettu jaettavaksi ja levitettäväksi, ei pienen oppineen joukon sisäiseksi salaisuudeksi.<sup>904</sup> Tässä Snellmanin voi katsoa kannaneen fichteläistä tapaa käsittää tieto ja oppineisuus ominaisuuksina, jotka on tarkoitettu välitettäväksi myös muille.<sup>905</sup>

Vuonna 1847 Snellman valitteli *Litteraturbladissa* yliopiston ja muun yhteiskunnan (laajemman väestön) välisen ”henkisen vuorovaikutuksen” vähäisyyttä Suomessa. Tässä oltiin hänen mukaansa selvästi jäljessä ”sivistyneistä kansakunnista”.<sup>906</sup> Kirjoitus oli jo aiemmin esillä ollut arvio *Väktaren*-julkaisusta,<sup>907</sup> joka sisälsi muun muassa professori A. A. Laurellin kirjoituksen ”Pedagogiska aforismer”. Olen jo edellä käsitellyt Snellmanin kritiikkiä Laurellin historia- ja etenkin valistustulkintoja kohtaan. Snellman pitää julkaisua, ja etenkin Laurellin esitystä, ylipäättään huonona ulostulona; yliopisto voisi pyrkiä vaikuttamaan yhteiskunnalliseen keskusteluun – tässä tapauksessa uskontoa koskevaan keskusteluun – ra-

900 Snellman ei esitä sitä mahdollisuutta, että naiset voisivat tehdä tiedettä.

901 Olen edellä viitannut mm. siihen, miten Snellman käsittelee tietämisen ongelmaa hyvin samoista lähtökohdista kuin Fichte. Ks. luku 2.2.

902 Hegel 2009 (1835–1838), 402–404.

903 SA II 1992 10 (KT 2 2000, 304).

904 ”Utländsk litteratur.” (*Kallavesi* 5/1846) SA V 1995, 283 (KT 9 2002, 253). Snellman käyttää samanlaista vertausta myös esim. käsitellessään kansojen/heimojen yhteensulautumista: ”uuteen runkoon ympäntynä sivistys kehittyä aina nopeammin ja tuottaa jalompia hedelmiä”. Snellmanin kirje M. A. Castrénille 1.10.1844. SA IV 1995, 618 (KT 7 2002, 114). Tieteen avoimesta luonteesta ja sen soveltamisen tärkeydestä myös esim. kirjoituksissa ”Filosofisk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima* 21.3.1844) SA IV 1994, 134–135 (KT 6 2002, 196–198) sekä ”Tidningslitteraturen i Finland.” (*Saima* 25/1844) SA IV 1994, 221 (KT 6 2002, 371).

905 Ruotsissa Höijer edusti samaa kantaa. Runeby 1995, 22, 29.

906 ”Inhensk litteratur.” (*Litteraturblad* 12/1847) SA VI 1996, 22 (KT 10 2002, 279).

907 Ks. käsittely tämän alaluvun alussa. Ks. myös Rainer Knapaksen kommentaari SA-sarjassa, Knapas 1996, 841.

kentavasti mutta julkaisu ei ajanut tätä asiaa.<sup>908</sup> Snellmanin kriittiset kommentit Ruotsiin siirtyneistä tieteenharjoittajista liittyivät nimenomaan tieteen ja yhteiskunnan tai kansakunnan väliseen suhteeseen. Tieteentekijä, joka katsoo, ettei ole mitään velkaa isänmaalleen, voi vaihtaa kotimaata miten haluaa. Snellman tekee selväksi, että hänen mukaansa tämä on moraalitonta. Vuonna 1858 Snellman kritisoi jälleen ankarasti Ruotsiin siirtyneitä maanmiehiään, muiden muassa J. J. Nordströmiä, isänmaan asian hylkäämisestä. Asiasta käytiin kiistaa useamman henkilön voimin eri lehdissä, myös Ruotsissa.<sup>909</sup>

Entä mikä oli Snellmanin mukaan uskonnon kulttuurinen merkitys? Selvää on, että uskonto oli Snellmanille osa ”kansallista sivistystä” tai ”kulttuuria” – kuten se yleisestikin tuohon aikaan termin ”kulttuuri” alaan kuului. Selvää on myös, että kristinusko, ja etenkin protestanttinen usko, oli Snellmanille historiallisesti kehittynein uskonnollisen ajattelun muoto ja yksi valtion peruselementti.<sup>910</sup> Katolilaisuuteen Snellman suhtautui negatiivisesti, esimerkkejä tästä löytyy runsaasti. Saksan matkakertomuksen (1842) toteamus katolilaisuudesta on kuvaava. Saapuessaan Müncheniin Snellman totesi kaupungin olevan ”obskuranntismien ja sokean paavillisuuden inha pääpaikka Saksassa”.<sup>911</sup> Katolilaisuus edusti Snellmanille taantumuksellisuutta ja auktoriteettiuskoa, ja protestanttisuus oli yksiselitteisesti katolilaisuutta kehittyneempi kristinuskon muoto.

Tutkijoista etenkin Raimo Savolainen on korostanut uskonnollisen vakaumuksen merkitystä Snellmanin elämässä.<sup>912</sup> Yksityisessä elämässään Snellman eli kristityn tavoin. Tästä huolimatta hän oli myös oman uskontonsa kriitikko ja kannatti uskonvapautta. *Ideen der Persönlichkeit* oli tunnetusti Snellmanin kannanotto laajempaan eurooppalaiseen keskusteluun, jonka keskiössä oli Hegelin filosofian tulkinta ja D. F. Straussin tekemien kristinuskoa koskevien tulkintojen synnyttämä kiista.<sup>913</sup> Snellman jatkoi kiistan käsittelyä myös useissa *Freja*-lehden artikkeleissa vuoden 1841 aikana.<sup>914</sup> Debatin keskiössä olivat kysymykset sielun kuolemattomuudesta ja Jumalan persoonasta. Snellmanin kirkkoon kohdistuvassa kritiikissä oli kyse kirkon uudistustarpeesta ja tämän uudistuksen käytännön toteutuksesta. Ratkaisevaa ei hänen mukaansa ollut se, mitä teologit asiasta ajattelivat, vaan se, että kirkon jäsenet olivat tyytymättömiä nykytilaan. Uudistusten tarve lähti siis sisältä päin, kirkon jäsenten ymmärryksestä ja vakaumuksesta.<sup>915</sup> Tämä kriittinen asenne toistui myös myöhemmin Snellmanin kirjoituksissa. Vuonna 1847 hän totesi kirkon menettäneen keskeisen roolinsa kansan kasvattajana, kun se ei ole pystynyt niin sanotusti vastaamaan ajan

908 SA VI 1996, 22–25 (KT 10 2002, 279–283).

909 Kiistasta ks. esim. Savolainen 2006, 578–583.

910 Ks. esim. *Läran on staten*, SA III 1993, 314–315 (KT 5 2001, 52).

911 SA III 1993, 70 (KT 4 2001, 109).

912 Ks. Savolainen 2006, 408–415 ja passim.

913 Teoksen taustasta, kiistasta ja Snellmanin teoksen vastaanotosta, ks. esim. Juha Mannisen SA-kommentaari, Manninen 1992a, 672–689 sekä Manninen 1987, 134–153; myös Alavuotunki 1986.

914 Ks. Jouni Alavuotungin kommentaarit 16–28, 30, 32–33, 35–36 SA II 1992.

915 ”En blick uppå Tysklands närvarande politiska och religiösa sträfvanden.” (*Freja* 96/1841) SA II 1992, 401–402; KT 3 2001, 381–382.

haasteisiin ja ”avarat sivistyksen kanavat virtaavat kirkon ja koulujen muurien sivuitse”.<sup>916</sup> Yksi näistä kanavista oli Snellmanin mukaan vapaa lehdistö.

Erityisen kriittisesti, ajoittain lähes vihamielisesti, Snellman suhtautui aikansa herännäisyyteen, jota kutsui pietismiksi. Herännäisyydessä kiteytyi useita Snellmanin näkökulmasta vanhoillisia uskonnon piirteitä, kuten vahva auktoriteettiuskko, yhteiskunnasta vetäytyminen ja ennen kaikkea maallisen maailman ensisijaisuuden kieltäminen.<sup>917</sup> Snellmanin kritiikki vääränlaista kristillisyyttä ja sen edustamaa maailmankuvaa kohtaan ilmenee esimerkiksi hänen arviossaan Lars Stenbäckin väitöskirjasta vuonna 1855. Mikko Lahtinen on käsitellyt Snellmanin arviota ja tuo esille näiden kahden toimijan – ja nuoruudenystävän – täysin erilaisen historiakäsityksen. Stenbäckille modernin sivistyksen saavutukset, luonnontieteiden ja tekniikan edistyminen, olivat merkki rappiosta, jonka juuret veivät antiikin pakanallisuuteen ja sen tuhoisiin vaikutuksiin. Stenbäck puhui alkuperäisen kristillisyyden palauttamisen puolesta. Snellmania moinen puhe pöyristytti. Kritiikissään hän todisti, että tosiasiaa Euroopan historia kietoutui antiikin pakanalliseen traditioon niin elimellisesti, että on mieleöntä yrittää puhdistaa aito kristillisuus tästä antiikin perinteestä.<sup>918</sup> Arvionsa lopussa Snellman vetoaa Goethen sanoihin: ”Vähöksy vain järkeä ja tietoa, / niin olet antautunut paholaisen armoille.”<sup>919</sup>

Karkama viittaa *Snellmanin kirjallisuuspolitiikka* -teoksessaan nuorhegeliläisiin<sup>920</sup> Snellmanin ajatusmaailman, ja lehtitoiminnan, innoittajina. Eräänä nuorhegeliläisyyden piirteenä Karkama mainitsee valistusajattelun kritiikin. Ranskan vallankumous oli harha-askele, valistus sinänsä yksi hengen kehityksen historiallinen mutta myöhemmin jo ylitetty vaihe.<sup>921</sup> Vaikka Snellmanin näkemyksissä on havaittavissa tiettyä ambivalenssia Ranskan vallankumouksen tulkitsemisen suhteen, oli valistus aikakautena hänelle monin tavoin kestävä ihanne. Snellmanin peräänkuuluttama tieteen avoimuus ja sen saavutusten välittäminen yhteiskuntaan oli hänelle nimenomaan ranskalaiseen tieteeseen liittyvä piirre. Vuonna 1844 Snellman kehotti *Saiman* kirjallisuusliitteen kirjoituksessa nuoria tieteentekijöitä irrottautumaan saksalaisen kaavamaisuuden kahleista: ” – me saksalaisen sivistyksen vasallit kärsimme saksalaisen tieteen nykyisestä skolastisuudesta ja muodollisuudesta enemmän kuin olisi tarpeen. Tästä voi jossain määrin vapautua, jos luovumme kuvittelusta velvollisuudesta

916 ”Tidnings revy.” (*Litteraturblad* 11/1847) SA VI 1996, 14 (KT 10 2002, 268–269).

917 Maallisen elämän ensisijaisuuden kyseenalaistaminen oli yleisemminkin Snellmanin mukaan yksi kirkon keskeinen ongelma. Esim. *Litteraturblad* 1/1860: ”kirkon oppi syntiinlankeemuksesta ja maallisen elämän synnillisyydestä liittyneenä uskoon että paratiisi on kadotettu nujertaa pakostakin kaikki ajatukset ihmisen kasvavasta jalostumisesta jo täällä maan päällä ja maallisin menetelmin, joista historia voi kertoa.” SA IX 1997, 232 (KT 16 2004, 233–234).

918 Ks. Lahtinen 2006, 47–52. Ks. myös Snellmanin arvio, ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 3/1855) SA VII 1996, 60–72 (KT 12 2003, 365–380).

919 SA VII 1996, 71 (KT 12 2003, 380).

920 Hän ei erittele kovin tarkkaan, keitä nämä olivat, mutta mainitsee ryhmän johtajiksi Arnold Rugen ja Theodor Echtermeyerin. Ks. Karkama 1989, 50–55. Karkama tukeutuu käsitteilyssään lähinnä Udo Kösterin tutkimukseen. Hegeliläisyydestä yleisemmin, ks. Toews 1993.

921 Karkama 1989, 50–51, 55. Hegelin suhteesta valistukseen ei tutkimuksessa ole Robert Sternin mukaan yhtenäistä kantaa, häntä on luettu sekä vasta-valistuksen henkilönä että valistuksen ideoiden kehittelijänä. Ks. Stern 2006, 152–157.

kahlata läpi kaikki saksalaisten kirjakauppojen levittämät opinnäytteet ja hankimme niiden sijaan tietoa ranskalaisen tieteen kuulumisista.”<sup>922</sup>

Valistuksen päämäärä on totuus, kirjoitti Snellman puolestaan vuonna 1846. Snellman määritteli valistuksen myös sielun kaipuuksi valoon tai pyrkimykseksi edistää totuuden valtakuntaa. Kirjoituksessa ”sivistys” ja ”valistus” ovat yhtä. ”Totuus ei turmele, vaan erehdys”, toteaa Snellman kirjoituksessaan.<sup>923</sup> Valistus on tämän totuuden etsimistä.

Kirjoituksessa *Modern fransk litteratur* Snellman käsitteli Ranskan vallankumouksen syitä ja valistusfilosofian merkitystä. Snellman analysoi tässä esseemäisessä tekstissä (ranskalaista) valistusfilosofiaa todeten, että se puutteistaan huolimatta ”ansaitsee kaikkina aikoina osakseen kunnian sekä suuresta terävyydestä että jaloista pyrkimyksistä”. Keskeiseksi valistusfilosofian ansioksi Snellman kohottaa ymmärrettävyyden, selkeän esitystavan, siis lukijaystävällisyyden, mikä ei silti tarkoita syvällisyyden puutetta. Snellman esittää kirjoituksessaan aikaa kestäneen luonnehdintansa ranskalaisesta valistusfilosofiasta: kyse ei ollut järjestelmästä vaan kriittisestä asenteesta, jonka kokoava periaate oli järjen ”oikeus ja velvollisuus ratkaista, mikä on totta ja mikä epätotuutta, mikä hyvää ja mikä pahaa, jokaisen uuden sukupolven oikeuteen punnita ja hyväksyä tai hylätä perinteinen olemassa oleva tietämys”.<sup>924</sup> Snellmanin valistuksen keskeisen idean kiteytys on lähellä Kantin paljon siteerattua määritelmää valistuksesta kasvamisena pois henkisestä alaikäisyydestä ja vapaana järjen käyttämisenä.<sup>925</sup>

”Koko moderni sivistyksemme” on täynnä viitteitä valistusfilosofian näkemyksiin, toteaa Snellman. Hänen mukaansa valistusajan opettajien toive on yhä ajankohtainen:

että ihmisarvoa kaiken kaikkiaan kunnioitettaisiin jokaisen yksilön kohdalla ei vain yksityisasioissa, vaan myös arvioitaessa ihmisen asemaa kirkossa ja valtiossa; että tämän perusteella omantunnonvapauden tulee vallita ensiksi mainitussa, samoin kuin kaikkien yleisten ihmisoikeuksien tulee olla yhtäläisesti suojattuja viimeksi mainitussa; että tämä ei lisäksi voi toteutua yhteiskunnassa, jossa etuoikeudet ja kastierot asettavat etuoikeutetut toisten lakien alaisiksi kuin ne, joilla näitä etuoikeuksia ei ole, ja jossa ensiksi mainittujen valta-asema

922 Vid båda dessa slag af litterär verksamhet lida vi, Germaniska bildningens vasaller, mera än tillbörligt af den Tyska vetenskapens närvarande skolasticism och formväsande. Befrielse ifrån detta vinnes i någon mon, om vi frisäga oss från det inbillade åliggandet att tråka igenom alla de specimina, Tyska bokhandeln kringsprider, och i stället förvärfva någon kunskap om Frankrikes vetenskapliga bemödanden. ”Finsk-svensk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima* 2.5.1844) SA IV 1844, 183–184 (KT 6 2002, 286).

923 ”Utländsk litteratur.” (*Kallavesi* 5/1846) SA V 1995, 285 (KT 9 2002, 255).

924 – – rätt och pligt att afgöra öfver sant och osannt, godt och ondt, hvarje ny generations rätt att pröfva och antaga eller förkasta det traditionelt gifna vetandet. SA VI 1996, 119–220 (KT 11 2003, 86–87). Snellman esittää samankaltaisen luonnehdinnan myös esim. vuoden 1859 luentomuistiinpanoissaan. Ks. Föreläsningar i rättfilosofin historia. Hötterminen 1859. SA IX 1997, 571–572 (KT 16 2004, 26–27).

925 Kant 2007 (1784), 87.

johtaa myös laittomaan sortoon, viimeksi mainittujen heikkous pitää nämä köyhyyden ja alkukantaisuuden tilassa ja häätä ja epätoivo johdattavat heidät rikoksiin.<sup>926</sup>

Tämän sosiaalisen oikeudenmukaisuuden julistuksen Snellman lukee valistuksen keskeiseksi ja kestäväksi sanomaksi. Se oli myös hänen oma sanomansa.

Snellmanin sivistyskäsitystä voi luonnehtia saksalaisen *Bildungin* ja ranskalaisen valistus-idean tulkinnan synteeseinä. Tämä koskee myös laajemmin Snellmanin kulttuurikäsitystä. Snellmanin *bildning* ja *kultur* ovat osittain saksalaistermien *Bildning* ja *Kultur* vastineita mutta yhtä lailla hänen kulttuurikäsitöksessään sisältyy piirteitä, jotka voi tulkita ranskalaisen *civilisation*-käsitteen kautta. Snellmania ei voi tässä mielessä asettaa yksinomaan saksalaisen käsitteellisen perinteen suomalaistulkitsijaksi. Sivilisaation käsite itse asiassa kuvaa tietyssä mielessä jopa paremmin Snellmanin ajattelua kuin kulttuurin käsite, ainakin jos *Kulturlkultur* käsitetään kansallisten erityisominaisuuksien kantajiksi sivilisaation edustaessa ylikansallista puolta, kuten Elias on omassa tulkinnassaan esittänyt. Snellman ei tee erotelua kansallisen kulttuurin ja ylikansallisen sivilisaation välille tavalla, joka pitäisi ensiksi mainittua ensisijaisempana. Päinvastoin hän korostaa monissa yhteyksissä yleisinhimillisen sivistyksen tai kulttuurin merkitystä ja painottaa, etteivät kansakunnat ole suljettuja järjestelmiä, joiden tulisi yrittää välttää ulkoisia vaikutteita.

### *Luokka ja sukupuoli: kuka muokkaa kulttuuria?*

Kirjallisuus, tiede, uskonto – esillä olleet esimerkit viittaavat korkeakulttuuriseen kulttuurikäsitukseen. Tämä onkin ollut keskeistä ”kulttuurin” merkitysalaa traditiossa, jossa kulttuuri merkitsee henkisyttä ja inhimillisyyden jalostumista. 1800-luvun eurooppalaisissa sanakirjoissa ”kulttuuri” tarkoitti esimerkiksi ”tieteiden ja taiteiden sekä henkisten ominaisuuksien kehittymistä” tai ”henkistä jalostumista”.<sup>927</sup> Karkama on todennut kulttuurin kuuluneen Snellmanin näkemyksissä sivistyneistölle siinä mielessä, että sivistyneistön tehtävän oli ”kansalliseen kulttuuritraditioon sisältyvän yleisen humanin näkemyksen välittäminen”. Sivistys taas oli kulttuurityön seuraus.<sup>928</sup> Tämä onkin ollut yksi tapa määritellä etenkin saksan kielen *Kulturin* ja *Bildungin* suhdetta eräänlaisena välittymissuhteena. Kulttuuri on tällöin sellaista toimintaa, jonka tavoitteena on sivistyminen. Mikko Lehtonen on tiivistänyt suhteen toteamalla kulttuurin tehtävänä olevan *Bildungin* toteuttamisen.<sup>929</sup>

926 SA VI 1996, 220 (KT 11 2003, 87). – – att öfverhufvud menniskovärdet borde aktas hos hvarje individ icke blott i enskilda förhållanden, utan i människans ställning inom kyrkan och staten; att till följd häraf samvetsfrihet bör gälla inom den förra, såsom hvarje allmänt mänsklig rättighet bör vara lika skyddad inom den sednare; att vidare detta icke kan ega rum i ett samhälle, der privilegier och kastskillnader underkasta de privilegierade andra lagar, än dem, som ifrån dessa privilegier äro uteslutna, der de förras makt äfven leder till laglöst förtryck, de sednares svaghet håller dessa i armod och råhet, och nöd och förtviflan förer dem till brott.

927 Esim. Fisch 1992, 705–709, 731–733.

928 Karkama 1989, 94.

929 Lehtonen viittaa tässä Schillerin kulttuurikäsitukseen. Lehtonen 1994, 70. *Kulturin* ja *Bildungin* välittymissuhteesta laajemmin, ks. Bollenbeck 1994, 126–126 ja passim.

Kulttuuri voidaan siis käsittää siksi inhimillisen toiminnan kentäksi, jossa sivistyminen voi tapahtua (lähinnä korkeakulttuuri eli tieteet, taiteet ja uskonto). Tämän toteaminen ei kuitenkaan ole tyydyttävä vastaus siihen, mikä ”kulttuurin” merkitysala Snellmanille oli.

Olen edellä pyrkinyt osoittamaan sen, miten Snellman toistuvasti nivoo kirjallisuuden ja tieteen saavutukset ja suuntauokset yhteiskunnan laajempiin ilmiöihin ja kansan keskuudessa vallitsevan tietoisuuden kehitykseen. Tai kuten hän itse totesi: kirjallisetkin nerot ilmaisevat ”kansan, aikakauden yhteisiä henkisiä liikkeitä”.<sup>930</sup> Mutta tarkoittaako tämä vain sitä, että sivistyneistön, kirjailijoiden ja tieteentekijöiden, tulee ammentaa tästä laajemmasta tietoisuudesta vai oliko myös tavallisella kansalla omaa kulttuuria – ja saattoiko se luoda kulttuuria?

Karkaman mukaan Snellman kiinnitti lehdissään huomiota myös niin sanottuihin talonpoikaisrunoilijoihin ja halusi tietoisesti nostaa esille kansan keskuudesta syntynyttä kirjallisuutta. Karkaman arvion mukaan Snellman arvosteli näitä töitä liiankin positiivisesti. Esimerkkinä Karkama mainitsee Snellmanin ”yliampuvan” arvion Pietari Hannikaisen *Silmänkääntäjästä*. Verrattuna siihen, miten armoton Snellman saattoi olla arvioidessaan vertaistensa, sivistyneistön edustajien – myös ja etenkin henkilökohtaisten ystäviensä – töitä, kohteli hän kansan keskuudesta nousseita kirjailijoita lähes silkkihansikkain.<sup>931</sup> Tämä viittaa siihen, että Snellman halusi vilpittömästi rohkaista rahvasta omaehtoiseen kirjalliseen toimintaan. Toisaalta kuuluisin tapaus, jossa Snellmanin oma toiminta ja kansan parista nousseen suomenkielisen kirjailijan kohtalo nivoutuvat yhteen, on varsin traaginen. Kyseessä on tapaus Aleksis Kivi.

Kiven *Seitsemän veljeksien* kohtalosta ja Snellmanin osuudesta siinä on kirjoitettu varsin paljon, joten ei ole tarpeen selostaa tapahtumaa mitenkään seikkaperäisesti.<sup>932</sup> Suomalaisen Kirjallisuuden Seura julkaisi *Seitsemän veljestä* aluksi Novellikirjastossa vuonna 1870 neljänä vihkosena ja vasta vuonna 1873 yhtenäisenä teoksena. Snellman ei ollut Kiven teoksen julkaisemisen viivästyttämisessä keskeisin toimija, vaan tämä rooli kuuluu suomen kielen ja kirjallisuuden professori A. Ahlqvistille, joka keväällä 1870 Sulkusen sanoin ”sumeilematta ja alhaisesti teilasi” julkisesti Kiven teoksen tuoreeltaan. Tämä murskakritiikin on tulkittu olleen Kiven ailahtelevalle mielenterveydelle liikaa, ja hän ehti kuolla ennen kuin SKS lopulta julkaisi romaanin yhtenäisenä teoksena. Ahlqvist oli Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran sisäpiirin pitkälinen mutta syrjäytettyyn asemaan joutunut ja katkeroitunut jäsen, Snellman keväästä 1870 alkaen Seuran johtaja. Siitä, voidaanko Snellmanin katsoa olleen ainakin osittain vastuussa Kiven teoksen julkaisemisen viivyttämisestä, ei ole tutkijoiden keskuudessa ollut täyttä yksimielisyyttä. Sulkunen on esittänyt tulkinnan, että Snellman ainakin passiivisesti hyväksyi julkaisemisen lykkäämisen. Myös Snellmanin suhteesta Kiven tuotantoon on esitetty toisistaan poikkeavia tulkintoja. Karkama on nähnyt Kivessä Snell-

930 ”Modern fransk litteratur.” (*Litteraturblad* 5/1848) SA VI 1996, 217 (KT 11 2003, 83).

931 Karkama 1989, 93–94, 112.

932 Ks. esim. Sulkunen 2004, 154–166; Rahikainen 1998 (kommenttaari 57 SA-sarjan osassa XII), 936–939; myös Lehtonen 1931.

manin kirjallisuuspolitiikan ihanteiden toteuttajan, Sulkunen on sen sijaan esittänyt Kiven realismin olleen sittenkin liikaa myös Snellmanille.<sup>933</sup>

Snellman kirjoitti *Seitsemän veljeksien* esipuheen teoksen lopulta ilmestyttyä. Se on melko lyhyt, ei mitenkään ylistävä mutta siinä Snellman puolustaa Kiven teoksen ruokottomuuksia (tämä oli tietenkin ollut yksi Ahlqvistin tuomion kohde) osana veljesten kehityskertomusta, kasvuna metsäläisyydestä sivistykseen.<sup>934</sup> Suomalainen Kirjallisuuden Seura ja Snellman sen johtajana katsoivat ilmeisesti olevansa ainakin osavastuussa Kiven kohtalosta. Tästä kertoo Helsingin yleisen sairaalan Uuden klinikan osaston potilaslista keväältä 1871, jossa Alexis Stenvallin kohdalla sairaalalaskun maksajaksi on merkitty Snellman.<sup>935</sup> Karkaman mukaan Snellman edusti kirjallisuusnäkemysissään eräänlaista ideaalirealismia, jolla oli selkeäsi myös yhteiskunnallinen tehtävä, tehtävä muuttaa maailmaa.<sup>936</sup> Karkamaa eritellymmmin ideaalirealismiin käsitteeseen viittaa myös Mari Hatavara, joka ruotsalaistutkija Elisabeth Mansénin näkemyksiin tukeutuen määrittelee ideaalirealismia idealismin ja realismin synteesiksi.<sup>937</sup> Termi soveltuu kuvaamaan Snellmanin kirjallisuusnäkemystä. Kirjallisuuden tuli kuvata todellisuutta mutta sillä tuli myös olla korkeampi viesti lukijoille.

Entä sitten naiset? Karkaman mukaan proletariaatin ja naisten välillä oli Snellmanin näkemyksissä se ero, että ensin mainittu ryhmä saattoi periaatteessa kohota sivistystasolle, jossa se on kosketuksissa yleisinhimillisyyteen. Naiselle yhteys maailmanhenkeen oli mahdollista vain miehen kautta. Karkama huomauttaa myös, että Snellmanin ajatushorisonttiin ei kuulunut naisten keskuudesta syntyvän merkittävän kirjallisuuden mahdollisuutta.<sup>938</sup> Myös Marja Jalava on tarkastellut Snellmanin naiskuvausta ja toteaa sen perustuneen käsitykseen sukupuolten luontaisista eroista. Naisten emansipoitumisen Snellman näki miehistymiseksi, mikä oli hänelle kauhistus.<sup>939</sup> Snellmanille naiset olivat kodin valtiattaria, joilla ei ollut varsinaista yhteiskunnallista toimijuutta. Snellmanin näkökulmasta koti ja perhe olivat kuitenkin tärkeä osa yhteiskuntaa, ja naisen merkitys tätä kautta etenkin (poika)lasten kasvatuksessa ratkaiseva.

Karkamalle Snellmanin varhaiseen uraan kuuluva, ruotsalaisen C. J. L. Almqvistin vaapaamielisen *Det går an* -teoksen (1839), arvio on kuvaava etenkin tämän naiskäsityksen kannalta. Snellmanille Almqvistin teoksessaan luomat luonnonlapset olivat kauhistus, etenkin kun kyse oli naisista. Karkaman mukaan Snellman vastusti rousseaulaista primitiivisyyden ihailua, toisaalta myös naiseuden korottamista ihmisihanteeksi. Snellman kirjoitti Almqvistin teokseen ”jatko-osan” vastalauseena tämän vääristyneille ihmis- ja vapauskäsityksille.

933 Ks. tarkemmin Karkama 1989, 119, 199–200, 233–235; Sulkunen 2004, 154–166.

934 ”Esipuhe.” *Seitsemän veljestä*. SA XII 1998, 173–174. Esipuhe on suomenkielinen. Snellman kommentoi julkisesti teoksen julkaisua myös *Morgonbladet*-lehdessä vuonna 1873. SA XII 1998, 171–173 (KT 23 2005, 227–228).

935 SA XII, 758. Kiven myöhemmän Lapinlahden sairaalalolon maksoi J. L. F. Krohn.

936 Karkama 1989, 180.

937 Hatavara käyttää termiä epookkikäsitteenä kuvaamaan 1800-luvun estetiikkaa, sen vaatimusta todellisuuteen suuntautumisesta tietyistä idealistisista lähtökohdista käsin. Hatavara toteaa, ettei kyse ollut siirtymäkaudesta uuden ja vanhan välillä. Hatavara 2007, 58–59.

938 Karkama 1989, 106–107.

939 Ks. tarkemmin Jalava 2005, 183–198. Snellmanin perhekäsityksestä ks. myös esim. Ollila 1990.

Kirjoituksessaan Snellman asettui vastustamaan avoliittoa,<sup>940</sup> kontrolloimattomia viettejä ja mielihaluja ja egoistista vapauksikäytystä. Mies ja nainen olivat Snellmanille olemukseltaan erilaisia olentoja, naiseus edusti tunteita ja aistimellisuutta eikä nainen voinut olemuksena vuoksi ottaa osaa yhteiskunnallisiin toimiin muutoin kuin miehensä, siis avioliiton, kautta. Ainoastaan avioliitto saattoi antaa naiselle identiteetin. Tämän vuoksi Snellmanin versiossa almqvistlaisesta vapautta tavoittelevasta naisesta tulee prostituoitu.<sup>941</sup> Käsitellessään Snellmanin Almqvist-kritiikkiä Karkama ei mainitse, että Snellmanin kritiikki oli vain yksi puheenvuoro Almqvistin romaanin aiheuttamassa laajassa keskustelussa.<sup>942</sup> Snellman ei suinkaan ollut ainoa, jolle Almqvistin teoksen naiskuva oli liikaa. On mielenkiintoista, että teosta koskevassa keskustelussa myös naiset asettuivat Almqvistin näkemyksiä vastaan. Ruotsissa naiskriitikot pitivät romaanin asetelmaa miesten fantasiana.<sup>943</sup> Huomionarvoista on, että myöskään Snellmanin kritiikki ei suuntautunut ainoastaan tai edes ensisijaisesti naiseen vaan romanttisen rakkauden ideaan ylipäätään. Hänen mukaansa se uhkasi perheen pysyvyyttä.

Tiettyä ambivalenssia tähän Snellmanin kategoriselta vaikuttavaan naiskäsitelykseen tuo se seikka, että lehtityössään hän omalta osaltaan myös mahdollisti naisten kirjallisen toimijuuden julkaisemalla kotimaisten naiskirjailijoiden teoksia sekä esittelemällä ulkomaisia, myös naisten kirjoittamia, teoksia lukijoilleen.<sup>944</sup> Hän myös tunsi henkilökohtaisesti useita kirjoittavia naisia – esimerkkinä Ruotsin ajan tuttavuus Sofia von Knorring, jota Snellman auliisti opasti filosofisissa kysymyksissä.<sup>945</sup> Vaikka Snellman esimerkiksi Fredrika Bremerin kohdalla korosti kirjailijan naiseutta ja tämän kirjoitusten tiettyjä rajoittuneita ansioita, ei hän korostanut sukupuolta kaikkien naiskirjailijoiden kohdalla. Tämä koskee etenkin Madame de Staëlin ja George Sandin tapauksia. Snellman ei erityisesti tuonut esille kyseisten kirjailijoiden naiseutta vaan käsiteli heitä koko lailla kirjailijoina muiden joukossa.<sup>946</sup> Sand ja de Staël näyttävät olleen Snellmanille eräänlaisia poikkeustapauksia naisina. Snellman itse totesi esimerkiksi kirjoituksessa *Svenska silhouetter* (1848) Fredrika Bremerin yhteydessä, että nainen voi vain poikkeustapauksissa nousta suurten intohimojen kokijaksi ja tämän

940 Toisaalta Snellman puolusti aviottomien lasten yhtäläisiä oikeuksia avioliitossa syntyneisiin nähden.

941 Karkama 1989, 30–34. Karkaman mukaan Snellmanilta jäi huomaamatta, että oikeastaan myös Almqvist edusti teoksissaan siirtymää romantiikasta realismiin. Tämän Snellman ehkä tajusi myöhemmin, sillä hänen arvionsa Almqvistista muuttui myöhemmin positiivisemmaksi. Ks. Karkama 1989, 36–37, 179.

942 Häggman 1994, 163–168; Grönstrand 2005, 103–104, 120 myös alaviite. Burman 2005, 150–158.

943 Naiskriitikoiden mukaan todellisuudessa vapaassa rakkaussuhteessa nainen oli hyvin heikossa asemassa, etenkin jos suhde johtaisi lasten syntymiseen. Avioliiton he näkivät naisen asemaa suojaavana instituutiona. Ks. Borgström 2012.

<http://nordicwomensliterature.net/sv/article/g%C3%A5r-det-verkligen>.

944 Grönstrand 2005, 98–99.

945 Savolainen 2006, 238–239.

946 Karkaman mukaan Snellman muutti vuosien varrella suhtautumistaan Sandiin. Kirjoittaessaan vastauksensa Almqvistin *Det går an* -teokseen, toimi Sand esimerkkinä paheksuttavasta romanttisesta kirjallisuudesta. Myöhemmin, kirjoituksessaan ”Modern fransk litteratur”, Snellman kuitenkin kirjoittaa ihailevaan tyyliin Sandista. Karkama 1989, 32, 179, myös 241–242.

seurauksena myös toimijaksi.<sup>947</sup> Snellman oli mahdollisesti tutustunut de Staëliin ainakin jossain määrin jo nuoruudessaan, sillä hänen nuoruusvuosiensa kotipaikan Kokkolan lukuseuran kirjaston kokoelmiin kuului myös de Staëlin teoksia.<sup>948</sup>

Snellmanin läheisin ystävyysuhde kirjoittavaan naiseen oli pitkäaikainen ystävyys Fredrika Runebergin kanssa. He olivat tunteneet toisensa jo nuoruusvuosista lähtien, ja Fredrika Runebergin kuoltua Snellman julkaisi tämän muistokirjoituksen *Morgonbladetissa* vuonna 1879.<sup>949</sup> Snellman ja Runeberg olivat olleet pitkällisessä kirjeenvaihdossa etenkin vuosina, jolloin J. L. Runebergin terveys oli pettänyt ja Fredrika toimi tämän omaishoitajana. Snellmanin ja Fredrika Runebergin välillä oli ystävyuden lisäksi kyse myös liiketoiminnasta, sillä Fredrika Runeberg kirjoitti Snellmanin *Litteraturbladiin* ja tämä maksoi jutuista – ja ne myös myivät lehtiä. Snellman oli myös Fredrika Runebergin töiden kriitikko.<sup>950</sup> Fredrika Runeberg uskoutui Snellmanille omasta kirjoittamisestaan, lähinnä sen vaikeudesta erilaisen kotitöiden keskellä sekä miehensä taiteilijuuden varjossa, hyvin avoimielisessä kirjeessä vuonna 1856. Kirje sisälsi samoja teemoja kuin omaelämäkerrallinen teksti *Min pennans saga*, joka julkaistiin vasta vuonna 1946. Kirjeessään Runeberg puhutteli Snellmania veljekseen.<sup>951</sup> Myös Ruotsissa oleskelun aikana Snellman tutustui kirjoittaviin naisiin.<sup>952</sup> Tämä ei kuitenkaan näyttänyt vaikuttavan hänen käsityksiinsä naisten kirjallisesta toimijuudesta yleisellä tasolla.

Vuonna 1863, luennoidessaan valtio-opista, Snellman otti muistiinpanojensa mukaan luennoillaan esiin kysymyksen yhteiskunnan yhteenliittymien, yhteisöjen toiminnan merkityksestä historiassa. Tässä yhteydessä Snellman esittää kysymyksen naisista: ovatko edellä mainitut yhteisöt kaikkia yhteiskunnan jäseniä varten, myös naisia varten? Snellman vastaa kysymykseen myöntävästi, mutta varauksella; naiset vaikuttavat yhteiskunnassa rajoitetusti, miehen kautta. Seuraelämä – jonka merkitystä Snellman pitää huomattavana – on naisen varsinaista aluetta:

Mutta nykyajan yhteiskunnassa on myös muita naisia koskeissa asioissa toimivia yhteenliittymiä. Uskonnollinen yhteisyys on lähinnä naisten ylläpitämää. – Ja kaiken tämän kautta

947 ”Svenska silhouetter.” (*Litteraturblad* 2/1848) SA VI 1996, 124 (KT 10 2002, 434). Bremer ei Snellmanille tällainen poikkeustapaus ollut vaikkakin omassa lajityypissään aivan lahjakas.

948 Tarkoma 2003, 191.

949 *Morgonbladet* 121/1879. SA XII 1998, 595. Muistokirjoituksessa Snellman mainitsee F. Runebergin oman kirjallisen työn mutta nostaa ensisijaiseemmaksi tämän roolin J. L. Runebergin puolisona.

950 Grönstrand 2005, 45. Vaikka Snellman osaltaan tuki Fredrika Runebergin kirjailijanuraa, ei hän Grönstrandin mukaan arvioinut tämän töitä romaaneja vaan novelleina. Tässä oli Grönstrandin mukaan kyse arvostuserosta. Ks. Grönstrand 2005, 67–68.

951 Kirje Fredrika Runebergiltä 15.5.1856. SA VII 1996, 547–550 (KT 13 2003, 265–268).

952 Snellman ystäväystyi muiden muassa kirjailija Emilie Flygaren kanssa, jota Snellman myös kosi, kaksikin kertaa. Flygaresta ja Snellmanin Tukholman ajan kirjallisesta ystäväpiiristä, ks. Savolainen 2006, 233–235.

nainen määrää tapoja [Snellman käyttää tässä ilmausta ”sed”] myös perheen ulkopuolella – joten naisen arvostaminen luo yhteiskuntaan hyvää tapaa.<sup>953</sup>

Parikymmentä vuotta aikaisemmin, Saksan matkakuvauksessaan, Snellman oli todennut olevan ”aivan päättömän hullua” nähdä Münchenin kahviloissa yksinäisiä naisia kahvikupposensa tai olutlasin ääressä. München oli hänen tietämyksensä mukaan muutenkin kuuluisa sukupuolten välisen vapaan kanssakäymisen suhteen – tosin se ei ollut vierailijalle yhtä avointa kuin Hampurissa ja Kööpenhaminassa, hän lisäsi ja viittasi aiemmin matkalla näkemäänsä prostituutioon.<sup>954</sup> Kirjoituksessa ”Paris och London” vuonna 1847 Snellman kuvaa pariisilaisia naisia muun muassa seuraavasti:

Naisten kuuluisista kauniista silmistä ja katseista on vaikea sanoa mitään ratkaisevaa. Olemme puolestamme taipuvaisia uskomaan, että niistä useimmiten kuvastuu tunne ahdingossa olemisesta. Ranskan pääkaupungin koko historia kertoo, että missään naista ei ole palvottu ja imarreltu kuin Pariisissa. Siitä voidaan yksinkertaisesti päätellä, että missään naista ei ole kohdeltu kovemmin eikä kunnioitettu vähemmän.<sup>955</sup>

Snellman ei vastustanut naisten koulutusta, mutta tämä ei saanut hänen mukaansa kyseenalaistaa naisen tehtävää perheessä. Kun Snellman muutoin vannoi ainaisen liikkeen ja kehityksen nimeen, oliko sukupuolten välinen hierarkkinen suhde sellainen linnake, joka Snellmanin mukaan ei voinut – tai pikemminkin saanut – muuttua? Snellmanin sukupuollikäsityksessä kysymys asettuu toisin päin: sukupuolten roolit ovat aikojen kuluessa muuttuneet ja yhä enemmän erottautuneet toisistaan. Kanta tulee selvästi ilmi vuonna 1859 kirjoitetussa W. H. Riehlin perhettä käsittelevän teoksen ruotsinnoksen arvioissa.<sup>956</sup> Juha Manninen on käsitellyt mainittua kirjoitusta ja toteaa, että sukupuolten erilaistuminen oli snellmanilaisessa näkemyksessä osoitus kulttuurin edistymisestä.<sup>957</sup> Snellman esitti kirjoituksessaan Riehlin näkemyksiä myötäillen, että historian kehitys on johtanut sukupuolten välisen eron yhä selvempään tunnustamiseen. Tämä ero nivoutuu sivistyksen kehitykseen ja näkyy eri yhteiskuntaluokkien oloissa. ”Vähiten sivistyneessä luokassa” nainen muistuttaa ulkonäöltäänkin miestä ja joutuu tekemään miehisiä töitä. Naisten emansipoitumisen

953 Föreläsningar i statslära. Vårterminen 1863. SA XI.1 1998, 536 (KT 19 2004, 332). Men i det moderna samhället äfven andra associationer för ändamål, som egna sig för qvinnan. Den religioösa gemenskapen uppehåller väsentligen hon. – Och genom allt detta äfven utom familjen bestämmande seden – hvarföre aktningen för qvinnan ger ett samhälle godsed.

954 SA III 1993, 76, 78 (KT 4 2001, 118, 121).

955 SA VI 1996, 53 (KT 10 2002, 320–321). Om de berömda sköna qvinnoögonen och blickarne är svårt att något afgöra. För vår del skulle vi tro, att i dem oftast uttalar sig känslan af betryck. den Franska hufvudstadens hela historie lärer, att ingen qvinna varit i lika grad adorerad och smickrad, som den Parisiska. Man kan då enkelt göra den slutsats, att ingen qvinna blifvit hårdare behandlad och mindre aktad.

956 Riehl toimi Münchenissä valtio-opin professorina. Snellmanin arvion kohteena oleva *Die Familie*, ruotsiksi *Familjen*, oli osa laajempaa teossarjaa *Naturgeschichte des Volkes*. Ks. Henrik Knifin kommentaari nro 21 SA-sarjan osassa IX. Knif 1997, 876.

957 Manninen 2006b, 116.

Snellman näkee Riehliin tukeutuen eräänlaisena taantuvana kehityksenä, paluuksi sukupuolten samankaltaisuuteen.<sup>958</sup> Snellmanin logiikassa naisten ja miesten elinpiirien erilaisuus oli osoitus positiivisesta kehityksestä, ja naisten rooli perheessä ikään kuin suojeleita miehisen maailman raadollisilta puolilta.

Marja Jalava on pitänyt Snellmanin sukupuolikäsitystä konservatiivisena.<sup>959</sup> Kai Häggman on sen sijaan todennut esimerkiksi kritiikin jo mainittua almqvistilaista sukupuoli- ja avioliittokäsitystä kohtaan olleen Suomessa yleistä. Esimerkiksi Topeliuksen naiskäsitys ei juuri poikkea Snellmanin näkemyksistä.<sup>960</sup> Toisenlaisia näkemyksiäkin kuitenkin oli. Juha Manninen on nostanut esille Snellmanin aikalaisen ja oppilaan Wilhelm Bolinin esimerkkinä Snellmanin näkemyksille monin tavoin vastakkaisesta kannasta. Bolin väitteli vuonna 1860 Snellmanin ohjauksessa perhekäsitteen historiallisesta kehityksestä. Vuonna 1864 hän julkaisi toisen, laajemman väitöksen samasta aiheesta. Bolin tuli siihen tulokseen, että naisilla tulisi olla kaikki samat oikeudet kuin miehillä. Tämä täydellisen tasa-arvon vaatimus oli Mannisen mukaan tuon ajan Suomessa harvinaista.<sup>961</sup>

Snellmanin yhteiskuntakäsitykseen sisältyvä perhemalli asettaa ydinperheen ja naisen roolin rakastavana kasvattajana koko siveellisen yhteiskuntajärjestyksen perustaksi.<sup>962</sup> Kodin ulkopuolella nainen voi toimia vain siinä määrin kun se ei laiminlyönyt tätä hänen tärkeintä tehtäväänsä. Mikko Lahtinen on huomauttanut, että Snellman ei ottanut huomioon kodin ulkopuolisen ansiotyön olleen arkipäivää työväestöön kuuluville naisille.<sup>963</sup> Vuonna 1858 Snellman totesi *Litteraturbladissa* naisen julkisen toiminnan olevan vähämerkityksellistä ja lisäsi että näin ”on ikuisiksi ajoiksi – – oleva”.<sup>964</sup>

Pitäessään vuonna 1871 puhetta Suomen lehdistön satavuotisjuhlassa<sup>965</sup> Snellman kuitenkin viittasi myös siihen mahdollisuuteen, että ajat tulevat muuttumaan. Puheen julkaistussa versiossa Snellman toteaa olleen aikeissa aloittaa puheensa puhuttelulla ”Hyvät

958 ”Familjen af Riehl.” (*Litteraturblad* 6/1859) SA IX 1997, 81–82 (KT 15 2003, 423–424).

959 Jalava 2006, 163.

960 Topeliuksen mukaan naisemansipaation levittämät ajatukset olivat uhka avioliiton ja perheen pysyvyydelle. Perheen piiristä poistuva nainen menetti tärkeimmän ominaisuutensa, siis naisellisuuden. Häggman 1994, 168.

961 Manninen 2006b, 118–122.

962 Kantansa Snellman ilmaisi eri yhteyksissä. Kirkkaana se tulee ilmi esimerkiksi vuonna 1863 julkaistussa kirjoituksessa, joka perustui Snellmanin pitämään puheeseen kadosta kärsivien hyväksi järjestetyssä tilaisuudessa. ”Familjens betydelse i historien.” (*Litteraturblad* 8/1863) SA XI.1 1998, 171–173 (KT 20 2004, 99–103).

963 Lahtinen 2006, 233–235. Vuonna 1859 Snellman kyllä otti *Litteraturbladissa* esille myös työläisnaisten aseman ja esitti näiden raatamisen rakennustyömaalla sarkastiseen sävyyn esimerkkinä ”emansipaation autuudesta”. ”Familjen af Riehl.” (*Litteraturblad* 6/1859) SA IX 1997, 81 (KT 15 2003, 424). Sanansa hän kohdisti epäilemättä naisemansipaatiota ajaville sivistyneistönaisille.

964 ”Angående undervisningen i fruntimmersskolorna.” (*Litteraturblad* 7/1858) SA VIII 1996, 260 (KT 15 2003, 221).

965 Puhe julkaistiin *Morgonbladetin* numerossa 14/1871.

herrat!” mutta katsottuaan kuulijajoukkoon, muutti sen muotoon ”Hyvät naiset ja herrat!”. Snellman osoitti puheensa alkusanat naisille:

Aivan toisin olisivat asiat, jos olisimme vielä onnellisempia, jos nimittäin eläisimme sadan vuoden päässä olevassa tulevaisuudessa, vuonna 1971. Silloinhan voisimme odottaa kauনিimman sukupuolen ottavan paikan neuvottelupöydässä, – –, kansanedustuslaitosten puhujakorokkeella, sanomalehtien toimituksissa; silloin minäkään en joutuisi hämmentävään tilanteeseen, sillä joku arvoisista naisista olisi silloin tällä paikalla.<sup>966</sup>

Oli Snellman tarkoittanut nämä sanansa vain huumoriksi tai ei, hänen maalailmansa tulevaisuudennäkymä oli lähempänä kuin hän osasi kuvitellakaan.

Niin sanotun korkeimman sivistyksen – tai korkeakulttuurin – toimijoita olivat Snellmanin omana aikana lähinnä ylempien sosiaaliluokkien edustajat. Tämä asiantila ei Snellmanin mukaan ollut kuitenkaan pysyvä. Huomiostaan huolimatta Snellman ei selkeästi esittänyt, millainen olisi se yhteiskunta, jossa myös alemmat sosiaaliluokat ottavat aktiivisesti ja omaehtoisesti osaa kulttuurin luomiseen. Kirjallisuudella on Snellmanin kulttuurikäsityksessä keskeinen merkitys, koska kirjallisuus oli hänelle kansakunnan kulttuurin peili. Kirjallisuus, tieteet ja taiteet tai uskonto eivät kuitenkaan yksinomaan luo ja ylläpidä tiettyä kulttuuria. Snellmanin mukaan tietyn kansakunnan tai aikakauden kulttuuri ilmentää myös kyseisen ajan yleisempää luonnetta, henkeä, joka ei ole ainoastaan ylimpien sosiaaliluokkien luomus vaan perustuu myös tietyn kansakokouksen laajempaan tapaan olla ja ajatella.

Vuonna 1863 julkaistussa *Litteraturbladin* kirjoituksessa Snellman kiteytti sen, mitä tarkoitti kulttuurilla. Aiheena oli ihmiskunnan historia ja esimerkkinä Ranska ja ranskalaisten kulttuurin tila (*kulturillstånd*). Tämän muodosti: ”ei [siis] vain heidän valtiollinen historiansa, vaan myös valtiosääntö, yhteiskunnalliset laitokset, lait, yhteiskunnalliset tavat, yhteiskuntaluokkien keskinäiset suhteet, elinkeinot, jopa perhe-elämä ja lastenkasvatus, tiede, kirjallisuus ja taide”.<sup>967</sup> Sitaatista käy ilmi Snellmanin kulttuurikäsityksen kokonaisvaltaisuus. Snellmania ei tarvitse tässä modernisoida, sillä hän kirjoittaa suoraan, että kulttuurin tilasta eivät kerro vain tiede, taide tai kirjallisuus vaan myös huomattavasti laajemmat sosiaaliset rakenteet. Kansa massana ei Snellmanin näkemyksissä ensisijaisesti luo kulttuuria aktiivisesti ja tietoisesti mutta osallistuu silti sen muotoutumiseen, on osa sitä.

966 Vore vi än lyckligare, att nämligen lefva ett århundrade framåt, år 1971, ja då vore det helt annat. Ty då kunde vi vänta, att det täcka könet skulle taga sin plats vid rådsbordet, – –, uti representantkamrarnes talastolar, vid tidningsredaktionernas byråer; då naturligtvis skulle jag också blifva befriad från all förlägenhet, ty någon af daderna skulle då intaga denna plats. ”Tal vid Finska pressens sekularfest.” (*Morgonblad* 14/1871) SA XII 1998, 81 (KT 23 2005, 96).

967 icke blott deras politiska historia, utan äfven den politiska författningen, samhällsinstitutionerna, lagarne, samhällsseder, samhällsklassernas ställning till hvarandra, industrin, t. o. m. familjelifvet och barnauppfostran, vetenskap, litteratur och konst. ”Familjens betydelse i historien.” (*Litteraturblad* 8/1863) SA XI.1 1998, 169 (KT 20 2004, 97).

## 4. HISTORIAN LOPUTON VIRTÄ – JA MITEN SEURATA SEN LIIKETTÄ

### YKSILÖT, KANSAT JA ELÄMÄN RIKKAUS

#### *Napoleonin varjo*<sup>968</sup>

Historiallisissa tapauksissa ovat niin kutsutut suuret miehet nimilappuja, joiden mukaan tapausta nimitetään ja joilla, kuten nimilapuillakin, on kaikkein vähimmin yhteyttä itse tapausten kanssa. Mikään heidän tekonsa, joka heistä itsestään tuntuu omaehtoiselta, ei ole historiallisessa merkityksessä omaehtoinen, vaan on yhteydessä historian koko kulun kanssa ja jo ikuisista ajoista ennakolta määrätty. (Leo Tolstoi, *Sota ja rauha*)<sup>969</sup>

Tolstoin mukaan Napoleon Bonaparte oli yksi tällainen nimilappu, oman erinomaisuutensa sokaisema ja täynnä harhakuvaa siitä, että juuri hänen toimensa liikuttivat 1800-luvun alun Eurooppaa. Todellisuudessa Napoleon ei ollut nero, joka toimillaan muutti historiaa. Romaanissaan Tolstoi esittää, että Napoleon oli historian sätkynukke yhtä lailla kuin muutkin, jopa pahemmin kuin laskemattomina kuolleet rivisotilaat, sillä hän kuvitteli olevansa historian välttämättömyyksiä ulottumattomissa.<sup>970</sup>

Tolstoin ja Snellmanin välillä ei ole muuta suoraa yhteyttä kuin eläminen samalla vuosisadalla – Tolstoi syntyi vuonna 1828 ja oli näin lähes sukupolven Snellmania nuorempi – saman tsaarinvallan alaisina. Snellman ei tuntenut venäläisiä mestareita. Monen muun 1800-luvun ajattelijan tapaan heitä kuitenkin yhdistää voimakas tarve etsiä kokonaisuuttua maailmalle, historialle ja ihmiselämälle. Tolstoin suurteos *Sota ja rauha* sisältää pitkiä historianteoreettisia osuuksia, joissa hän pohtii historialliseen tapahtumiseen ja sen oikeaan tulkintaan liittyviä kysymyksiä. Historian suunnitelmallisuus tai sattumanvaraisuus, tapahtumien syy-seuraussuhteet sekä yksilöiden toiminnan historiallinen merkitys nousevat romaanin tärkeiksi teemoiksi.

Napoleonin sotien pauhu oli jättänyt jälkensä myös Snellmaniin. Sekä Tolstoille että Snellmanille Napoleon edusti eräänlaista tyyppiesimerkkiä, jonka kautta kysymykset historian luonteesta ja merkityksestä avautuivat kiinnostavalla tavalla. Näistä kysymyksistä käytiin 1800-luvulla keskustelua niin eurooppalaisella tasolla kuin Suomessakin. Topelius-teoksessaan Matti Klinge suhteuttaa Topeliuksen näkemyksiä ajan laajempiin eurooppalaiseen keskusteluihin. Napoleon-ihailussa oli kyse luokka-teemasta ja vastakkainasettelusta

968 Olen tietoisesti lainannut alaotsikon Matti Klingen samannimisestä teoksesta: *Napoleonin varjo. Euroopan ja Suomen murros 1795–1815* (2009). Otsikko kuvaa mainiosti Napoleonin hahmon valtaisaa ja myös ajallisesti varsin pitkäkestoista vaikutusta eri puolilla Eurooppaa.

969 Tolstoi (1869) 1945, 11.

970 Olen käsitellyt teemaa aiemmin niin&näin -aikakauskirjassa julkaistussa artikkelissa, ks. Rantala 2006.

kansan ja herrojen välillä. Tässä asetelmassa Napoleon näyttäytyi kansan edustamana hallitsijana, sillä hän nousi valtaan kansan tahdosta eikä edustanut vanhoihin etuoikeuksiin perustuvaa valtajärjestelmää. Klinge näkee saman ajatuksen myös Topeliuksen *Välskärin kertomusten* päähenkilön ajatusmaailman taustalla.<sup>971</sup> Myös esimerkiksi Fredrik Cygnaeukselle juuri suurmiehet, etenkin Napoleon, olivat erityisen kiinnostuksen kohteena.<sup>972</sup> Vanhemmalle sukupolvelle Napoleon näyttäytyi huomattavasti negatiivisemmassa valossa, ihaillun keisari Aleksanterin vastakohtana.<sup>973</sup> Napoleon ei ollut Snellmanille niin yksiselitteinen sankaruuden antiteesi kuin Tolstoille, hän piti Napoleonia epäilemättä suurena yksilönä, mutta esitti Napoleonin hahmon kautta myös kritiikkiä sellaista historiankirjoitusta kohtaan, joka ei kyennyt näkemään yksilön takana olevaa laajempaa todellisuutta.

Maailmanhistorialliset yksilöt, hengen työkalut, ovat keskeisessä asemassa myös Hegelin historianfilosofiassa. Hegel tunnusti ihaili Napoleonina, ja vuonna 1806 ranskalaisten joukkojen saavuttua Jenaan Hegel kirjoitti ystävälleen Niethammerille nähneensä tämän maailmansielun (*Weltseele*) ratsastavan ohi: ”On uskomatonta nähdä sellaisen persoonallisuuden hallitsevan koko maailmaa hevosen selästä käsin. – – Hän kykenee mihin tahansa. Miten ihmeellinen hän onkaan!”<sup>974</sup>

Pentti Airas on nähnyt Snellmanin historianfilosofian eronneen selkeästi Hegelin näemyksistä yksilöiden historiallisen merkityksen osalta. Yksilöt eivät Snellmanilla ole hengen itsekehityksen tahdottomia välikappaleita vaan tietoisia toimijoita. Suurmiesten merkitys korostui Snellmanin ajattelussa Airaksen mukaan varsinkin vanhemmalla iällä, oman valtiollisen aseman nousun myötä. Toisaalta Airas on myös esittänyt, että Snellman vetosi vanhemmiten aiempaa useammin kaitselmukseen historiaa liikuttavana voimana.<sup>975</sup> Myös Tuija Pulkkinen on todennut moraalisubjektin olevan Snellmanille historiaa liikuttava voima.<sup>976</sup> Airaksen tulkinta vanhenevan Snellmanin mielenmuutoksista saattaa pitää osittain paikkansa, mutta kysymys ei mielestäni ole yksiselitteisesti ajan myötä tapahtuneesta kannan muutoksesta. Myös Snellmanin varhaisemmista teksteistä löytyy viitteitä suurmiesten toiminnan poikkeuksellisuuden korostumisesta. Esimerkiksi vuonna 1846 Snellman kirjoitti *Saimassa* päätöksestä tai intohimosta, joka saattaa toisinaan täyttää merkittävän yksilön ja ajaa hänet toimiin, joissa yksilö on passiivinen suhteessa tekoja ohjaavaan ”hengen voimaan”. Esimerkkeinä tällaisista tapauksista Snellman mainitsee Lutherin ja Napoleonin.<sup>977</sup> Muotoilut kuulostavat varsin hegeliläisiltä. Hegelille ihmisten toimintaa keskeisesti ohjaavia tekijöitä tai alkusyitä, ei välttämättä tietoisia motiiveja, ovat halut, tarpeet tai into-

971 Klinge 1998, 320–322.

972 Riikonen 2005, 80.

973 Lojalaaisuuttaan vakuuttaakseen suomalainen oppineisto esitti varsin imartelevia ja ihailevia arvioita Aleksanteri I:stä. Ks. esim. Klinge 2004, 160–161.

974 ”It’s a marvellous feeling to see such a personality dominating the entire world from horseback – – He is capable of doing anything. How wonderful he is!” Englanninkielinen siteeraus Avineri 1996, 109. Suomennos H.R.

975 Airas 1956, 44–45, 80–82, 120, 149–153 ja passim.

976 Pulkkinen 1989, 42.

977 Kyseessä on Snellmanin oman *Kung Fjalar* -arvion jälkipuinti, jossa Snellman vastasi *Morgonblad*-lehden esittämään kritiikkiin Snellmanin omaa arviota kohtaan. ”Hr Gt. om Kung Fjalar.” (*Saima* 6/1846) SA V 1995, 134–135 (KT 8 2002, 380). ”Herra Gt.” viittaa kritiikin kirjoittajaan A. F. Granfeltiin.

himot.<sup>978</sup> Airaksen tulkinnassa Hegelin ja Snellmanin välillä on tässä se ero, että Hegelillä intohimot eivät ole yksilön tietoisia motiiveja, kun taas Snellmanilla yksilön siveellinen tai oikea toiminta perustuu nimenomaan tietoiseen harkintaan ja haluun toimia yleisen päämäärän, ensisijaisesti oman kansakunnan puolesta.<sup>979</sup>

Snellman viittaa paikoitellen myös kaitselmukseen historian kulkua ohjaavana tekijänä. Näkemys on ristiriidassa sen Snellmanin peruskannan kanssa, että ihmisten teot – ei jonkin maailman ulkopuolisen voiman vaikutus – ohjaavat historian prosessia.<sup>980</sup> Vaikka Snellmanin filosofiassa ei ole olemassa transsendenttia jumalaa, löytyy hänen historian kulkua koskevista teksteistään tämänsuuntaisia viittauksia. Ne eivät mielestäni selity ainoastaan ajallisella muutoksella, kuten Airas on esittänyt, sillä tällaisia viittauksia löytyy eriaikaisista teksteistä, jo nuoruuden ajalta säilyneistä kirjoituksista.<sup>981</sup>

Snellmanin yhteiskuntateoreettisten näkemysten valossa voidaan todeta, että hän korostaa yksilön, nimenomaan moraalisesti toimivan yksilön toimijuutta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että historia olisi yksilöiden ja että historioitsija tekisi tehtävänsä parhaiten keskittymällä yksilöiden tekoihin. Sanomalehtikirjoituksissaan Snellman korosti kerta toisensa jälkeen, ettei historia ole yksilöiden historiaa. Historioitsijan on nähtävä yksilöt osana kokonaisuutta. Snellman esittää historian suurmiehet eräänlaisina laajempien joukkojen osittain jäsentymättömän tietoisuuden ja ajan hengen tulkkeina – parhaimmillaan he ovat niitä, jotka kiteyttävät tämän laajemman tietoisuuden, konkretisoivat sen teoillaan.<sup>982</sup> Hegel oli esittänyt hyvin samansisältöisesti Historianfilosofian luentojen johdannossa, että tietyt maailmanhistorialliset yksilöt oivaltavat sen, mitä ajassa liikkuu ja toimivat tämän mukaan.<sup>983</sup>

Tietyissä mielessä yksilöt ovat kuin ovatkin Snellmanilla ”maailmanhengen työkaluja”, eivät täysin tietoisia omien toimiansa merkityksestä ja seurauksista. Eroaako tämä näkemys lopulta juurikaan Hegelin kannasta? Esimerkiksi Hegel-tutkija Stephen Houlgate on painottanut, ettei Hegelin absoluutti ole mikään ihmisten kohtaloilla leikittelevä transsendentti voima; historia on inhimillisen toiminnan alue, ei absoluuttin tai hengen pelikenttä, jossa ihmiset ovat vain tahdottomia välineitä. Toisaalta ihmiset eivät hegeliläisessä histo-

978 Ks. Hegelin Historianfilosofian luentojen johdanto, erityisesti osuudet ”Intohimot historian käyttövoimana” ja ”Historian herokset”, Hegel 1978, 28–31, 35–38. Inhimillisen toiminnan ystistä/motivaatiosta Hegelin historianfilosofiassa ks. myös McCarney 2000, 103–107.

979 Airas 1956, 68 ja passim. Myös Juha Manninen on esittänyt samansisältöisen tulkinnan. Ks. Manninen 1987 (1976), 18–19. Esim. McCarney ei pidä hegeliläistä intohimoa täysin tiedostamattomana voimana, toisaalta historialliset yksilöt eivät ole kokonaisuuden/hengen kehityksen kannalta tärkeitä yksilöinä, ainoastaan eräänlaisena kanavana. McCarney 2000, 104–113.

980 *Persoonallisuuden ideassa* Snellman oli eksplisiittisesti todennut, ettei kaitselmusta (*Vorsehung*) tule ymmärtää maailman ulkopuoliseksi tahdoksi vaan se on käsitettävä persoonallisen hengen (inhimillisen hengen) olemuksena. SA II 1992, 305 (KT 3 2001, 182).

981 Esim. vuodelta 1832 olevassa maljapuheen luonnoksessa Fredrik Cygnaeukselle Snellman viittaa inhimillisen kulttuurin kulkuaun heilurin heilahduksina; heikko heilahdus saattaa toisinaan pysäyttää liikkeen mutta ”väkevä käsi” saa sen jälleen liikkeelle. SA I 1992, 487 (KT 1 2000, 75), myös ”Modern fransk litteratur.” (*Litteraturblad* 5/1848) SA VI 1996, 223 (KT 11 2003, 91).

982 Esim. SA IV 1994, 16 (KT 6 2002, 44); ”Modern fransk litteratur.” (*Litteraturblad* 5/1848) SA VI 1996, 217–218 (KT 11 2003, 83–84).

983 Hegel 1978, 35–36.

riakäsityksessä täysin kontrolloi omaa käyttäytymistään.<sup>984</sup> Hegel itse antoi aihetta myös vahvempiin tulkintoihin. Esimerkiksi Ranke kritisoi Hegeliä siitä, ettei tämän näkemys jättänyt tilaa yksilölliselle vapaudelle.<sup>985</sup>

Maailmanhenki tai siveellinen maailmanjärjestys ei Snellmanin filosofiasa ole maailman ulkopuolinen voima. Snellman kirjoittaa esimerkiksi *Persoonallisuuden ideassa* hyvin selvästi, että ”henki” saa sisältönsä inhimillisestä toiminnasta. Ovatko viittaukset kaitsemukseen sitten vain tapa muotoilla tämä filosofinen näkemys paremmin ymmärrettävään muotoon?<sup>986</sup> Ehkä osittain, mutta Snellmanin vetoaminen ”ohjaavaan käteen” viittaa ainakin kielikuvana nimenomaan ihmisten toimista riippumattomaan ylimaalliseen voimaan, joka kaitsee historian kulkua sen ulkopuolelta käsin, ei inhimillisestä kehityksestä itsestään kumpuavaan itsetietoisuuteen. Paikoitellen Snellman kirjoittaa hyvin hegeliläisesti, miten kaitseminen ohjaa historian kulkua ihmisten intohimoja hyväksi käyttäen.<sup>987</sup> Tällaiset toteamukset tulevat lähelle hegeliläistä järjen viekkauksen käsitettä vaikka Snellmanilla ei ole katsottu esiintyneen vastaavanlaista käsitettä.<sup>988</sup>

En yritä hyväntahtoisesti sovittaa Snellmanin eri tahoilla esittämiä ja keskenään ristiriitaisia ilmauksia yhteen, mutta voin yrittää arvailla syytä tähän ristiriitaisuuteen. Kuten edellä olen todennut, uskontokriittisyydestään ja filosofiastaan huolimatta Snellman eli omassa yksityisessä elämässään kristityn tavoin. Snellmanilainen hengen korkein muoto voidaan nimetä myös jumalaksi. Kristillisuus ei näy Snellmanin historiianselityksessä yhtä avoimesti ja yhtä ohjaavana kuin esimerkiksi Topeliuksella, joka käytti runsaasti kristillisiä vertauskuvia ja jonka historiakäsitykseen sisältyy ajatus jumalan tulevan valtakunnan odotuksesta. Snellmaninkaan historiakäsitys ei ole kuitenkaan täysin maallinen vaan se on käännettävissä kristilliselle kielelle. Ajoittain hän toi tämän kristillisen ulottuvuuden myös eksplisiittisesti esille, esimerkiksi tammikuussa 1848, jolloin hän Theodor Mundtin kirjallisuushistoriateoksen arvion johdannossa kirjoitti suoraan, ettei maailmanhistoriaa voi ryhtyä tutkimaan uskomatta siihen, että se on Jumalan ilmoitusta.<sup>989</sup>

Hegelin ja Snellmanin välinen ero on ensisijaisesti siinä, että Snellman antaa mahdollisuuden myös itsetietoiseen historialliseen toimijuuteen ainakin periaatteessa kenelle tahansa, joka ymmärtää ja tiedostaa oman paikkansa, tilanteensa ja positionsa ja sen, mitä tulee tehdä, miten tulee toimia yhteisön hyväksi – ja tätä kautta vaikuttaa historiaan. Yksilö ei tee tätä yksin, ei Napoleon, Luther tai kukaan muukaan, vaikka merkittävässä valtiollisessa asemassa olevilla henkilöillä on suuremmat mahdollisuudet näkyvään vaikuttamiseen. Ih-

984 Houlgate 2005 (1991), 24–25.

985 Beiser 2011b, 340.

986 Myös Hegel käytti maailmanhengen tai absoluutin rinnalla myös muita ilmaisuja, kuten Jumala, kaitseminen tai järki. Ks. Noro 1978, 8.

987 ”Geyer. Macaulay. Thiers.” (*Litteraturblad* 1/1855) SA VII 1996, 41 (KT 12 2003, 340).

988 Pulkkinen 1982, 27. Snellman viittaa Hegelin käsitykseen järjen viekkaudesta *Litteraturbladissa* vuonna 1860 ja esittää sen tarkoittavan sitä, että ”erityistavoitteisiin pyrittäessä erityisyys kuluu ja haihtuu pois”. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 12/1860) SA IX 1997, 445 (KT 17 2004, 192).

989 Kirjoituksessa Snellman ottaa esille myös kysymyksen ”Jumalan maanpäällisestä valtakunnasta”. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1848) SA VI 1996, 100 (KT 10 2002, 402). Samoin esim. Alphonse de Lamartinen historiateoksen esittelyn yhteydessä Snellman yhdistää historiankirjoituksen tavoitteet kristillisyyden henkeen, sen ihanteisiin. Ks. ”Svensk litteratur.” (*Litteraturblad* 13/1848) SA VI 1996, 393 (KT 11 2003, 340).

misjoukot vaikuttavat kaiken aikaa historiaan ja vievät kehitystä eteenpäin. Kokonaisuus on aina ensisijainen. Tämän vuoksi Snellman kritisoi esityksiä, joissa huomio on kiinnitetty ensisijassa yksilöön, yleensä sotapäällikköön tai hallitsijaan, sillä yksilön tekoja ei voi tarkastella irrallaan siitä kokonaisuudesta, jonka osa tämä on. Nykykielelle käännettynä Snellman puhui kontekstoivan näkökulman puolesta. Oleellinen ero Hegelin ja Snellmanin välillä on myös se, että Hegel luennoi spekulatiivista historianteoriaa, mutta Snellman osoitti vilpitöntä kiinnostusta myös käytännön historiankirjoitusta kohtaan.<sup>990</sup>

Snellman toi näkemyksensä historian ja historiankirjoituksen luonteesta esille toistuvasti ja eriaikaisissa kirjoituksissa. Vuonna 1848 hän totesi, ettei historia ole ”enemmän tai vähemmän sekopäisten yksilöiden mellejohtumien temmellyskenttä”, vaan tapahtumien syitä on etsittävä ”kansojen ja ihmiskunnan koko kehityksestä”.<sup>991</sup> Hän ei tässä viitannut Napoleoniin, mutta teki sen usein muissa yhteyksissä. Arvioidessaan vuonna 1855 kolmen omana aikanaan tunnetun historioitsijan, ranskalaisen Thiersin, ruotsalaisen Geijerin sekä englantilaisen Macaulayn tyyliä ja ammattitaitoa Snellman otti esille myös kysymyksen yksilöjen toimien merkityksestä historiassa. Kirjoituksessaan hän kritisoi Thiersiä siitä, että tämä keskittyi liikaa Napoleonin persoonaan, ja esitti tämän ympärillä toimineet kenraalit ja ministerit sekä taistelulentillä kaatuneen kansan mykkinä, aivan kuin tuolloisen Ranskan tapahtumat olisivat riippuneet vain Napoleonista. Snellman vertaa tätä yksilön ympärille rakentuvaa esitystä Geijerin tapaan selittää historiallisia tapahtumia myös Ruotsin kansasta käsin: ”Jokainen oivaltaa, että mikäli Ruotsin historia todella olisi sen kuninkaiden historiaa, olisivat satunnaiset seikat, yksilöiden mielipiteet ja päähänpistot enemmän tai vähemmän ohjanneet sen kulkua. Tosin voi oivallinen hallitsija persoonassaan edustaa kansakunnan, kokonaisen aikakauden sielunsuuntaa.”<sup>992</sup>

Samassa kirjoituksessa Snellman toteaa, että historiankirjoittajan on etsittävä tapahtumien perustaa kansakunnasta, sen vakaumuksista ja tavoista, sen sisäisestä elämästä. Tämän olivat sekä Geijer että Macaulay ymmärtäneet.<sup>993</sup> Historia tuli siis Snellmanin mukaan esittää kokonaisnäkemyksen kautta. Hänen aikanaan tällaisen kokonaisesityksen näkökulmaksi oli ehdolla useita eri vaihtoehtoja: historian tulkitseminen kaitselmusaatteen kautta,

990 Esim. Hayden White on tosin huomauttanut *Metahistory* -teoksessaan, että Hegeliltä löytyy konkreettisia historiankirjoittamiseen liittyviä näkemyksiä estetiikkaa koskevista teksteistä. Ks. White 1973, 85.

991 ”Svensk litteratur.” (*Litteraturblad* 13/1848) SA VI 1996, 393.

992 Hvar och en inser, att, om verkliga Sveriges historia vore dess konungars, tillfälligheter, individuella åsigtter och hugskott i mer eller mindre grad skulle styrts dess gång. Väl kan en förträfflig regent i sig representera en nation, ett helt tidskiftes själsrigtning. ”Geyer. Macaulay. Thiers.” (*Litteraturblad* 1/1855) SA VII 1996, 39 (KT 12 2003, 337). Toisaalla, vuonna 1848, Snellman totesi Napoleonilta puuttuneen sellaista suuruutta, että tämä olisi ymmärtänyt asioiden ylemmän järjestyksen, siis oman persoonansa suhteellisuuden. ”Modern fransk litteratur” SA VI 1996, 222 (KT 11 2003, 90). Thierin yksipuolisesta Napoleon-tulkinnasta, ks. myös ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1858) SA VIII 1996, 282–285 (KT 15 2003, 248–253).

993 SA VII 1996, 42 (KT 12 2003, 341); myös esim. ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 261 (KT 13 2003, 156).

ihmiskunnan jalostumisen idean suodattamana, johtavien yksilöiden toimien kautta, ajan yleisen hengen määrittelemisen avulla tai kansakokonaisuuksien elämän valossa.

### *Sisäinen historia ja kulttuurihistoria*

Sanomalehdissään *Saima* ja *Litteraturblad* Snellman esitteli lukijoilleen eurooppalaisten historiankirjoittajien teoksia ja samalla omia näkemyksiään. Matti Klinge on viitannut Snellmanin rooliin suomalaislukijoiden lukutottumusten suuntaajana ja melko tuoreidenkin eurooppalaisten teosten esittelijänä. Ne vaikuttivat esimerkiksi nuoren Topeliuksen näkemyksiin.<sup>994</sup> Klinge on huomauttanut, että Snellman kritisoi hallitsijakeskeistä historiankirjoitusta ja kannatti uudenlaista kansallista historiaa, jossa kansa on sosiaalinen kategoria.<sup>995</sup> Tuija Pulkkinen on todennut kokoavasti, että Snellman oli sosiaalishistorian, kulttuurihistorian ja jopa mikrohistorian puolestapuhuja.<sup>996</sup> Näistä huomioista huolimatta Snellmanin historiankirjoitusta koskevia näkemyksiä ei ole tarkasteltu laajemmin.

Hallitsijakeskeisten historioiden kritiikki toistuu useissa Snellmanin kirjoituksissa; historiankirjoituksen ei tule keskittyä vain yksilöihin eikä se saa olla mekaanista vuosilukujen tai hallitsijanimien luettelointia. Snellmanin omin sanoin: ”[Mutta] mykkä ja suljettu on itse asiassa sellainen historian kirja, mistä opitaan ainoastaan, kuinka sota johti rauhaan ja rauha synnytti sodan, missä esitetään hallitsijat, ministerit tai sotapäälliköt sotien ja rauhan-tekosten aikaansaajina – –.”<sup>997</sup> Millaista historiankirjoituksen siis tuli olla?

Vuonna 1844 Snellman esitteli lehdessään B. A. Granier de Cassagnacin (1806–1880) teoksen ruotsinnosta.<sup>998</sup> Alkukielinen teos *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises* ilmestyi vuonna 1838 ja sen ruotsinnot julkaistiin vuonna 1843.<sup>999</sup> Snellman aloitti esittelynsä toteamalla historian olleen tähän saakka ”kuninkaitten, ritareiden, aatelin ja papiston historiaa”. Tarkastelua on vähitellen laajennettu uskontoon, tieteeseen ja kirjallisuuteen. ”Sen sijaan kauppa, käsityö ja maanviljely tai niiden harjoittajat eivät ole historiantutkijoita juuri askarruttaneet”, toteaa Snellman, vaikka toisaalta tiedetään maanviljelyn tärkeys yhteiskunnalle ja kaupan vaikutus kulttuuriin. Historiankirjoittajat eivät ole juurikaan pohtineet sitä, miten kyseiset elinkeinot vaikuttavat maailmantapahtumiin. ”Ja kuitenkin kukaan ei epäile sitä, että kaikki maailman suurmiehet ovat kyenneet aikaansaannoksiinsa

994 Klinge 1998, 196–198, 286 ja passim. Myös Klinge 2010, 131–132.

995 Klinge 2010, 131–132.

996 Pulkkinen 1989, 44. Snellmanin tulkitseminen mikrohistorian kannattajaksi on tosin mielestäni turhan vahva tulkinta.

997 [Men] i sjelfva verket är en sådan historiens bok stum och sluten, i hvilken man endast lärer, huru kriget förde till freden och freden ammade kriget, och ser regenter, ministrar eller fältherrar uppträda såsom krigernas och fredslutens upphofsman – –. ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 261 (KT 13 2003, 156).

998 Historiallisia teoksia ruotsinnettiin paljon, ja ne tulivat markkinoille myös Suomessa. Klinge 2010, 214.

999 Ks. Mika Hokkisen kommentaari SA-sarjassa. Hokkinen 1994, 697.

vain siksi, että he ovat oikein käsittäneet suurten joukkojen hämärän tietoisuuden, niiden toiveet ja tarpeet.”<sup>1000</sup>

Teoksen varsinaisen esittelyn esipuheessa Snellman perustelee Granier de Cassagnacin innoittamana tarvetta historian laajempaan tarkasteluun mukaan lukien myös ”henkisten ja aineellisten tarpeiden vuorovaikutuksen: ” – – jokainen historiaa opiskellut joutuu – – asiaa lähemmin pohtiessaan hämmästyämään sitä, miten vähän hän tietää eri kansojen arkielämästä ja eri askareista”. Kaupankäynnin historia esimerkkinään Snellman esittää oletuksen, että lukijaa ja etenkin ammattialan edustajia eli kauppiaita itseään voisi kiinnostaa paitsi Caesarin sodat ja elämä myös se, miten toimivat ne kauppiaat, ”joilta Caesar osti kankaan toogaansa”.<sup>1001</sup> Snellman esitteli samana vuonna vielä toisen Granier de Cassagnacin teoksen ruotsinnosta *Adelsklassens historia* ja viittasi teokseen kulttuurihistoriana.<sup>1002</sup>

Vuonna 1846 Snellman kirjoitti *Kallavesi*-kirjallisuusliitteessä maailmanhistorian yleisityksistä seuraavasti: ”Universaalihistoria tuntuu sen vuoksi aina nukketheaterilta, jonka langat ovat näkymättömiä ja jonka hahmot jäävät elottomiksi, koska niiden ääni tulee selvästi niiden liikuttajilta ja osuu vain harvoin yksiin liikkeiden kanssa”. Tämän vuoksi se voi tarjota vain raamit todellisen historian käsittämiseksi. ”Vasta hyvin tehtyä erityistutkimusta lukiessaan voi oppia ymmärtämään jotain maailmantapahtumista ja innostua myös historiallisesta tutkimuksesta, historiatieteestä.”<sup>1003</sup> Tämän jälkeen Snellman mainitsee onnistuneesta historiankirjoituksesta joitain esimerkkejä, Ruotsin osalta Strinholmin ja Geijerin. Suomen osalta Snellman mainitsee Porthanin Juustenin piispainkronikan selitykset ja Montgommeryn teoksen *Historia öfver kriget mellan Sverige och Ryssland åren 1808 och 1809* (1842). Snellman uumoilee, että historiallisen kirjallisuuden alalla on luvassa kiinnostavampia teoksia, sillä erityistutkimukset ovat aiemmin käsitelleet vain kansojen valtiollisia vaiheita ja sisäisen historian käsittely on merkinnyt keskittymistä kuningassukujen ja poliittisen kiistojen tarkasteluun. Kansan ajattelu- ja toimintatapaa ei opi tuntemaan vain mainittujen ilmiöiden kautta, huomauttaa Snellman:

On tiedettävä paljon muutakin, jos haluaa tietää jotakin kansakunnassa kulloinkin vallitsevasta ja sen tulevaisuutta valmistelevalta hengestä. Kysymys on kansojen tietämisestä ja toimintatavasta, niiden yhteiskunta- ja perhe-elämässä vallitsevista tavoista. Historiantutkijalle ne ilmenevät kansojen uskonnollisissa menoissa ja tunnustuksessa, kaikessa yhteiskunnalli-

1000 Och likväl betvivlar ingen, att ju allt hvad verdens stora män utfört, det hafva de förmått endast genom att sannt uppfatta den stora massans dunkla vetande, dess önsknigar och behof. SA IV 1994, 16 (KT 6 2002, 44). Granier de Cassagnac esitti teoksensa johdannossa katsauksen aikansa ranskalaiseen historiankirjoitukseen ja mainitsee nimiä, kuten Guizot ja Michelet, jotka esiintyivät toistuvasti myös Snelmanin kirjoituksissa. Ks. Granier de Cassagnac 1843, 5–8.

1001 SA IV 1994, 17 (KT 6 2002, 45).

1002 ”Adelsklassens historia af Granier de Cassagnac.” (*Litteraturblad till Saima* 21.11.1844) SA IV 1994, 391–394 (KT 7 2002, 228–232).

1003 ”Utländsk litteratur.” (*Kallavesi* 1/1846) SA V 1995, 252 (KT 9 2002, 203). Huom. suomennosta muutettu, suomentaja on kääntänyt ruotsinkielisen ilmauksen *universalhistorie* yleiseksi historiaksi, itse käytän tässä tarkkuuden vuoksi Snelmanin omaa ilmausta.

nessa lainsäädännössä, opetuslaitoksessa, elinkeinoissa, kunnallislaitoksessa, kielessä, kansanrunoudessa, ajatelmissa sekä juhliin, perhe-elämään ja työtapoihin liittyvissä perinteissä.<sup>1004</sup>

Snellman jatkaa aiheesta todeten, ettei kansojen vaiheita enää haluta esittää ”hallitsijakausien pituuksina, taistelujen ja rikottujen rauhansopimusten vuosilukuina”. Sen sijaan on kiinnostuksen kohteena nyt sen tarkasteleminen, miten sivistyminen kunkin kansan keskuudessa etenee ja miten ”ihmiskunta edistyy jalostumisessaan”. Esimerkkeinä tällaisista yrityksistä Snellman mainitsee nimeltä Herderin *Ideen*-teoksen, Hegelin historianfilosofian ja Dippoldin teokset. Nämäkin tosin keskittyvät lähinnä kansojen ulkoiisiin, siis valtiollisiin, vaiheisiin. Lisäksi niiden käsitykset perustuvat Snellmanin mukaan ennemminkin ”oletuksiin ja filosofiseen ajatteluun, eivät niinkään tosiasioiden selvittämiseen”.<sup>1005</sup> Snellmanin tässä hahmottelemalla historiantutkimuksella on toisaalta vahvan idealistinen tehtävä ihmiskunnan sivistymisprosessin kuvaajana mutta tämän ylevän – ja (post)modernille historiantutkimukselle kovin vieraan – tehtävän toteuttamisesta Snellman kirjoittaa tavalla, joka viittaa kokonaisvaltaiseen tietyn aikakauden kulttuurin hahmottamiseen.

Snellmanin kuvailema uusi historiantutkimuksen suuntaus näkyi hänen mukaansa vahvana Ranskassa esimerkiksi Cassagnacin sekä François Guizot’n töissä.<sup>1006</sup> Nimeltä Snellman mainitsee koulukunnan johtajaksi nimeämänsä Guizot’n teokset *Histoire de la civilisation en France* ja *Histoire de la civilisation en Europe*.<sup>1007</sup> Samassa kirjoituksessa hän esitteli lukijoilleen myös saksalaisia historiallisia aikakauskirjoja. Hän myös julkaisi ruotsinnoksen alun perin *Neue Jahrbücher der Geschichte und Politik* -lehdessä vuonna 1845 ilmestyneestä Karl Zimmerin artikkelista ”Ideen zur Geschichte der Menschheit”, joka puolestaan kommentoi G. F. Kolbin teosta *Geschichte der Menschheit und der Cultur* (1843). Snellmanilla oli kyseinen aikakauskirja käsissään Kuopiossa siis varsin tuoreena. Käänsikö Snellman Zimmerin artikkelin itse ruotsiksi varta vasten tätä tarkoitusta varten, esitelläkseen lukijoilleen Zimmerin ja Kolbin näkemyksiä? Zimmerin tekstin perusvire on tuttu Snellmanin omista painotuksista; esiin nousee historian näkeminen keskeytyksettömäksi täydellistymisprosessiksi, jossa eurooppalainen kristitty vapausihanne edustaa toistaiseksi korkeinta ihmisyyden astetta, mutta toisaalta kirjoittaja painottaa historian luonnetta tulkinnallisena tieteenä. Täydellistymiskehityksen yhteydessä Zimmer viittaa ranskalaisen Michelet’n yleisen historian johdannossa esittämiin näkemyksiin vapauden etenemisestä idästä länteen, Aasiasta Eurooppaan mutta ei tässä yhteydessä mainitse mitään Hegelistä.<sup>1008</sup> Ajatus inhimillisyyden

1004 – – man måste lära känna mycket annat än detta för att veta något om den anda, som för tiden lifvar nationen och bereder dess framtid. Detta är folkens vetande och handlingssätt, deras sed i samhällslifvet och familjen. För historieforskaren uppenbara sig dessa i folkens religiösa kult och bekännelse, i hela deras medborgerliga lagsstiftning, i undervisningsväsendet, i näringsarne, i kommunarordningen, i språk, folksång, sentenser, i tradition om dess fester, hemlif och arbetssätt. ”Utländsk litteratur.” (*Kallavesi* 1/1846), SA V 1995, 252–253 (KT 9 2002, 204).

1005 SA V 1995, 253 (KT 9 2002, 204).

1006 Myös Mikko Lahtinen on ottanut lyhyesti esille Snellmanin mieltymyksen ranskalaisen historiantutkimuksen nimiin. Ks. Lahtinen 2006, 218–221.

1007 SA V 1995, 253–256 (KT 9 2002, 204–208).

1008 Snellmanin julkaisema (ja kääntämä) teksti on pääpiirteissään käännös alkukielisestä artikkelista, tosin jonkinasteisesti modifioituna. ”Utländsk litteratur.” (*Kallavesi* 1–3/1846) SA V 1995, 256–265

historiasta täydellistyvänä ja myös maantieteellisesti eri vaiheisiin jakautuneena prosessina olikin 1800-luvun Euroopassa varsin yleinen, ei yksinomaan hegeliläinen tai saksalainen käsitys. Useilla ranskalaisilla historiankirjoittajilla Voltairesta alkaen oli tämä sama tausta-oletus.<sup>1009</sup>

Kirjoituksessaan ”Modern fransk litteratur” (1848) Snellman esitteli ranskalaista kirjallisuutta sekä maan historiankirjoituksen silloisia kärkinimiä. Hän jaotteli ranskalaiset historioitsijat kolmeen eri koulukuntaan. Thiersin hän esitti fatalistiseen koulukuntaan (*école fataliste*) kuuluvaksi. Monista ansioistaan huolimatta tämän teoksista puuttui taso, joka selittäisi, mitä hänen tutkimansa ”Napoleonin aika merkitsi ihmiskunnan ja sen kehityksen kannalta”. Verrattessaan Thiersiä toiseen ranskalaisnimeen, François Guizot’hon, Snellman totesi jälkimmäisen edustavan filosofisempaa otetta: tälle historia on kuvausta inhimillisen sivistyksen kulusta. Guizot’n ja myös Jules Michelet’n Snellman luki systemaattiseen koulukuntaan (*école systématique*) kuuluviksi. Kolmatta kuvailevaa (*école descriptive*) edustivat muiden muassa Prosper de Barante sekä Augustin ja André Thierry.<sup>1010</sup> Snellmanin jaottelu perustuu epäilemättä johonkin toiseen lähteeseen, mahdollisesti *Revue des Deux Mondes* aikakauskirjassa julkaistuun artikkeliin.<sup>1011</sup> Ranskan uudenlaisen historiankirjoituksen kärkinimiksi Snellman nimeää kirjoituksessaan Guizot’n ja Michelet’n. Hän myös kuvailee sitä, mikä on tämän uudemman historiankirjoituksen tavoitteena:

[Niinpä] uusimmalle historiankirjoitukselle on luonteenomaista tarkastella myös poliittisia tapahtumia siltä kannalta, mitä ne merkitsevät kansakuntien ja ihmiskunnan yleisen jalostumisen kannalta, ja edetä poliittisista muutoksista pitemmälle, tarkastella niiden yhteydessä oikeusoloja, kirjallisuuden tilaa, kuvata kaupan ja elinkeinojen ilmiöitä, kunnallislaitosta, suurten joukkojen tapoja ja niiden älyllisten pyrintöjen tasoa sekä vallitsevaa uskonnollista henkeä, jotta se voisi kaikkien näiden seikkojen perusteella tehdä jonkin päätelmän siitä, mikä on kyseessä olevan kansakunnan ja aikakauden asema ihmiskunnan yleisessä kehityksessä.<sup>1012</sup>

Snellman kutsuu suuntausta kulttuurihistoriaksi (*kulturhistoria*). Termi kulttuurihistoria on jäljitettävissä esimerkiksi Peter Burken mukaan 1700-luvun lopun Saksaan, jolloin Johan

(KT 9 2002, 208–219). Myös Zimmer 1845, 403–427.

1009 Hansson 2007. Voltairen osalta myös Force 2009, 465. Ks. myös käsittely luvussa 3.2.

1010 ”Modern fransk litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1848) SA VI 1996, 225–227 (KT 11 2003, 95–97).

1011 Pertti Karkama ja Rainer Knapas esittävät SA-kommentaarissaan, että Snellman käytti osittain ko. lehteä kirjoituksensa ”Modern fransk litteratur” apuna kirjailijaesittelyissään. Ks. kommentaari numero 19, Karkama & Knapas 1996, 854. Kuinka laajasti tai säännöllisesti Snellman lehteä luki, siitä ei ole tarkkaa tietoa. Ko. aikakauslehdessä julkaistiin runsaasti historiaa koskevia artikkeleita. Snellman luki julkaisua myös 1850-luvulla, ks. maininnat seuraavissa kirjoituksissa: ”En blick på tendenserna i Frankrikes nyaste litteratur och litterära kritik.” (*Litteraturblad* 5/1855) SA VII 1996, 93 (KT 12 2003, 409); ”Tyskländs historieskrifvare och historisk läsning i Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 128 (KT 12 2003, 457).

1012 Så utgör det det utmärkande för den nyaste historieskrifningen att betrakta äfven de politiska tilldragelserna ur synpunkten af deras vigt för nationernas och mensklighetens allmänna förädling, och att icke stadna vid dessa politiska skiften, utan i förening med dem granska rättsstillståndet, litteraturens

Christoph Adelung ja Johan Gottfried Eichhorn käyttivät teostensa otsikoissa termiä kulttuurihistoria (*Geschichte der Kultur*). Burke käsittelee kulttuurihistorian juuria teoksessaan laajemminkin, ilman kulttuuri-termiä, erilaisten historiankirjoituksen näkökulmien tai opillisten traditioiden kautta, joita ovat esimerkiksi taiteen ja musiikin historia, erilaisten oppien (doktriinien) historia sekä ajattelutapojen historia suoranaisen kulttuurin historian ohella. Burke viittaa esimerkiksi Montesquieun, Herderin ja William Robertsonin töihin eräänlaisina varhaisina kulttuurihistoriallisina teoksina.<sup>1013</sup> Snellman otti lehdessään esille edellä mainitun Kolbin työn, joka otsikkonsa mukaan oli siis inhimillisyyden ja kulttuurin historiaa, mutta ei muuten juurikaan viitannut ”kulttuurihistorian” yhteydessä Saksaan vaan ensisijassa Ranskaan.<sup>1014</sup> Snellmanin useassa yhteydessä mainitsema Guizot puolestaan käsitti oman totaalihistoriansa nimenomaan sivilisaation historiaksi.<sup>1015</sup> Snellman käytti ilmausta kulttuurihistoria kuvaamaan sitä historiankirjoituksen suuntausta, joka Ranskassa kulki nimellä *histoire de la civilisation*.

Termi kulttuurihistoria nousee Snellmanilla esille useissa yhteyksissä ja vaihtelevissa merkityksissä. Esimerkiksi esitellessään vuonna 1848 Pohjalaisen osakunnan *Joukahainen*-julkaisussa ilmestynyttä C. A. Alceniuksen artikkelia ”När erhöll svenska språket de rättigheter i Finland det ännu äger?” hän mainitsee sen olevan ensi luonnos Suomen kulttuurihistoriasta. Artikkelissa käsiteltiin ruotsin ja suomen kielten suhteiden historiaa Suomessa.<sup>1016</sup> Useissa yhteyksissä Snellman rinnasti kulttuurihistorian kansan sisäiseen historiaan vastakohtana ulkoiselle poliittiselle historialle. Ruotsalaistutkija Anders Ekström on suhtautunut kriittisesti uuden kulttuurihistorian tarpeeseen etsiä oppialansa juuria varhaisemmasta historiankirjoituksesta. Ekström on viitannut ”kulttuurihistorian” moninaiseen syntyhistoriaan; mitään yksiselitteisiä juuria sillä ei ole olemassa. Jos seurataan kulttuurin käsitteen vanhaa merkitystä ”hengen viljely”, esimerkiksi varhaiset oppihistorialliset esitykset voidaan käsittää kulttuurin historiaksi. Jos kulttuuri sen sijaan määritellään sosiaalisesti ja maantieteelliseksi kategoriaksi, on kulttuurihistorian juuria löydettävissä ennemminkin kansakokonaisuuksien historiaa käsittelevissä teoksissa.<sup>1017</sup>

Snellman käytti termiä ”kulttuurihistoria” molemmissa Ekströmin mainitsemissa merkityksissä. Hän viittasi termillä sekä kokonaisesitykseen inhimillisen sivistyksen kehityksestä että tietyn kansan sisäisen elämän historiaan. Snellmanin kulttuurin käsitteen kaksijakoisuus ilmenee siis myös hänen tavassaan arvioida historiankirjoitusta. Kyse ei ollut

skick, skildra tillståndet i handel och näringar, kommunalväsendet, massans seder och intellectuella ståndpunkt samt den herrskande religiösa andan, för att ur alla dessa förhållanden draga någon slutsats angående den ifrågavarande nationens och periodens ställning till mensklighetens allmänna utveckling. ”Modern fransk litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1848) SA VI 1996, 227 (KT 11 2003, 97).

1013 Burke 1997, 2–11, 14–16. Snellman nimesi kirjoituksessa ”Modern fransk litteratur” Englannin eturivin historiankirjoittajiksi 1700-luvun osalta Gibbonin, Humen ja Robertsonin. SA VI 1996, 233 (KT 11 2003, 105).

1014 Ranskasta uudenlaisen historiankirjoituksen kärkimaana suomalaisessa keskustelussa, ks. Klinge 2010, 127–131 ja passim.

1015 Ks. Laurent 1999, 53–54. Guizot’n sivilisaatiohistoriaan kuuluivat niin viralliset ja tunnustetut tapahtumat, kuten sodat ja taistelut mutta myös vaikeammin yksilöitävissä olevat tekijät, tavat ja ideat, myös materiaaliset seikat.

1016 ”Inhemska svensk litteratur.” (*Litteraturblad* 13/1848) SA VI 1996, 387–389 (KT 11 2003, 333–335).

1017 Ekström 2009, 15–46.

ainoastaan korkeakulttuurista, mikä tulee eksplisiittisesti esille esimerkiksi vuodelta 1849 olevassa kirjoituksessa, jossa Snellman kommentoi eurooppalaista kirjallisuutta ja historiankirjoitusta sekä yleistä historiankirjoituksen virhettä: ”Opetetaan vain ja yksinomaan poliittisen historian tuntemusta, kansojen ulkoista kohtaamista toistensa kanssa. Kulttuurin historia, ts. tieteiden, taiteiden, kansalaisinstituutioiden, elinkeinojen, tapojen, kansanuskon ja -sivistyksen tilasta kunakin erityisenä aikana jäädytään tietämättömiksi.”<sup>1018</sup>

Snellmanin ajatus historiasta kokonaisvaltaisena prosessina, jossa keskeisinä vaikuttajina ovat ajalle ominaiset yhteisölliset ajattelutavat, ei ollut uusi keksintö 1800-luvulla. Esimerkiksi Vico ja Montesquieu olivat kirjoittaneet kansan hengestä, ja muiden muassa Voltaire halusi kosketella poliittista tasoa laajempia asioita teoksessaan *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756).<sup>1019</sup> Snellman viittasi Vicon teoksen ruotsinnokseen *Principer för en ny vetenskap* (1725) vuonna 1856 ja esitteli hänet lukijoilleen – ranskalaisen Michelet’n näkemyksiä seuraten – pioneerinä sellaisen historiankirjoituksen alalla, joka käsittää historian laajana inhimillisen sivistyksen historiana.<sup>1020</sup> Vuonna 1849 Snellman nosti kirjallisuuskatsauksessaan Saksan historiankirjoittajista esille Schlosserin laajan, moniosaisen teoksen *Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs* (1845–1848), ja piti tämän erityisenä ansiona sitä, ”ettei se kuvaa vain poliittisia tapahtumia ja niiden johtajia, vaan antaa myös yleiskatsauksen yleisen sivistyksen tilasta tarkastelemalla kyseisen ajanjakson kirjallisuutta, kansan tietoisuutta ja tapoja.”<sup>1021</sup>

Edellä esitetyssä sitaatissa Snellman liittää kulttuurihistorialliseen tutkimukseen tietyn kansakokonaisuuden elämään vaikuttavien seikkojen tarkastelun varsin laajasti, oikeusoloista kirjallisuuteen, kaupasta ja elinkeinoista kansan tapoihin ja ”älyllisiin pyrintöihin”. ”Kulttuurihistoria” kertoo jotakin yleistä tietystä aikakaudesta tai kansasta, on eräänlainen synteesi tiettynä ajankohtana ja tietyn kansan keskuudessa vaikuttaneista tekijöistä. Tähän synteesiin kuuluu myös tavallisen kansan huomioiminen. Snellmanin tapa korostaa kansan vakaumuksia ja tapoja, kansallisuonetta tai yleistä ajan henkeä tulee lähelle modernimpaa mentaliteetin käsitettä. Kansan vakaumukset tai käsitykset ja tavat ovat hitaasti muuttuvia, osin tiedostamattomia, mutta silti ne vaikuttavat historian tapahtumiin. Verratessaan Thiersiä, Guizot’ta ja Michelet’tä Snellman toteaa:

– – kansakunnan vakaumukset ja tavat muuttuvat vain vähitellen. Korkeammissa yhteiskuntaluokissa vaikuttaa päivänkohtainen mielipide ja muoti. Kansan suuressa joukossa, joka ei milloinkaan ole tuntenut teeskennellyn vakaumuksen ja maailman matkimisen tarvetta ja jota turhamaisuus ja aistihuuma eivät ole tehneet välinpitämättömiksi uskon asioissa, ovat ajattelu- ja toimintatavat niin sitkeästi säilyviä, että ne muodostavat suojan sekä kotimaista sortoa että vierasta valloitusta vastaan. [– –] Juuri tämä kansallisuonteiden lujuus tekee sen

1018 Man lärer känna endast och allenast politisk historie, folkens yttre beröningar med hvarandra. Kulturens historia, d. ä. vetenskapernas, konsternas, de borgerliga institutionernas, näringsnarnes, sedernas, folktrons och folkbildningens tillstånd på hvarje skärskild tid förblir man okunnig om. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 11/1849) SA VI 1996, 572 (KT 12 2003, 126).

1019 Voltaire kirjoitti teosta useassa osassa; sen ensimmäinen versio valmistui jo 1740-luvun puolivälissä. Force 2009, 461.

1020 ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 261 (KT 13 2003, 155).

1021 Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 11/1849) SA VI 1996, 576–577 (KT 12 2003, 131–132).

Myöhemmin, vuonna 1860, Snellman totesi *Litteraturbladin* artikkelissa yhteiskuntajärjestysten kehityksen olevan hidasta, sillä kehitys riippuu miljoonien ihmisten tietämyksestä ja tavoista sekä tottumuksista.<sup>1023</sup> Yksilöiden historiallista merkitystä pohtiessaan Snellman vetoaa juuri tähän laajempaan henkeen, tietoisuuteen, kansan olemisen tapaan, joka vaikuttaa yksilöiden toimiin ja johon historiankirjoittajan on suunnattava huomiotaan. Vuonna 1856 Snellman kirjoitti N. Ignellin teosta esitellessään, että vakaumusten ja tapojen maailmanhistorialliseen merkitykseen on historiantutkimuksessa alettu kiinnittää enemmän huomiota, ja niiden vaikutuksen jälkiä on ryhdytty etsimään myös ajoilta, ”jolloin kansat olivat johtajiansa suunnitelmien näennäisesti tahdottomia välineitä”. Tällöin yksilöiden ajatukset, kyvyt, taipumukset ja intohimot ”ovat näyttäneet muovaavan kansakuntien kohta- loita”. Snellman jatkaa:

Näistä ajoista löytyykin aina tietämyksen ja tapojen syvällä vaikuttavaa toimintaa; tietämys ja tavat kasvavat ja muuntuvat, usein verrattain riippumattomina ulkonaisista valtiollisista tapahtumista, mutta silti niitä ja niiden ohjaajia sellaisille urille pakottaen, joista viimeksi mainittujen viisaus ei ole pystynyt uneksimaankaan.<sup>1024</sup>

Kansat saattoivat siis päällisin puolin *näyttää* tahdottomilta suhteessa johtajiin, mutta eivät sellaisia todellisuudessa olleet. Oikeastaan asetelma oli Snellmanin mukaan päinvastainen.

Samassa kirjoituksessa Snellman totesi yleisen kulttuurihistorian kirjoittamisen olevan niin laaja työ, ettei se voi pohjautua kirjoittajan omiin tutkimuksiin. Varsinaisen työn muodostaa tiedon kokoaminen, arvioiminen ja sen esittäminen. Tällainen kokoava esitys voi olla ”vailla intressiä”, jolloin historioitsija ”pitämättä silmällä kehityksen päämäärää” osoittaa ihmiskunnan edistymisen aikakaudesta toiseen. Tästä lajista Snellman mainitsee esimerkkinä Guizot’n, joka tosin hänen mukaansa on pitäytynyt hiukan liikaa poliittisessa

1022 – – en nations öfvertygelser och seder endast småningom förändras. I de högre samhällsklasserna verkar opinionen för dagen och modet. Hos massan af folken, som aldrig känt behovet af en hycklad öfvertygelse och verldsligställighet, eller genom flärd och sinnerus blifvit likgiltig i trossaker, hafva tänkesätt och seder en seghet och ihärdighet, som utgör ett värn både mot inhemskt förtryck och utländskt underkufvande. [– –] Det är denna fastighet i nationalkarakteren, som gör en inträngande skildring af densamma så upplysande för rätta förståndet af folks historia – – “Geyer. Macaulay. Thiers.” (*Litteraturblad* 1/1855) SA VII 1996, 43 (KT 12 2003, 342).

1023 ”Allmänt mensklig och national bildning,” (*Litteraturblad* 1/1860) SA IX 1997, 232 (KT 16 2004, 234–235). Snellman erottaa tässä sanat *sed* ja *vana* ja käyttää molempia.

1024 Och man finner det alltid ett på djupet verksamt lif i vetande och sed, hvilka tillvexa och ombildas, ofta jemförelsevis oberörda af de yttre politiska tilldragelserna, men åter tvingande dem och deras ledare in på banor, om hvilka de senares vishet icke ens kunnat drömma. ”Menskiga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 262 (KT 13 2003, 157). Samankaltaisen ajatuskulun Snellman esitti myös vuonna 1871 puheessaan Suomen lehdistön satavuotisjuhlassa. Puhe julkaistiin Hufvudstadsbladetissa. Ks. ”Tal vid finska pressens sekularfest.” (*Hufvudstadsbladet* 14/1871) SA XII 1998, 83 (KT 23 2005, 97).

historiassa. Toinen vaihtoehto on esittää ihmiskunnan historia päämäärätietoisesti ja palauttaa ”ihmishengen historialliset ilmaukset ja luomukset” tähän päämäärään. Näin on tehnyt Hegel, osittain myös Herder.<sup>1025</sup>

Sisäisestä historiasta tai kulttuurihistoriasta kirjoitettiin Snellmanin ajan Suomessa laajemminkin. Arwidsson viittasi Suomen sisäiseen historiaan moniosaisen lähdejulkaisunsa *Handlingar till upplysning af Finlands häfder* ensimmäisen osan alkulauseessa vuonna 1846.<sup>1026</sup> Aleksanterin yliopistossa historian dosenttina 1840-luvulla toiminut Edvard Grönblad painotti kulttuurihistoriaa hyvin samankaltaisin muotoiluin kuin Snellman. Grönbladin mukaan historiankirjoitus oli aivan liian kauan ollut kiinnostunut ulkoisista seikoista, kun sen tulisi keskittyä sisäisen elämän ilmiöihin. Historian todellinen luonne ilmeni hänen mukaansa inhimillisyyden tai sivistyksen kehityksessä.<sup>1027</sup> Vuonna 1859 Topelius viittasi luennoissaan kulttuurihistoriaan ihmisyden tai kansan kehitysprosessina, siveellisenä vapautena. Toisessa yhteydessä hän määritteli kulttuurihistoriaa seuraavasti: ”maan ja kansan hyvinvoinnin eteneminen tai taantuminen, kasvatust, jumalanpelko, tavat, tieteet, taiteet ja yleinen sivistys.”<sup>1028</sup> Myös Cygnaeus viittasi Suomen kulttuurihistoriaan esimerkiksi kirjoituksessaan *Hufvuddragen af Finlands historie intill 1863 års landtag* (1863).<sup>1029</sup>

Ruotsissa Geijer erotti ulkoisen ja sisäisen historian toisistaan ja asetti sisäisen historian, ihmisten uskomukset ja ajattelutavat, ulkoista historiaa ensisijaisemmaksi, sillä ne itse asiassa saivat aikaan myös tietyn ajan ulkoisen historian.<sup>1030</sup> Guizot’n sivilisaatiohistoriaan sisältyy vastaavanlainen jaottelu ulkoiseen ja sisäiseen historiaan. Tapahtumat olivat Guizot’n sivilisaatiohistoriassa ulkopuoli ja varsinaisen ytimen muodosti ”sivilisaation henki”.<sup>1031</sup> Norjassa historioitsija P. A. Munch totesi teoksessaan *Det norske Folks Historie* (1852–63), että hänen työnsä tavoitteensa oli kansan sisäinen historia, ei ainoastaan maan poliittinen tai ulkoinen historia.<sup>1032</sup> Vastaavanlaisesti Viron keskeinen kansallinen hahmo ja historioitsija Jakob Hurt (1839–1907) asetti vastakkain ulkoisen ja sisäisen historian; jälkimmäinen oli kertomusta kansan henkisen elämän kulusta ja ulkoista tapahtumahistoriaa ensisijaisem-

1025 SA VII 1996 262–263 (KT 13 2003, 157–159).

1026 Pirinen 1992, 76–77.

1027 Mustelin 1957, 284–286. Grönblad oli väitellyt vuonna 1839 Upsalassa. Klinge 1998, 325.

1028 Topelius kirjoitti: ”landets och folkets tillvexande eller tillbakagång i välstånd, odling, gudsfruktan, seder, vetenskaper, konsten och allmän bildning. Och egna hon dervid en särskild uppmärksamhet åt något visst område af kulturen, kan hon då blifva en kyrkohistoria, en laghistoria, en litteraturhistoria och annat mer.” Sit. Forsgård 2000, 84–85. Siteerauksessa ilmenee Topeliuksen Snellmanista poikkeava suhtautuminen historiallisen prosessin kulkuun; se saattoi olla sekä eteen- että taaksepäin suuntautuvaa.

1029 Cygnaeus 1863 (1892), 304, 381. Cygnaeus ei tosin tässä yhteydessä tarkemmin eritelty, mitä ”kultturhistoria” piti sisällään. Vuonna 1842 Cygnaeus totesi kirjeessään Snellmanille, Geijeriin viitaten, Suomen historian olevan väistämättä kulttuurihistoriaa. Cygnaeuksen kirje Snellmanille 18.4.1842, SA II 1992, 653 (KT 3 2001, 437).

1030 Henningsson 1961, 147.

1031 Crossley 1993, 83.

1032 Aronsson, Fulsås, Haapala & Jensen 2008, 257–258. Painotuksen voi nähdä olevan yhteydessä laajempaan kansankulttuuria kohtaan esitettyyn kiinnostukseen Skandinaviassa. Anne Eriksen on esittänyt, että Tanskassa ja Ruotsissa kiinnostus kansankulttuuria kohtaan heräsi 1800-luvulla näiden vanhojen monarkioiden poliittisen vallan heikkenemisen myötä, Norjassa vastaava kiinnostus sen sijaan liittyi uuteen asemaan Ruotsin yhteydessä vuodesta 1814 lähtien. Eriksen 2011, 32–33.

pi.<sup>1033</sup> Voisiko Guizot olla näiden kaikkien esimerkkien alkulähde? Asiaa on vaikea varmentaa mutta Guizot oli laajasti tunnettu ja luettu 1800-luvun Euroopassa. Etenkin Suomen ja Viron tapauksissa kansan sisäisen historian, sen sisäisen elämän painottaminen oli luonnollista, sillä molemmilta puuttui sekä loistava muinaishistoria että poliittinen itsenäisyys. Näiden kansakuntien olemassaolon oikeutta perusteltiin juuri omintakeisella sisäisellä elämällä, omalla erityisellä kulttuurilla.

### *Suomen tapaus*

Kiinnostus Suomen ja suomalaisten sisäistä historiaa kohtaan ei syntynyt vuoden 1809 myötä. Uusi valtiollinen asema kuitenkin motivoi arvioimaan suomalaista kansallisuutta ja sen historiallisia tekijöitä uudella tavalla. Etenkin suomenkielisen historiankirjoituksen keskeiseksi tehtäväksi nousi oman erityisen kansallisuuden ja sen historian osoittaminen jo vuotta 1809 edeltävänä aikana. Suomalaiset olivat Viron ja Latvian tapaan historian kanssa siinä mielessä, että siltä puuttui oma valtiollinen perinne, muisto entisestä suuruudesta, jollainen esimerkiksi Norjalla oli itsenäisyyden puutteesta huolimatta. Tunnetuin esimerkki 1800-luvun suomalaiskansallisesta historiatalutkintojen tekijästä on Yrjö Koskinen, jota on tutkimuksessa toisinaan pidetty eräänlaisena Snellmanin työn jatkajana. Esimerkiksi Max Engman on todennut hiukan kärjistäen, että Snellmanin oli kansallisfilosofina ensin määriteltävä kansallisuus, jotta Yrjö Koskinen saattoi kirjoittaa sen historian.<sup>1034</sup> Tarve Suomen historian kirjoittamiseksi oli konkreettinen, sillä jo vuonna 1819 koulukomissio julisti maksavansa palkkion kirjoittajalle, joka laatisi Suomen vanhempaa historiaa käsittelevän oppikirjan.<sup>1035</sup>

Suomen aseman ja sen historian olemassaolon pohtiminen sai runsaasti lainatun muodon, kun Zacharias Topelius esitti vuonna 1843 pitämässään esitelmässä kysymyksen: ”Onko Suomen kansalla historiaa?”<sup>1036</sup> Hän vastasi, ettei Suomella voinut olla omaa historiaa sanan varsinaisessa merkityksessä ennen vuotta 1809, koska sillä ei ollut omaa valtiota tai kansallistietoisuutta. Autonomian myötä tilanne kuitenkin oli muuttunut.<sup>1037</sup> Useat tahot asettuivat Topeliuksen näkemystä vastaan todeten muun muassa maan historian alkanen jo ennen valtiollista yhteyttä Ruotsiin. Joka tapauksessa hänen mielipiteensä herätti runsaan keskustelun usean vuoden ajaksi.<sup>1038</sup>

Topeliuksen näkemys kertoo hegeliläisestä tavasta sitoa historiallisuus ja valtiollisuus yhteen. Topelius totesi esitelmänsä kirjallisessa versiossa suoraan vuotta 1809 edeltävän historian olleen esihistoriaa.<sup>1039</sup> Vuosia myöhemmin Topelius kommentoi omaa puhettaan

1033 Undusk 1999, 277–281.

1034 Engman 2000, 34.

1035 Engman 2009, 245–247. Koulukomission ohjeissa painotettiin sekä Ruotsin että Venäjän historian huomioimista, yhteydet molempiin oli otettava huomioon. Snellmanin Suomen historiaa koskevissa kommentissa Venäjä loistaa poissaolollaan.

1036 Esitelmä julkaistiin myöhemmin *Joukahaisessa* vuonna 1845.

1037 Esim. Manninen 1986, 134; Tommila 1989, 76.

1038 Mustelin 1957, 224–237; Engman 2009, 249–254.

1039 Topelius 1845, 216. Hegeliläisestä valtioiden historiasta, ks. esim. Hansson 2007, 92–93.

painottaen, että hänen näkemyksensä oli nimenomaan vastalause sitä ajatusta kohtaan, että Suomen historiassa olisi kyse provinssin historiasta.<sup>1040</sup> Myös Snellman kommentoi *Saimassaan* lyhyesti Topeliuksen esitelmän myöhemmin julkaistua artikkeliversiota pitäen tosin Topeliuksen johtopäätöstä vuoden 1809 merkityksestä liian intomielisenä. Snellman totesi kyseisen vuoden tehneen kansan sisäisen historian täydelliseksi. Jonkinlaista ulkoista historiaa Suomella tulisi olemaan kuitenkin vasta siinä vaiheessa kun ”se saa aikaan jotain yleiseurooppalaisen sivistyksen kannalta merkittävää”<sup>1041</sup> – kun sillä siis on vaikutusta myös muihin kansoihin.

Snellman viittasi useissa yhteyksissä siihen, että Suomen historia oli sisäistä historiaa, kulttuurihistoriaa.<sup>1042</sup> Samoin asian näki Topelius.<sup>1043</sup> Oliko kulttuurihistoria kuitenkin vähempiarvoista valtiolliseen historiaan verrattuna? 1800-luvun suomalaisen historiankirjoituksen painottumista kulttuuri- ja sosiaalihin historiaan on selitetty juuri itsenäisen poliittisen historian ja toimijuuden puuttumisella.<sup>1044</sup> Tähän viittasi myös Topeliuksen 1840-luvun esitelmä ja Snellmanin myöhempi Topelius-kommentti. Maailmanhistoriallisesta perspektiivistä katsottuna kansan sisäisellä historialla ei ollut Snellmanin historiakäsityksessä suurta vaikutusta, jos se oli sisäänpäin kääntynyttä, jos kyseinen kansa ei mitenkään vaikuttanut toimillaan ja olemassaolollaan muihin, historian yleiseen liikkeeseen. Menneiden aikojen ja kansojen elämällä ei Snellmanin historiakäsityksessä ole sellaista itseisarvoa, joka ylittäisi hänen uskonsa universaaliin inhimillisyyden tai kulttuurin historiaan vaan arvo määräytyy sen mukaan, miten kyseinen kansa on ottanut osaa historian suureen linjaan. Vaikka historian toimijuus onkin kansakunnilla, ei se tarkoita Snellmanilla sitä, että jokainen kansakunta jokaisena aikana automaattisesti ottaisi osaa yleiseen ihmisyyden tai hengen kehityskulkuun. Snellman ei kirjoita varsinaisesti historiattomista kansakunnista mutta kylläkin sellaisista kansoista, jotka ovat ikään kuin sivussa siinä tapahtumien ketjussa, joka muodostaa laajan maailmanhistorian kehityskulun.<sup>1045</sup>

Voidaan ajatella, että sisäinen kulttuurihistoria on jotakin vähempiarvoista ja täydellistymätöntä suhteessa suvereenien valtioiden väliseen kanssakäymiseen. Hegeliläisittäin tulkiten valtiottoman kansan sisäinen historia on eräänlaista esihistoriaa, valmistautumista varsinaiseen historiaan, joka edellyttää valtiota (vrt. Topeliuksen esitelmän asetelma). Snellmanilaisittain tällainen valtiollisuus tai sen sisäinen edellytys syntyy kansallisen itsetietoisuuden myötä. Kansalla voi olla historiaa ilman valtiota mutta ei ilman jonkinasteista kansallista itsetietoisuutta. Snellman otti kerta toisensa jälkeen esille kysymyksen ulkoisen tai poliittisen historian riittämättömyydestä historian merkityksen arvioimisessa, mikä koski yhtä lailla suvereenin valtion omaavia kansakuntia kuin Suomen kaltaista kansakuntaa, joka valtiollisessa mielessä oli epätäydellinen. Sisäinen historia ei siis ole Snellmanille jotakin

1040 Forsgård 2000, 84–85. Topeliuksen näkemyksen muuttumisesta, ks. myös Tommila 1989, 77.

1041 ”Inhemsk litteratur.” (*Kallavesi* 4/1845) SA V 1995, 49–50 (KT 8 2002, 313–314).

1042 ”Inhemsk litteratur.” (*Litteraturblad* 4/1855) SA VII 1996, 88 (KT 12 2003, 402).

1043 Forsgård 2000, 84.

1044 Esim. Engman 1994, 51.

1045 Esim. vuonna 1855 Snellman kirjoitti Suomelta puuttuvan edellytykset tuottaa korkeatasoisia historioitsijoita siitä syystä, että maalta puuttui huomattava oma historia, suomalaiset eivät olleet maailmanhistoriallinen kansa. ”Tyskländs historieskrifvare och historisk läsning i Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 126 (KT 12 2003, 454).

ulkoista historiaa edeltävää, ikään kuin kansan historian kehittymättömämpi vaihe. Historiankirjoituksessa kansan sisäisen elämän vaikutuksen tiedostaminen on sitä vastoin merkki kehittyneemmästä historiatietoisuudesta. Samansisältöisesti argumentoi Jakob Hurt Virossa.<sup>1046</sup> Lisäksi on huomautettava, että poliittisen historian kritiikkiä esitettiin muuallakin kuin suvereenia valtiota vailla olevissa Suomessa ja Virossa. Juuri tätä historiankirjoituksen uutta suuntaa Snellman toistuvasti painotti esitellessään ranskalaista historiankirjoitusta.

Snellman esitteli lehdissään säännöllisesti Suomen historiaa koskevaa tutkimusta ja lähdejulkaisuja. Usein hänellä ei ollut siitä mitään erityisen hyvää sanottavaa.<sup>1047</sup> Vuonna 1844 *Saiman* kirjallisuusliitteessä oli käsittelyssä E. Grönbladin julkaisemia asiakirjoja Suomen vaiheista 1500- ja 1600-lukujen vaihteessa. Vaikka hän totesi kunnioittavansa julkaisijan vakavia pyrkimyksiä ja tunnustaa asiakirjojen merkityksen historian tutkimisessa, esittää hän suorasukaiseen tyyliinsä mielipiteensä siitä, missä määrin hän katsoo tämän tyylinen luetteloinnin edistävän Suomen historian kirjoittamista:

Maassamme on vallinnut ja vallitsee yhä jälkiporthanilainen koulukunta, joka viihtyy yksinomaan pikkuasioissa. Kenelläkään ei ole huomauttamista siihen, jos jokin perhe haluaa painattaa sukuuuttelonsa. Samoin voitaneen hyväksyä se, että jonkin todella historiallisen henkilön elämäkerrassa tai jossain erityistutkimuksessa esitetään jokin epäolennainen päivämäärä. – – Mutta jos mainittu sukuuuttelo halutaan esittää sellaisen vähäisen suvun kuin Suomen kansan historiana ja vaaditaan sen painattamista julkisin varoin, tai jos jokin epäolennainen tosiseikka jonkin suhteellisen merkityksettömän henkilön elämästä julkaistaan tieteellisenä tutkielmana ja sellaisena ujutetaan maan sanomalehtiin, niin tämä vähäpätöisyydelle suitsuttaminen ansaitsee jo pienen näpättyksen, ei niinkään sen itsensä vuoksi kuin tartunnan ehkäisemiseksi.<sup>1048</sup>

”Jälkiporthanilaisella koulukunnalla” Snellman viittaa käsitykseensä Porthanista tietoa keräävänä ja kokoavana, ei niinkään uutta tietoa tai tulkintoja tuottavana oppineena. Samassa kirjoituksessa Snellman viittaa Grönbladin omiin kommentteihin ja ryöpyttää paheksuntaansa näkemyksille, joiden mukaan Ruotsin vallan aika ei ollut suomalaisten kansalliselle tietoisuudelle kovinkaan vahingollista. Jos kyseisellä aikakaudella on havaittavissa piirteitä,

1046 Undusk 1999, 276–281.

1047 Klinge on viitannut Snellmanin kriittiseen asenteeseen suomalaisen historiankirjoituksen tilaa kohtaan. Ks. Klinge 2010, 109.

1048 I landet finnes och har funnits en afterporthansk historisk skola, som uteslutande trifves i det lilla. Ingen har t. ex. något att invända deremot, om den ena eller andra familjen behagar trycka sitt slägtregister. Likaså må äfven ett obetydligare datum till en verklig historisk person lefverne hafva sin plats i hans lefnernesbeskrifning, eller till och med i en specialhistoria – –. Men vill man göra sagde slägtregister vore det ock till ett så ringa slägtes som Finska folkets historia och förorda dess tryckning på allmän bekostnad, vill man utplatta ett obetydligt datum i en relativt obetydlig individs lefnad till en vetenssaplig afhandling och såsom sådan utpuffa det i landets Tidningar, så är detta rökande för litenheten värdt att näpas, icke för dess egen skuld, utan för att afvärja smittan.”Svensk-finsk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima*, 1.8.1844) SA IV 1994, 260–263 (KT 6 2002, 442–445).

jotka osoittavat pyrkimystä itsenäiseen kehitykseen, tulisi historiatieteen koota ne Snellmanin mukaan yhteen kulttuurihistoriana.<sup>1049</sup>

Samana vuonna 1844 Snellman viittasi kotimaisen historiankirjoituksen tilaan myös esitellessään Granier de Cassagnacin teosta:

Moni pitää historiaa jo vanhana viljelysmaana, joka nyt vaatii vain tavanomaista hoitoa. Myös meidän maamme historiakirjoitus on velvollisuudentuntoisesti takertunut jauhamaan kaikkea ikävää, mitä saksalainen pedantisuus kulloinkin tuottaa. Olemme tottuneet siihen, että historiantutkimus on 72:n Reuss-Ebersdorff Lobensteinia Jumalan armosta hallinneen Henrikin luetteloita, pitäjänkertomuksia tai edesmenneiden saksalaisten hovioikeudenneuvosten ja omien autuaiden asessoriemme ansioluetteloita. Siitä elämän kyllyydestä, jonka tietyn yhteiskunnallisen ilmiön tarkastelu vuosisataisen kehityksensä valossa tuo päivänvaloon, eivät meidän historioitsijamme juuri piittaa.<sup>1050</sup>

Suomentaja on kääntänyt Snellman ilmauksen ”fullhet af lif” elämän kyllyudeksi, ilmauksen voisi kääntää myös elämän runsaudeksi tai rikkaudeksi. Sen kuvaamisen Snellman asettaa kommentissaan keskeiseksi historiankirjoittajan tehtäväksi. Samankaltaista laajaan näkemykseen perustuvaa historiankirjoitusta kannattivat myös esimerkiksi Topelius ja Fredrik Cygnaeus, joka Klingen mukaan kritisoi Porthanin ja tämän seuraajien työn keräilevää luonnetta hyvin samanlaisin sanakääntein kuin Snellman. Klinge korostaa teoksessaan *Suomalainen ja eurooppalainen menneisyys* juuri Cygnaeuksen merkitystä uudenlaisen suomalaisen historianäkemyksen muotoilijana. Näkemyksen keskiössä oli aikakauden kuvaaminen kokonaisuutena, ei yksityiskohdissa näperteleminen.<sup>1051</sup>

Suomalaisten historian kirjoittaminen ja oman itsenäisen kehityspyrkimyksen osoittaminen merkitsivät myös menneisyyden tulkittamista selkeän suomalaiskansallisista lähtökohdista käsin. Yrjö Koskinen on tällaisesta retrospektiivisiä historiatulkintoja tekevästä tutkijasta kaiketi tunnetuin esimerkki; *Nuijasota*-teoksessaan hän näki suomalaiset nujamieliset kansalliset toimijoina vastavoimana Ruotsin valtio. Toinen tulkinta oli kuitenkin kaiken aikaa olemassa. Esimerkiksi ruotsinkieliset C. G. Estlander ja M. G. Schybergson painottivat sitä, ettei historiaan tullut projisoida nykyajan vastakkaisasetteluja.<sup>1052</sup> Snellmanin kannanotoissa ilmenee halua nähdä Suomen varhaisemmassa historiassa jälkiä itsenäisestä kehityksestä – kehityksestä jonka Ruotsin valloitus katkaisi. Esitellessään vuonna 1847 J. F. Cajanin *Suomen historiaa* Snellman viittasi esikristillisen Suomen jaloon ja itsenäiseen kansaan, joka vajosi henkisen lamaannuksen tilaan kristinuskon väkivaltaisen

1049 SA IV 1994, 264 (KT 6 2002, 446–447).

1050 Mången har ansett Historien för en gammal häfdad åker, som numera blott skulle påkalla vanlig ans. Helt och hållet inbegripna i pligtmässigt tråk med allt, hvad Tysk pedantism föder i dagsljuset, äro vi i vårt land vane att se häfdeforskningen förvärd i listor öfver t. ex. de sjuttiofvå Henrikarne med Guds Nåde i Reuss-Ebersdorff Lobenstein och i sockenbeskrifningar, i meritförteckningar för afdöda Tyska Hofråd och för våra egna saliga assessorer; men om den fullhet af lif, ett bestämdt samhällsförhållande uppdagar under dess utveckling genom seklerna, bekymra sig våra historici föga. ”Arbetsklassens historia af A. Granier de Cassagnac.” (*Saima* 3/1844) SA IV 1994, 32 (KT 6 2002, 47).

1051 Klinge 2010, 152–162.

1052 Engman 2000, 34–35.

juurruttamisen myötä Ruotsin valloittaessa maan.<sup>1053</sup> Nuijasota-arvioissaan (1857 ja 1859) hän otti esille kysymyksen tietyn menneisyyden tapahtuman, tässä tapauksessa nuijasodan, historiallisesta merkityksestä. Millainen yhteys tapahtumalla on yleiseen historialliseen kehitykseen vai onko tällaista yhteyttä?

Snellmanin *Nuijasota*-arvioissa konkretisoituu hänen näkemyksensä siitä, että historian ilmiöiden ”on oltava järkevissä syy- ja seuraussuhteissa menneeseen ja tulevaan”, että niiden on oltava lenkinä tapahtumien ketjussa, joka muodostaa historiallisen kertomuksen, maailmanhistorian. Kyse on siis historian tulkinnasta, siitä, että historioitsija tulkitsee yksittäiset menneisyyden tapahtumat kokonaisuutena ja asettaa ne oikealle paikalle maailmanhistorian kertomuksessa. Tällaista historiallista merkitystä Snellman ei näe nuijasodalla olleen. Kapinan synnytti kiista Ruotsin kruunusta, ei siis Suomen kansan itsenäistymishalu, eikä se johtanut mihinkään pysyviin seurauksiin suomalaisten kannalta.<sup>1054</sup>

Snellman ei ollut yksilökeskeisen historiankirjoituksen puolestapuhuja, mutta ymmärsi ihmisten sankareidenkaipuun. Vuonna 1858 Snellman julkaisi arviona Thiersin teossarjasta *Histoire du consulat & de l'empire*, jota hän kutsui Napoleon-historiaksi kirjoittajan Napoleon-keskeisyyden vuoksi. Snellman vertasi Thiersin tulkintatapaa ruotsalaiseen Anders Fryxellin ja tämän Kaarle XII:n aikaa käsitelleeseen teokseen. Siinä missä Napoleon on Thiersille sankari, tuo Fryxell esiin Kaarle XII:n despoottisen puolen ja näin riisuu sankarikuninkaalta tämän myyttistä viittaa. Kruunatut sotasankarit ovat useimmiten samanlaisia, toteaa Snellman. ”Jos he kunnioittaisivat ihmiselämää ja ihmisten kurjuutta, he eivät olisi sitä mitä he ovat.” Tästä huolimatta kansakunnat tarvitsevat sankareitaan, sillä he pitävät yhteisöä koossa:

– – jonain päivänä Napoleon hyvin luultavasti on kansakuntansa muistissa samassa runollisessa hämyssä kuin Kaarle on Ruotsin kansalle. Oman ajan historia osoittaa, mikä taikavoima hänen nimellään on ranskalaisiin, kun taas kaikki hänen perinnöksi jättämänsä aineellinen kurjuus on unohtunut samoin kuin hänen despoottisen valtikkansa taakka. Ehkä ei myöskään sano liikaa, jos väittää, että Ruotsin piti joka tapauksessa pudota siitä korkeudesta, mihin se kustaidensa ja kaarlejensa aikana oli kohonnut, mutta että se kunnia, johon Kaarle XII sen putoamisen kietoi, on ollut sille jatkuvana turvana vielä nöyryyttävimmiltä kohtaloilta.<sup>1055</sup>

Entä Suomi, missä olivat sen sankarit vai oliko sillä sankareita? Kuten Derek Fewster on osoittanut, on Suomelle pyritty kirjoittamaan loisteliasta menneisyyttä jossain määrin jo

1053 ”Fins litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1847) SA V 1995, 468 (KT 10 2002, 56).

1054 Snellman arvioi kaksiosaisen teoksen molemmat osat. ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1857) SA VIII 1996, 133–136 (KT 14 2003, 438–442); ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1859) SA IX 1997, 123–128 (KT 15 2003, 476–482).

1055 Det är troligt nog, att den förre [Napoleon], – – en dag skall för sin nations minne stå i samma poetiska halfdager som denne för Svenska folket. Samtidens historia vittnar, hvilken trollkraft hans namn för Fransmännen eger, medan allt det materiella elände, han lemnade dem i arf, är glömdt likasom tyngden af hans despotiska spira. Kanske säger man också icke för mycket, om man påstår, att Sverige i hvarje händelse måste falla från den höjd, hvartill det under sina Gustaver och Karlar uppsvingat sig, men att den ära, med hvilken Karl XII höljde dess fall, varit det ett fortfarande värn mot än mera nedtyngande öden. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1858) SA VIII 1996, 288 (KT 15 2003, 256).

1500-luvulla eläneestä Olaus Magnuksesta lähtien.<sup>1056</sup> Eittämättä kuuluisin suomalaisille 1800-luvulla kirjoitettu sankari oli Väinämöinen, jonka Gabriel Rein kuvasi vuonna 1831 julkaistussa teoksessaan *Finlands forntid i Chronologisk öfversigt* historialliseksi henkilöksi. Rein esitti Väinämöisen tuoneen veljensä Ilmarisen kanssa maanviljelyksen, kalastuksen ja raudan käsittelemisen taidon tuolloisten asukkaiden keskuuteen. Väinämöinen antoi suomalaisille myös laulun ja pehmensi tämän avulla perinteitä.<sup>1057</sup> Väinämöinen siis toi suomalaisille sekä sivilisaation että kulttuurin.

Myös Lönnrotille *Kalevalan* kuvaamat tarinat pohjautuivat historiaan.<sup>1058</sup> *Kalevalan* merkitystä suomalaisen historiatietoisuuden ja kansallistunteen muotoutumisessa ei voi kiistää. Irma Sulkunen on tosin muistuttanut, ettei teoksesta tullut oikopäätä suurta menestystä. Siitä otettiin suhteellisen pieni painos, suomenkielisessä lehdistössä se ei saanut riemullista vastaanottoa ja ruotsinkielisten keskuudessa vain harva pystyi sitä vaivatta lukemaan. Lönnrotin ja tämän teosten nouseminen kunnia-asemaan tapahtui vasta myöhemmin.<sup>1059</sup> Tästä huolimatta myös aivan tuoreessa tutkimuksessa viitataan *Kalevalan* rakettimaiseen nousuun kansalliseksi aarteeksi.<sup>1060</sup> Kysymys *Kalevalan* historiallisuudesta kietoutui keskusteluun Suomen sankariajasta, eräänlaisesta alkutilasta. Karkama on käsitellyt aiheesta käytyä keskustelua. J. J. Tengströmin poika Robert Tengström esitti oman hegeliläisen kannanottonsa kysymykseen vuonna 1844 ja totesi *Kalevalan* todistavan, että myös Suomella oli ollut oma myyttinen sankariaikansa, joka edusti itsenäisyyttä tiedostamattomassa muodossa. Snellmanin kanta tähän tulkintaan oli kielteinen, ja Karkama toteaaakin nuoren Tengströmin olleen tässä suhteessa Snellmania hegeliläisempi. Vuonna 1847 Snellman kuitenkin sanoutui julkisesti irti aiemmasta kielteisestä kannastaan.<sup>1061</sup> Nyt hän totesi *Litteraturbladissa*, että Suomellakin oli ollut oma sankariaikansa, josta Lönnrotin kokoama teos oli todisteena.<sup>1062</sup> Karkama on esittänyt Snellmanin mielipiteen muutoksen johtuneen ainakin osittain ystävyys- ja työsuhteista Lönnrotiin,<sup>1063</sup> mutta taustalla voi nähdä myös tarpeen saada Suomen kansa tiedostamaan omat juurensa.

Karkama on esittänyt, että Runebergin *Vänrikki Stoolin tarinat* lopulta täytti Snellmanin odotukset runoudesta, joka yhdistäisi klassiset ihanteet ja runoilijan kansallisen tehtävän omassa ajassaan. Karkaman mukaan Suomen sota oli sekä Snellmanille että Runebergille suomalaisen kansakunnan sankariaika, kansallisen tietoisuuden syntymisen hetki.<sup>1064</sup> Klinge on puolestaan painottanut, että Vänrikit eivät ole historiallinen vaan moraalinen teos:

1056 Fewster 2005, 50–64 ja passim.

1057 Fewster 2005, 93.

1058 Ks. esim. Fewster 2005, 94; Sulkunen 2005, 63.

1059 Sulkunen 2004, 62, 65.

1060 Engman 2009, 247; Savolainen 2006, 168.

1061 Karkama 1989, 139–145. Myös Sulkunen 2004, 63–64.

1062 ”Finsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1/1847) SA V 1995, 468 (KT 10 2002, 55).

1063 Karkama 1989, 136, 138–145. Karkama on tarkastellut melko yksityiskohtaisesti *Kalevalan* ympärillä käytyä keskustelua, joka esim. Snellmanin osalta liittyi myös hegeliläisiin ajatuksiin eepoksesta ja sen luonteesta.

1064 Karkama 1989, 157.

kyse on yksilön alistumisesta yleisen tai kohtalon edessä.<sup>1065</sup> Karkaman tulkinta on perusteltu siinä mielessä, että Suomen sodan jälkeen, tosin ei mitenkään sen ansiosta, maa sai tietyn valtiollisuuden, mikä puolestaan mahdollisti uudenlaisen itsenäisen kansallisen kehityksen. En kuitenkaan löydä Snellmanilta näkemystä siitä, että kyseinen sota olisi ollut kansallisen historian kannalta käännteentekevä. Snellman näki tietynasteista kansallisuutta jo vuotta 1809 edeltäneen ajan historiassa, mutta toisaalta hän ei nähnyt Suomen automaattisesti siirtyneen korkeampaan kansallistietoisuuteen vuoden 1809 tapahtumien jälkeen.<sup>1066</sup> Päinvastoin 1840-luvulla hän valitteli tuolloista heikkoa kansallistietoisuutta.

Snellmanin läheinen ystävä Fredrik Cygnaeus oli paitsi kirjallisuuskriitikko ja runoilija myös historiankirjoittaja. Cygnaeuksen kirjallisista töistä Snellmanilla ei useimmiten ollut erityisen ihailevaa sanottavaa. Snellman tunnusti ystävänsä lahjakkuuden, mutta hänen mukaansa tämä hukkasi sitä rönsyilevään ilmaisuun varsinaisen idean kustannuksella.<sup>1067</sup> Toisaalta Snellman myös puolusti Cygnaeusta, nimenomaan tämän historiallista tulkintaa Suomen sodasta ja tämän esitystä *Duncker och hans omgivning*. Snellman esitti oman verraten suopean arvionsa teoksesta vuonna 1858 ja puolusti Cygnaeuksen näkemystä keväällä 1859 kenraali Aminoffin kolmen pojan syytöksiä vastaan. Fredrik, Adolf ja Alexander Aminoff olivat kirjoittaneet vastineensa Cygnaeuksen teoksesta *Helsingfors Tidningar*-lehdessä maaliskuussa 1859 syyttäen Cygnaeusta isänsä muiston halventamisesta.<sup>1068</sup> Snellman puolusti Cygnaeuksen pätevyyttä historiankirjoittajana ja vakuutti tämän humanina persoonallisuutena olevan hienotunteinen kuvaamiaan henkilöitä kohtaan. Snellman totesi

1065 Klingen mukaan Runebergillä ei ollut historianfilosofiaa tai selkeästi artikuloitua historiäkäsitystä. Klinge 2004, 462, 476.

1066 Snellman kommentoi suoraan Topeliuksen näkemystä vuoden 1809 merkityksestä ja pitää käsitystä virheellisenä. Suomella oli historiaa jo ennen vuotta 1809. Ks. ”Finsk litteratur.” (*Litteraturblad* 1.5.1847) SA V 1995, 464 (KT 10 2002, 50).

1067 Snellman ei ollut Cygnaeuksen tyylin ainoa kriitikko. Häntä on varsin usein luonnehdittu paitsi originelliksi persoonaksi, myös kirjalliselta ilmaisultaan omalaatuiseksi, tai esim. Rafael Koskimiehen sanoin omituiseksi. Cygnaeus oli myös itse tietoinen omista rajoitteistaan. Hän vietti 1840-luvulla useita vuosia Keski-Euroopassa keräten aineistoa historiantutkimusta varten, ja totesi itse, ettei vaivalloinen tutkijantyö oikein ollut häntä varten. Koskimies 1957, 218–219, 225. Cygnaeuksen persoonaa kuvastaa hänestä nuoruudessa käytetty lempinimi Fredrik Suuri. Havu 1945, 52. Cygnaeuksen persoonasta myös Lahtinen 2008.

1068 *Helsingfors Tidningar* 2.3.1859.

ystävästään osuvasti, että tämä oli mieltyntyn vahvoinhin valoihin ja varjoihin – ja että tämä etupäässä rakasti valoa.<sup>1069</sup>

## TIETEEN JA TAITEEN LEIKKAUSKOHDASSA

### *Menneisyyden sirpaleet ja historioitsijan tulkinta*

– – niin menneisyys kuin tulevaisuuskin ovat todellisia vain silloin kun kumpikin on nykyhetkeä ts. että kunkin ajan todellisuus on kadonnut itse tuon ajan mukana ja että aika, jota ei vielä ole, kuuluu ainoastaan mahdollisuuksien alueelle – –. Kukaan ei voine epäillä sitä, – – että jokainen nykyhetki sulkee sisäänsä kaiken todellisuuden.<sup>1070</sup>

Näin Snellman luonnehti menneisyyden ja tulevaisuuden suhdetta kulloiseenkin nykyhetkeen vuonna 1845. Snellman esitti kiteytyksensä *Saiman* kirjoituksessa, jossa esitti vastineensa J. J. Nordströmille tämän *Helsingfors Tidningar* -lehdessä esittämän kritiikin johdosta. Kirjoituksen varsinainen teema ei koskenut historian tulkitsemista vaan taloustiedettä, mutta Snellmanille ominaiseen tyyliin taloutta koskevat näkemykset saattoivat kietoutua filosofiseen kantaan eri aikatasojen keskinäisistä suhteista. Nordström oli kirjoituksessaan nimittäin viitannut vanhaan Janus-tarinaa, Januksen kaksiin kasvoin, joista toiset katsovat mennyttä, toiset tulevaa. Nykyajalla sen sijaan ei Nordströmin mukaan ole kasvoja. ”Vain mennyt ja tuleva ovat todellisuutta. Ajalla on vain kahdet kasvot.”<sup>1071</sup> Snellman tarttui terävästi kirjoittajan käyttämään vertaukseen ja totesi tämän ymmärtäneen vanhan myytin aivan väärin. ”Jos arvoitus esitetään järjenjuoksultaan tavalliselle talonpojanrengille, hän huomaa heti ilman muuta, että sehän on nykyaika itse, joka toisilla kasvoillaan katsoo menneisyyteen, toisilla tulevaisuuteen.”<sup>1072</sup> Historia on aina nykyajan suodattamaa, kulloisenkin nykyajan tuottamaa tulkintaa. Snellman toteaa kirjoituksessa myös, että menneisyyden tarpeet ja edut on tunnettavissa vain siitä kertovissa sirpaleissa.<sup>1073</sup> Loppu on tulkintaa.

Snellmanin kohdalla ei tule puhua yhtenäisestä historiallisen tulkinnan teoriasta, sillä sellaisen laatiminen tuskin oli hänen tarkoituksensa. Hän tuli kuitenkin käsitelleeksi kysy-

1069 ”Skildringar ur förgångna tiders lif, af Fr. Cygnaeus. 1:a delen.” (*Litteraturblad* 8/1858) SA VIII 1996, 279–281 (KT 15 2003, 245–247); ”De s.k. kritikerna öfver skriften ’Duncker och hans omgifning’.” (*Litteraturblad* 4/1859) SA IX 1997, 56–59 (KT 15 2003, 390–394).

1070 – – både forntid och framtid endast äro verkliga, när hvardera är nutid, d. ä. att hvarje tids verklighet är förfluten med sjelfva tiden, och att den tid, som ännu icke är, endast tillhör möjlighetens område – –. Ingen torde tveka, att så är, att hvarje nutid i sig innesluter all verklighet. ”Till den lärde statsekonomen B. B.” (*Saima* 51/1845) SA V 1995, 99 (KT 8 2002, 309).

1071 *Helsingfors Tidningar* 96, 6.12.1845. Kirjoitus on allekirjoitettu nimikirjaimin B.B. Nimimerkin takana oli J.J. Nordström. Ks. Yrjö Kaukiaisens kommentaari 27 SA-sarjassa. Kaukiainen SA V 1995, 716.

1072 SA V 1995, 99 (KT 8 2002, 308–309).

1073 SA V 1995, 100 (KT 8 2002, 310).

mystä menneisyyden tulkinnasta useissakin yhteyksissä, yleensä jonkin historiateoksen arvi-  
on yhteydessä. Historia oli Snellmanille tulkinnallinen tiede. Se oli myös hyvin merkittävä  
tiede – ja kirjallisuuden laji – kansallisesta näkökulmasta, sillä Snellmanin sanoin historia  
oli kansakuntien peili.<sup>1074</sup> Historiankirjoittaja ei Snellmanin mukaan ollut kronikoitsija tai  
tapahtumien passiivinen ylöskirjaaja vaan aktiivinen tulkintojen tekijä, joka väistämättä toi  
tulkintaansa mukaan omat lähtökohtansa.

Eläytyminen oli yksi osa historiankirjoittajan työtä. Saksalaisia historiankirjoittajia kä-  
sittelevässä lehtikirjoituksessaan (1855) Snellman totesi, että historioitsijan on mahdotonta  
käsitellä syvällisesti kaukaisten kansakuntien kohtaloita, jos hänellä ei ole omien kokemus-  
tensa kautta edellytyksiä eläytyä niihin olosuhteisiin, jotka hänen tutkimuskohteessaan val-  
litsevat. Snellman tuleeekin siihen johtopäätökseen, että historioitsija ”voi kyllin syvällisesti  
käsitellä ja ymmärtää ainoastaan oman kansakuntansa henkeä kyetäkseen totuudenmukai-  
sesti tulkitsemaan sen menneen elämän syitä ja seurauksia”.<sup>1075</sup> Ajatus muistuttaa varhaisen  
mentaaliteettihistorian piirissä pohdittua ongelmaa siitä, miten toisten kulttuurien ihmisten  
käyttäytymistä voi ymmärtää: se että yrittää kuvitella näiden aseman ei vielä riitä, olisi myös  
yritettävä nähdä asiat heidän silmillään.<sup>1076</sup> Toisaalta Snellmanin toteamuksen voi tulki-  
ta myös aivan toisenlaisessa kontekstissa, nationalistista historiankirjoitusta puolustavana  
kannanottona: vain me itse voimme ymmärtää ja tulkita oikein omaa menneisyyttämme.

Samaisessa kirjoituksessa Snellman toteaa myös, että jokainen kirjailija, samoin jokai-  
nen ihmisen henkistä elämää tutkiva tieteilijä, on aikansa lapsi ja pukee sanoiksi sen, mitä  
omassa ajassa liikkuu.<sup>1077</sup> Samansisältöisesti hän kirjoitti *Litteraturbladissa* vuonna 1860 to-  
detessaan historian olevan kertomusta menneisyydestä. Koska käsitys menneestä kuitenkin  
muuttuu ajan myötä, historia kirjoitetaan aina uudelleen, toteaa Snellman. Hän jatkaa:  
”Tässä emme puhu siitä, että uusia tietoja asioiden todellisista suhteista ilmaantuu kai-  
ken aikaa, vaan siitä, että menneisyys yleensä saa uuden merkityksen kulloinkin eletävälle  
ajalle.”<sup>1078</sup>

Eläytymisen lisäksi historioitsijan oli Snellmanin mukaan kyettävä synteeseiden teke-  
miseen. *Läran om staten*-teoksessa Snellman kirjoitti historian käsittämisenestä seuraavasti:  
”Kun käsitetään, miten kukin aika muodostui, mitä se oli ja miten se taas siirtyi toisek-  
si muodoksi, silloin se käsitetään siis järjellisessä välttämättömyydessään, sellaisena kuin  
se sinänsä on ollut.”<sup>1079</sup> Arvioidessaan vuonna 1856 Nils Ignellin historiateosta Snellman

1074 ”Hvad en nations språk har att göra med den allmänt mensklige bildningen.” (*Litteraturblad* 2/1860).  
SA IX 1997, 252 (KT 16 2004, 387).

1075 ”Tysklands historieskrifvare och historisk läsning I Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996,  
126 (KT 12 2003, 454–455).

1076 Burke 1997, 169. Burke viittaa Lévy-Bruhliin ja Febvreen, mutta toteaa, että samankaltaista ongel-  
maa olivat aikanaan pohtineet jo Vico sekä Rousseau.

1077 SA VII 1996, 127 (KT 12 2003, 455–456).

1078 Vi tala då icke derom, att nya upplysningar angående det faktiska förhållandet ständigt tillkomma,  
utan derom, att det förflutna öfverhufvud för hvarje tid får en ny betydelse. ”Hvad en nations språk  
har att göra med den allmänt mensklige bildningen.” (*Litteraturblad* 2/1860) SA VII 1996, 252 (KT  
12 2003, 387).

1079 Att begripa, huru hvarje tid blef, hvad han var, och åter öfvergick till en annan form, är derföre att  
uppfatta honom i hans förnuftiga nödvändighet, sådan han i och för sig varit. *Läran om staten*. SA III  
1993, 497 (KT 5 2011, 290).

korosti, että inhimillisen sivistyksen tai kehityksen historiassa ei ”niinkään ole kyse historian tapahtumista kuin näiden tapahtumien perustasta”. Hän jatkaa: ”Neron ja filosofisen katseen tehtävänä on sitten käsittää eri kansakuntien ja aikakausien älyllisen ja siveellisen tason yhdysside sekä yleinen edistymisen tässä suhteessa.”<sup>1080</sup> Samassa yhteydessä Snellman toteaa, että historiankirjoittajat voisivat oikeastaan unohtaa neuvon siitä, että tapahtumien on annettava puhua puolestaan. Tapahtumien kuvaaminen on vain pintatasoa, keskeisempää on, miten historioitsija tulkitsee eri tapahtumien välisiä yhteyksiä, syitä ja seurauksia ja millaisen merkityksen hän niille antaa.<sup>1081</sup> Historioitsijan katse siis näkee sellaista, jota muut eivät ehkä huomaa, kokonaisuuden ja selityksen asioille. Snellman olettaa, että historioitsija kykenee erottamaan epäoleellisen oleellisesta ja luomaan synteessin, ihmisyyden kehityskertomuksen. Historian moninaisuus on alisteinen yhden kertomuksen ja kokonaistulkinnan ajatukselle. Tämä juonne historiasta hengen kehitysprosessina on Snellmanin historiakäsityksessä aina läsnä.

Kysymys filosofisen kehitysajatuksen suhteesta aktuaaliseen historiaan oli ollut esillä saksalaisen idealistisen filosofian piirissä esimerkiksi Hegelin läheisen työparin Schellingin toimesta. Schelling kritisoi Hegelin kehitysajatuksen negatiivista logiikkaa aktuaalisen historian sivuuttamisesta ja kehitti itse filosofian historiallista metodia.<sup>1082</sup> Samoin esimerkiksi Ranke arvosteli Hegeliä deduktiivisesta historianfilosofiasta, joka sivuutti empirian.<sup>1083</sup> Hegel oli todennut historianfilosofian luentojen johdannossa: ”Tavallinen ja keskinkertainen historiankirjoittaja, joka tarkoittaa ja esittää jotakin vaikkapa vain vastaanottavana, vain tosiasioille antautuvana tutkijana, ei esiinny ajattelussaan passiivisena, vaan tuo kategoriansa mukanaan ja tarkastelee niiden välityksellä käsillä olevaa aineistoa.”<sup>1084</sup> Kirjoitettaessa filosofista historiaa oli historia Hegelin mukaan sitä vastoin ”otettava sellaisena kuin se on”. Hegelin kiinnostuksen kohteena oli nimenomaan filosofinen historia, kuten hän luentojeensa johdannossa totesi.<sup>1085</sup> Frederick Beiser on todennut, että Hegelille filosofisen historian varsinainen kohde eivät ole historialliset tapahtumat vaan tarkkailijan tietoisuus näistä tapahtumista.<sup>1086</sup> Hegelin kuuluisa Minervan pöllö alkaa lentonsa vasta hämärän saapuessa. Filosofian tehtävänä on antaa kokonaisarvio, tehdä synteesi ja tämä on mahdollista vasta jälkepäin. Syntetisoivaa otetta edusti myös esimerkiksi Guizot, jolle sivilisaatiohistoria oli

1080 ”Menskliga utvecklingens historia.” (*Litteraturblad* 2/1856) SA VII 1996, 261 (KT 13 2003, 158).

Snellman käyttää alkukielisessä tekstissä ilmausta *snille*, jonka suomentaja on kääntänyt neroksi. Sanan *snille* voi kääntää myös taidoksi tai lahjakkuudeksi, ja tämä merkitys sopii mielestäni paremmin kyseiseen kohtaan. Ks. Svenska Akademiens Ordbok: <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>.

1081 SA VII 1996, 261–263 (KT 13 2003, 156–158).

1082 Koslowski 2005b, 25–28.

1083 Beiser 2011b, 341–342. Beiserin mukaan Ranke tosin tulkitsi Hegeliä väärin.

1084 Hegel 1978, 21.

1085 Hegel 1978, 13, 19–21. Frederick Beiser on esittänyt Hegelin historiallisen metodin olevan analoginen *Phänomenologie des Geistes*’in metodille, jossa filosofi ei tuo omia periaatteitaan tarkasteluun, vaan hän vain seuraa asiaa. Hegeliä ennen tällaisen näkemyksen on esittänyt ainakin Herder, jonka mukaan historioitsijan on mentävä tarkastelemaansa aikaan ja ymmärrettävä sitä sen omin edellytyksin. Beiser 1993, 286.

1086 Beiser 1993, 285.

juuri synteiesien tekemistä. Guizot'n mukaan historioitsija ei vain yhdistellyt ja analysoinut historiallista materiaalia vaan tulkitsi historiaa ja myös arvosteli ilmiöitä.<sup>1087</sup>

Snellmanillakin historiankirjoituksen voi eräässä mielessä erottaa historian filosofisesta tarkastelemisesta. Historia on keino ihmisen itsetuntemukseen ja ymmärrykseen olemassaolostaan. Snellmanin sanoin se on tietoa ihmishengen omasta maailmasta. Vuonna 1855 Snellman kirjoitti *Litteraturbladissa* tästä tietoisuudesta:

Mutta selityksensä tämä tietoisuus saa historiasta, ihmishengen omaa maailmaa koskevista tiedosta, siitä, mitä henki on luonut ja miten siitä on tullut se, mitä se on. Tämän tiedon oleellisena puolena ei ole tieto valtioiden synnystä ja kukistumisesta, kansanheimojen ilmaantumisesta ja häviämisestä, uskonnosta, laeista, laitoksista, tavoista ja kirjallisuuksista, jotka ovat olleet ja ovat yhä olemassa, ei myöskään oivallus edellä käyvän ja seuraavan, yleensä menneisyyden ja nykyisyyden välisestä suhteesta; vaan tärkeintä on, että ihminen tulee tämän tiedon avulla käsittämään, mitä ihmiskunta nykyisin tietää ja tahtoo, oppii käsittämään ihmishengen nykyistä elämää.<sup>1088</sup>

Näin muotoiltuna kyse ei oikeastaan ole vain historiankirjoituksesta vaan maailmanselityksestä, joka historiallisen tietoisuuden kautta on löydettävissä. Todellisuus on ihmishengen ilmentymien moninainen kudos, ja sen ymmärtäminen edellyttää sen menneiden ilmene-  
mismuotojen tuntemista.

Filosofisesta perusajatuksestaan huolimatta Snellman ei suhtautunut välinpitämättömästi käytännön historiankirjoitukseen ja sen haasteisiin. Snellmanin näkemys poikkeaa selvästi Hegelin kannasta, jolle historia oli osa filosofiaa, ei itsenäinen tieteenala.<sup>1089</sup> Snellmanille historia oli oma tieteenalansa mutta siihen sisältyi myös taiteellinen aspekti. Vuonna 1846 Snellman käsitteli *Kallavesi*-kirjallisuusliitteessä kysymystä runouden kääntämisestä kieleltä toiselle. Kyse oli Lönnrotin tekemästä Runeberg-käännöksestä. Kirjoituksessaan Snellman luonnehtii runoilijan sitoutuneisuutta seuraavasti: ”Luonnonolot, kasvatust, tunteet, ajattelutapa ja tavat liittävät runoilijan omaan kansakuntaansa.” Kääntäessään runoutta on runoilijan vapauduttava jossain määrin omista lähtökohdista ja asettauduttava alkutekstin runoilijan asemaan. Kääntäjän tehtävänä on silti sanoa asiat toisin, sillä käännöksen on mukauduttava oman aikansa sivistykseen. Runon tulkinta ei ole riippuvainen vain kielestä vaan myös sen kansakunnan ajattelu- ja toimintatavasta, jonka kielelle teksti käännetään.

1087 Crossley 1993, 80, 84–85. Samantyyppinen ajatus näkyy jo Voltairella, jonka mukaan historia tuli esittää filosofisella hengellä. Weintraub 1966, 36.

1088 Men sin förklaring får detta medvetande ur historien, ur kunskapen om menniskoandens egen verld, om hvad han skapat och huru han blifvit, hvad han är. Det egentliga i denna kunskap är icke vetandet om staters uppkomst och fall, om folkstammars uppträdande och försvinnande, om religioner, lagar, institutioner, seder och litteraturer som varit och äro, icke heller insigten om förhållandet och sammanhanget mellan det föregående och efterföljande, mellan det förflutna öfverhufvud och det närvarande; utan att man genom denna kunskap må lära fatta, hvad som utgör menniskoslägtets närvarande vetande och viljande, lära begripa menniskoandens närvarande lif. ”Tysklands historieskifvare och historisk läsning i Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 134 (KT 12 2003, 463–464).

1089 Beiser 2011a, 258.

Kääntäjällä on kaksoisvelvollisuus: olla uskollinen alkutekstille ja samalla ”oman kielensä hengettärelle”.<sup>1090</sup>

Miksi ottaa esille Snellmanin näkemyksiä runouden kääntämisestä? Siksi että hän rinnastaa historioitsijan runoilijaan taiteilijana. Arvioidessaan Runebergin *Kung Fjalar* vuonna 1844 Snellman toteaa runoilijan kansallisuuden vaikuttavan tämän teoksiin. Snellman jatkaa tästä suoraan historiankirjoitukseen:

Myös historiankirjoittaja käsittää tapahtumat siinä valossa, jonka hänen oma aikansa niille antaa. Ja niin täytyykin olla. Maailmanhistoriassa ikuisesti elävää on se, että jokainen ajankohta saa oikean merkityksensä ja selityksensä seuraavista, toisin sanoen että menneisyys loputtomasti kehkeytyy tulevaisuudeksi. Varman rajan vetäminen historian tulkinnan ja vääristelyn välille on yhtä vaikeaa kuin runoilijalle on olla sekoittamatta omaansa ja sankarinsa paatosta. Oikeaan osuminen tässä tekee taiteilijan.<sup>1091</sup>

Näkemyksensä historioitsijasta taiteilijana ja tulkitsijana Snellman toisti myös muissa yhteyksissä.<sup>1092</sup> Ajatus esiintyi jo vuoden 1836 latinaksi kirjoitetussa väitöskirjassa, jossa Snellman käsitteli Leibnizin filosofian historiallista merkitystä. Kirjoituksen lopussa Snellman pohti myös kysymystä menneisyyden ajatusten tulkitsemisesta. Sivistys on luonteeltaan kumuloituvaa, sillä jokainen aika selittää aiempien sukupolvien jättämää perintöä. Snellman jatkaa: ”Lopulta ei enää kysytä mitä kirjoittaja on tarkoittanut niillä ja niillä sanoillaan, vaan millä tavalla meidän pitäisi ymmärtää kirjoittajan sanat.”<sup>1093</sup>

Snellman sivusi historian tulkintaa myös akateemista opiskelua käsittelevällä luentosarjalla, joka avasi hänen professorikautensa vuonna 1856. Luennoillaan Snellman käsitteli teemaa, josta olisi halunnut aikanaan luennoita 1830-luvulla: aiheena oli akateeminen vapaus ja yliopisto-opintojen luonne. Luentokäsikirjoituksessaan Snellman käsitteli menneen ajan tietämistä ja sen merkitystä nykypäivässä. Kyse ei ole kuolleista pergamenteista, toteaa Snellman, vaan menneen tiedon elämisestä nykyhetkessä. Snellman ottaa esimerkiksi antiikin kreikkalaisten tiedon. Myöhemmät ajat tarkastelevat kreikkalaisten tietämystä omasta näkökulmastaan käsin, ei ”sellaisena kuin se sinänsä ja itsessään oli”. Snellman jatkaa: ”Meidän on [vieläpä] väitettävä, että me ymmärrämme kreikkalaisten elämää ja tietämystä paremmin kuin mitä he itse ymmärsivät – koska me ymmärrämme myös sen yhteyden sitä en-

1090 ”Inhemska litteratur. Öfversättningar till finskan i bunden stil.” (*Kallavesi* 14/1846) SA V 1995, 386 (KT 9 2002, 372).

1091 Äfven historieskrifvaren uppfattar händelserna i det ljus, hans samtid öfver dem kastar. Och det måste så vara. Ty detta är det i verldshistorien evigt levande, att hvarje tidpunkt af de följande får sin rätta betydelse och förklaring, d. ä. att forntiden obegränsadt utvecklar sig själf till en framtid. Den visa gränsen mellan historiens tydning och förtydning är för den sednare lika svår att finna, som det för skalden är svårt att icke förvecla sin egen och sin hjertes pathos; och den rätta måttan gör här konstnären. ”Kung Fjalar af Runeberg.” (*Litteraturblad till Saima* 31.10.1844) SA IV 1994, 364 (KT 7 2002, 180).

1092 Esim. ”Tysklands historieskrifvare och historisk läsning I Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 126 (KT 12 2003, 454–455).

1093 Mietteitä Leibnizin filosofisen opin historiallisesta merkityksestä. 15.6.1836. KT 1 2000, 210.

nen kadonneeseen ja näemme siten sen yhtenäisyyden selvemmin kuin he itse näkivät.”<sup>1094</sup> Snellmanin näkemys korostaa toisaalta historiallisen tradition läsnäoloa nykyhetkessä mutta vielä voimakkaammin sitä, että vasta myöhemmät ajat voivat ymmärtää sen laajemman kokonaisuuden, johon tietty historian hetki kuuluu.

### *Järkeä ja tunne*

1800-luvulla historiankirjoitusta ei voi selkeästi erottaa kaunokirjallisuudesta. Yksi aikakauden kirjallisuuden keskeinen muoto oli historiallinen romaani. Lajityypin aloittajana on pidetty Walter Scottia, jonka teos *Waverley* ilmestyi vuonna 1814.<sup>1095</sup> Suomessa historiallinen romaani ja ylipäätään romaanikirjallisuus nousivat laajempaan keskusteluun 1840-luvulla. Ensimmäinen kotimainen romaani, Fredrika Wilhelmiina Castrensin *Murgrönan*, julkaistiin vuonna 1840, ja Topeliuksen ensimmäinen historiallinen romaani, *Hertiginnan af Finland*, ilmestyi vuonna 1850.<sup>1096</sup> Scott tunnettiin myös Suomessa, hän oli tuttu historiallisen romaanin suomalaisille pioneereille Topeliukselle ja Fredrika Runebergille.<sup>1097</sup> Myös Snellman viittasi Scottiin kirjoituksissaan ja omisti itsekin tämän kootut teokset.<sup>1098</sup> Vuonna 1856 hän otti esille kysymyksen historiallisesta romaanista ja vertaili Alexandre Dumas’n ja Walter Scottin tapaa sijoittaa romaaniinsa historiallisia henkilöitä. Siinä missä Dumas Snellmanin mukaan edusti sitä kirjailijatyyppejä, jolle historialliset hahmot ovat vain eräänlaista koristetta omien, sinänsä merkityksettömien romaanihahmojen taustalle, Scottin lukemisen jälkeen ”on ikään kuin tutkinut hyvää historianteosta”. Scottin romaanit olivat tarkkoja ajankuvauksia, ja ne perustuivat Snellmanin mukaan historialliselle oivallukselle.<sup>1099</sup> Snellman siis kuitenkin erotti historiallisen romaanin ja historiantutkimuksen toisistaan ja teki sen joskus varsin selvästikin, totesihan hän aikanaan Topeliuksesta ja tämän historianprofessorista, ettei Topelius ollut tutkija vaan kirjailija.<sup>1100</sup> Kirjallinen ote, kertojan lahjat ja draaman taju, kuuluivat tästä huolimatta Snellmanin näkemykseen historiantutkijasta.

Historialla ei Snellmanin aikana ollut tarkkaan piirrettyjä rajoja muiden tieteenalojen kanssa. Vuonna 1856 hän nimesi *Litteraturbladissa* historian alaan kuuluvaksi maantiedon, johon sisältyi muun muassa ilmasto-olojen kuvaus. Hän lisäsi: ”Samoin kuvaus nykyisyydestä ja historia menneistä kulttuurioloista, henkisistä ja materiaalisista, kuuluvat tähän

1094 Ja vi måste påstå, att vi förstå Grekernas lif och vetande bättre än de sjelfva förstodo det – ty vi inse äfven dess sammanhang med det derförinnans förflutna och derföre dess sammanhang i sig klarare än de sjelfve, och om dess sammanhang med det efter dem kommande fanns för Grekerna icke till. Det akademista studium. Hötsterminen 1856. SA VII 1996, 640 (KT 13 2003, 437). Samaan tyyliin Snellman kirjoitti historiallisesta tulkinnasta ajan mukana muuttuvana myös vuonna 1861. Ks. ”Svensk litteratur.” (*Litteraturblad* 6/1861) SA X 1997, 102 (KT 17 2004, 447).

1095 Hatavara 2007, 23, 38–39.

1096 Hatavara 2007, 46, 71; Klinge 1998, 39–42.

1097 Hatavara 2007, 39.

1098 Kansalliskirjasto. Katalog öfver en del af J. V. Snellmans efterlemnade boksamling.

1099 ”Inhemsk litteratur.” (*Litteraturblad* 7/1856) SA VII 1996, 369–370 (KT 13 2003, 308–309).

1100 SA XI.1 1998, 409 (KT 19 2004, 153).

kenttään.<sup>1101</sup> Historian ja maantieteen yhteyttä suomalaisessakin keskustelussa on korostettu useammasta suunnasta nousevilla perusteluilla. Hegelin historianfilosofian luentojen suomennoksen johdannossa Mauri Noro on nostanut esille Hegelin maailmanhistorian esityksen maantieteellisen pohjan ja lukenut Topeliuksen maantiedettä korostavan historianäkemyksen Hegelin ja ruotsalaisen Geijerin esikuvien mukaiseksi.<sup>1102</sup> Matti Klinge on puolestaan nähnyt Topeliuksen maantieteellisesti orientoituneen historiakäsityksen taustalla ranskalaisen tradition, etenkin Michelet'n historian ja maantieteen yhteyttä painottaneen esimerkin.<sup>1103</sup> Pertti Karkama on puolestaan korostanut Herderin merkitystä maantieteeseen, ilmaston ja historian vuoropuhelussa viittaamalla Herderin ilmastoteoriaan, jota hän kehittäi Kantin ja Montesquieun näkemysten pohjalta.<sup>1104</sup> Ruotsalainen Jonas Hansson näkee juuri Montesquieun keskeiseksi niin sanotun ilmasto-opin kehittäjäksi.<sup>1105</sup> Historian ja maantieteen kiinteän yhteyden voi nähdä osoituksena siitä, miten historia oli tieteenä vielä eriytymätön ja haki paikkaansa itsenäisenä tieteenalana. Kysymyksen voi nähdä myös toisin, ei eräänlaisena kehittymättömyytenä vaan ajattelun erilaisuutena. Klinge onkin huomauttanut, että esimerkiksi Ranskassa tällaista eriytymistä ei ole tapahtunut, ja maantiede ja historia nivoutuvat tieteenaloina yhä kiinteästi toisiinsa.<sup>1106</sup>

Snellmanin arvio Topeliuksesta kirjailijana, ei tutkijana, ohjaa tulkitsemaan häntä ankaraa tieteellisyttä painottavaan suuntaan. Kommentista huolimatta Snellman ja Topelius edustivat monin tavoin hyvin samanlaista historiakäsitystä. Klinge toteaa Topeliuksen suhtautuneen kielteisesti luettelomaiseen historiankirjoitukseen, jonka keskeistä antia olivat nimien ja vuosilukujen vyöry, sodat ja rauhat.<sup>1107</sup> Snellman oli jo varhaisemmin esittänyt aivan samansisältöistä kritiikkiä ulkoisiin ja toissijaisiin seikkoihin keskittyneitä historiankirjoitusta kohtaan. Snellmanin näkemyksiä historian tutkijan kerronnallisesta otteesta valaisee hänen arvionsa Yrjö Koskisen nuijasotaa koskevista teoksista, jotka ilmestyivät vuosina 1857 ja 1859. Etenkin jälkimmäinen arvio sisältää kommentteja teoksen tyylistä ja toteuttamistavasta. Suomenkielisen kirjallisuuden edistäminen oli ollut Snellmanin lempiaihe vuosikymmenten ajan. Kun hän sitten sai käsiinsä varhaisen esimerkin suomenkielisestä historiategoksesta, ei hän osoittanut sille varauksetonta myötämielisyyttä. Arvio on päällisin puolin kiittävä, mutta sisältää myös kritiikkiä. Snellman olisi kaivannut esitykseen lisää eloa ja ”menneen ajan näyttämön” kuvaamista – hän kaipasi esitykseen maantieteellistä perustaa, itse tapahtumapaikkojen mutta myös ihmisten elintapojen ja vaatetuksen kuvausta. Hän myös huomauttaa, että julkistakin toimintaa tutkittaessa myös yksityinen puoli tulee ottaa huomioon, sillä se auttaa selittämään julkista. Snellman ottaa esimerkin: ”Pelkkä ku-

1101 ”Finska litteraturens närmaste framtid.” (*Litteraturblad* 12/1856) SA VII 1996, 442 (KT 14 2003, 160).

1102 Noro 1978, 4.

1103 Klinge 1998, 343.

1104 Karkama 2007, 59–60 ja passim. Myös Karkama 2006, 360.

1105 Hansson 2007, 117. Montesquieun ilmastonäkemyksistä, ks. myös Bok 2010. Verkkoaineisto: <http://plato.stanford.edu/entries/montesquieu/#4.3>.

1106 Klinge 1998, 343.

1107 Klinge 2010, 44. Topelius esitti kritiikkiään teoksessaan *Konungens handske* (1863).

vaus Fredrik II:n taisteluista ja neuvotteluista ei opettaisi meitä ymmärtämään sitä eikä tätä, elleivät kuninkaan elämänkohtalot ja teokset loisi niihin valoa.”<sup>1108</sup>

Snellman otti esille myös kirjoittajan tyylin. Se oli huoliteltua ja selkeää, mutta Snellman olisi toivonut siihen enemmän eloa ja lämpöä. ”Tekijä onnistuu usein antamaan ajatuksilleen arvokkaan ja kauniin ilmaisun, mutta mielikuvituksen rikkaus ei oikein näytä kuuluvan hänen luonteeseensa.”<sup>1109</sup> Menneisyyttä on toki arvioitava sen omien mittapuiden mukaisesti, toteaa Snellman. Tämä ei silti estä historioitsijaa kuvaamasta tutkimuskohdettaan lämmöllä, ”joka osoittaisi myös tunteen eikä vain kylmän järjen puhuneen”.<sup>1110</sup> Jo arvionsa alussa Snellman esittää näkemyksensä historiankirjoituksen taiteellisesta puolesta: ”Sillä yleiset katsaukset kiinnostavat vain järkeä, kun taas kuvaus itse toiminnasta, elävästä elämästä, viehättää myös mielikuvitusta ja tunnetta ja tuo siksi historiankirjoituksen lähelle runoilijan ja taiteilijan toimintaa.”<sup>1111</sup>

Suomalaisen historiakeskustelun sekä historiankirjoituksen impulssit on mahdollista yhdistää niin saksalaisiin kuin ranskalaisiin esikuviiin. Kyse on näkökulmasta. Suomalaisen historiankirjoituksen historiassa on ollut tapana korostaa suomalaisten historiankirjoittajien tiiviitä yhteyksiä Saksaan. Tämä painotus tulee esiin Olof Mustelinin ansiokkaassa teoksessa *Studier i finländsk historieforskning*. Viitattessaan 1840-luvun tutkimukselliseen tilanteeseen Suomessa Mustelin korostaa saksalaisten teosten merkitystä.<sup>1112</sup> Päiviö Tommila on niin ikään todennut suomalaisen historiantutkimuksen olleen 1800-luvun puolivälin tienoilta lähtien hegeliläis-rankelaisvaikutteista muutaman vuosikymmenen ajan.<sup>1113</sup> Juhani Mylly on tutkimuksessaan tilastoinut suomalaisen historiankirjoituksen vaikuttajapiirin tieteellisiä ulkomaanmatkoja. Ajalla, jota oma tutkimukseni koskee, tämä oli vielä melko vaatimatonta ja käänne kansainväliseen aktivoitumiseen tapahtui vasta 1860-luvulta lähtien.<sup>1114</sup> Myllyn tilaston mukaan Ruotsi oli kohteista suosituin, toisena tulevat Ranska ja Saksa. Saksan vetovoima nousi vuosisadan lopulle tultaessa, mutta ennen 1870-lukua ei Saksan ja Ranskan välillä ollut suurta eroa.<sup>1115</sup> Historioitsijoiden opintomatkoilla ei ole tutkimukseni kannalta suoranaista merkitystä, mutta huomionarvoista on, miten selkeästi tutkijoiden näkemykset suomalaisten vaikutteista ja esikuvista ovat poikenneet toisistaan. Esimerkiksi Tommila ja Mustelin ovat viitanneet saksalaisten vaikutteiden korostumiseen jo ennen 1800-luvun puoliväliä. Klingen tulkinnoissa korostuu sen sijaan etenkin ranskalaisen

1108 ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1859) SA IX 1997, 126 (KT 15 2003, 479–480).

1109 SA IX 1997, 126 (KT 15 2003, 480).

1110 SA IX 1997, 127 (KT 15 2003, 481).

1111 Ty de allmänna öfersigterna intressera endast förståndet, medan skildringen af sjelfva handlingen, af det lefvande lifvet i historien, äfven intresserar fantasin och känslan och därföré närmar historieskrifningen till skaldens och konstnärens verksamhet. ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1859) SA IX 1997, 123 (KT 15 2003, 476).

1112 Mustelin 1957, 183, 187–188.

1113 Tommila 1989, 84.

1114 Mylly 2002, 227.

1115 Mylly 2002, Taulu 1.

romaanikirjallisuuden merkitys historiakäsitykseen ja tutkimukselliseen otteeseen vaikuttavana tekijänä.

Snellman ei arvostanut aikansa saksalaista historiankirjoitusta kovin korkealle ja toivoi myös Suomessa luettavan ja otettavan oppia ennemminkin ranskalaisilta historioitsijoilta, jotka hänen mukaansa olivat paitsi tyyllisesti etevämpiä myös sisällön puolesta saksalaisia kollegoitaan edellä.<sup>1116</sup> Juuri ranskalaiset historioitsijat edustivat Snellmanille – kuten myös Topeliukselle ja Cygnaeukselle – uutta historiankirjoitusta. Mikko Lahtinen on nostanut esille sen tärkeän huomion, että suurin osa Snellmanin arvostamista historioitsijoista oli myös yhteiskunnallisesti aktiivisia esimerkiksi poliitikkoina tai lehtimiehinä.<sup>1117</sup>

Saksan historioitsijoita käsittelevässä kirjoituksessaan vuonna 1855 Snellman käsittelee myös suomalaisten historiaa koskevaa lukuharrastusta. Kuten muissakin yhteyksissä, myös mainitussa kirjoituksessa hän arvioi suomalaislukijoiden perehtyneisyyden historiaan melko huonoksi ja yksipuoliseksi. Myös kouluopetus oli maassa huonoissa kantimissa: vuosilukuja ja nimiä kyllä kaadetaan oppilaiden pureskeltaviksi mutta Snellman kyseenalaistaa sen, ”sisältyykö niihin mitään todellisen historiatietoisuuden siemeniä”.<sup>1118</sup> Kirjoituksessa Snellman myös luettelee joukon historiateoksia, jotka ovat hänen mukaansa kuuluneet yleisesti historialliseen lukemistoon hänen omassa nuoruudessaan, yleensä ruotsalaisina käännöksinä. Snellman mainitsee esimerkiksi Eichhornin *Nittonde århundradets krönikan*, Herderin *Ideen*-teoksen ruotsinnoksen, Dippoldin historiallisten luentojen sarjan sekä Gibbonin teoksen *Romerska rikets nedgång och fall*.<sup>1119</sup> Näistä ajoista ei lukuharrastus ollut juuri kehittynyt, päinvastoin. Suomalaisten kirjallinen sivistys nojasi Snellmanin mukaan aivan liikaa saksalaiseen kirjallisuuteen, semminkin kun se oli tuottanut niukasti huomattavia historiateoksia.

Mielenkiintoista on, että Snellman on käyttänyt kyseisen kirjoituksensa tukena ranskalaista lähdettä, julkaisua *Revue des deux Mondes* ja siteeraa kirjoituksessaan suoraan ranskalaisen kirjallisuuskriitikon Saint-René Taillandierin (1817–1879) tekstiä, jossa tämä suomii saksalaista historiankirjoitusta. Taillandierin mukaan Herder oli Saksan ensimmäinen suuri historioitsija – siitäkin huolimatta ettei ollut historioitsija eikä *Ideen*-teos ollut varsinainen historiateos vaan historianfilosofiaa. Snellman esittää lehdessään suoran (ruotsinnetun) siteerauksen Taillandierilta, jossa tämä toteaa Herderin saaneen aikaan vallankumouksen historiankirjoituksen alalla: hän kuvasi teoksessaan kokonaisuuden, koko ihmissuvun elämän kehittymisen. Herderin jälkeen ei saksalaisella historiankirjoituksella ole ollut tarjota todella suuria nimiä, historian Alexander von Humboldtia, kuten Taillandier toteaa. Oppineisuutta Saksassa kyllä on mutta sitä ei ohjaa taide vaan kieroutunut syvämielisyys. Tämän

1116 Snellman kritisoi saksalaista historiankirjoitusta mm. liiasta pedanttisuudesta. Ks. esim. ”De arbetande klassernas historia.” (*Saima* 3/1844) SA IV 1994, 32) KT 6 2002, 47; ”Tysklands historieskrifvare och historisk läsning i Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 128 (KT 12 2003, 457).

1117 Lahtinen 2006, 219.

1118 Snellman esittää kirjoituksessa lyhyesti oman näkemyksensä siitä, miten historiaa tulisi koulutasolla opettaa.

1119 ”Tysklands historieskrifvare och historisk läsning i Finland.” (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 125 (KT 12 2003, 452–453).

ryöpytyksen jälkeen Taillandier esittelee tosi inspiraation ajaman saksalaisen nykystoriankirjoituksen neron, Leopold Ranken.<sup>1120</sup>

Taillandier-lainauksen jälkeen Snellman esitteli lehdessään Ranken teoksia Taillandierin artikkelin pohjalta. Hän tuskin itse tunsikin Ranken töitä, kuten Rainer Knapas on *Samlade arbeten* -kommentaarissaan todennut, ja valittelikin lukijoilleen, ettei Ranken töitä ollut käännetty ruotsiksi.<sup>1121</sup> Snellman tunsikin Ranken kuitenkin nimeltä ja maineeltaan ja oli Saksan matkansa (1840–41) aikana ollut itse kuuntelemaan Ranken luentoja – tämän puhujan lahjat eivät hänen mielestään olleet erityisen hyvät.<sup>1122</sup> Snellman esitti lukijoilleen Taillandierin näkemyksiä myötäillen, että Ranke oli saksalaisista historiankirjoittajista lähes ainoa, jota saattoi pitää paitsi historioitsijana, myös taiteilijana.<sup>1123</sup> Ranken näkemyksissä on yhtäläisyyksiä Snellmanin tekemiin painotuksiin. Ranke oli todennut historian olevan sekä taidetta että tiedettä ja painotti esittämistävän tärkeyttä; historioitsijan tärkein tehtävä oli kertomuksen luominen.<sup>1124</sup>

Snellman kritisoi useassa yhteydessä saksalaista oppineisuutta vääränlaisesta pedanttiisuudesta. Vuonna 1844 hän kirjoitti *Saimassa* yleisesti tieteen julkisuudesta ja otti esimerkiksi vääränlaisesta akateemisuudesta saksalaisen tieteen skolastisen tyylin, josta tulisi päästä eroon. Snellman kehottaa kirjoituksessaan perehtymään sen sijaan ranskalaisen tieteen kuulumisiin ja varoittaa kuluttamasta liikaa aikaa saksalaisen tieteellisen kirjallisuuden parissa – valtaosa siitä palvelee ensisijaisesti akateemisten virkojen täyttämistä, ei tiedettä:

Niiden parissa kuluu nuoren miehen aika hukkaan. Useimmat eivät ehdi koskaan ajatella, mitä he tietävät eivätkä ehdi kertoa sitä muille, sillä heidän jalo intohimonsa on suoriutua asianmukaisesti mainittujen tuotteiden kahlaamisesta eli vajota kirjalliseen suursyömäriyteen

1120 "Tysklands historieskrifvare och historisk läsning i Finland." (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 128–131 (KT 12 2003, 457–460). Taillandier 1854, 39–42. Snellmanin kirjoituksessaan esittämä Taillandier-sitaatti on suora käänös tämän vuonna 1854 ilmestyneestä artikkelista. Oliko Snellman kääntänyt sitaatin itse, tästä ei ole tietoa. Huom. Ranke aateloitiin vuonna 1865 joten viittaa häneen tässä ilman von-liitettä. Ranken elämävaiheista, ks. esim. Vierhaus 2012.

1121 SA VII 1996, 132–133 (KT 12 2003, 461–462). Knapas 1996, 738. Knapas toteaa Snellmanin esitellessä kyseisessä artikkelissa Ranken suomalaiselle yleisölle ensimmäistä kertaa. Knapas mainitsee Snellmanin kyllä viittaneen Rankeen jo vuonna 1848, tällöin kuitenkin ainoastaan maininnan tasolla. Tarkennuksen vuoksi on lisättävä, että Snellman mainitsi Ranken jo vuosina 1844 sekä 1846 artikkeleissaan, joissa hän viittasi saksalaiseen julkaisuun *Allgemeine Zeitschrift für Geschichte* ja Ranken tekstiin ko. aikakauskirjassa. "Intelligensbladet." (*Litteraturblad till Saima* 4.4.1844) SA IV 1994, 157; "Utländsk litteratur." (*Kallavesi* 1/1846) SA V 1995, 254.

1122 SA III 1993, 153 (KT 4 2001, 226).

1123 "Tysklands historieskrifvare och historisk läsning i Finland." (*Litteraturblad* 7/1855) SA VII 1996, 128 (KT 12 2003, 457). Sana *konst* tai *Kunst* voi viitata myös taitoon ja käsityöläisyyteen mutta Snellmanin tapa rinnastaa historioitsija runoilijaan viittaa nimenomaan taiteilijaan, ei esim. käsityöläiseen.

1124 Vierhaus 1990, 61–62.

ja sen seurauksina henkisiin ruoansulatushäiriöihin ja kyvyttömyyteen tehdä mitään kunnollista.<sup>1125</sup>

Ruotsalaisista tutkijoista Snellman arvosti muiden muassa Geijeriä mutta löysi tästä myös kritisoitavaa. Vuonna 1855 hän vertasi Geijeriä englantilaisen Macaulayn tapaan kirjoittaa historiaa. Snellmanin mukaan Geijeriltä puuttui esitys kotimaisesta kirjallisuudesta, ”sen suhteesta kunkin ajan ajatustapaan ja tapahtumiin”. Tämä oli Snellmanin mukaan oleellinen seikka myös poliittisen historian valaisemisen kannalta.<sup>1126</sup> Bengt Henningssonin esitys Geijerin historianteoriasta sisältää paljon yhtäläisyyksiä Snellmanin ajatteluun. Geijer korosti historianteoriassaan universalismia ja kollektiivisuutta. Hän kirjoitti ihmiskunnasta ja kansasta, mutta halusi painottaa myös perheen merkitystä sekä yksilön vastuuta. Myös Geijer näki yksilön ja valtion suhteen vastavuoroisena: yksilö on yhteydessä suurempaan kokonaisuuteen, valtioon ja valtio puolestaan on riippuvainen yksilöistä. Geijer näki historian kertomuksena, jossa oli tärkeää noudattaa selkeyttä ja johdonmukaisuutta. Geijerin mukaan historia olikin sekä tiedettä että taiteena.<sup>1127</sup> Kaikki teemat sopivat luonnehtimaan myös Snellmanin historiakäsitystä.

Vuonna 1855 Snellman arvioi Macaulayn teossarjaa *The History of England from the Accession of James the Second* (1848–1861), jonka ensimmäiset osat oli käännetty ruotsiksi vuonna 1853.<sup>1128</sup> Snellman piti Macaulayn ansiona sitä, että tekijä ei seurannut ainoastaan tapahtumien vaan myös ajatustavan kehitystä. Macaulayn käsittelevässä oli draaman aineksia: ”Näyttämö on kuvattu pienintä yksityiskohtaa myöten – lukija näkee talot, kadut, vieläpä taloissa, palatseilla, kaduilla, maanteilla, satamissa ja maaseudulla vietetyn elämän.”<sup>1129</sup> Vuonna 1857 Snellman palasi Macaulayn teossarjaan nosti jälleen esille tämän draamallisen tyylin. Snellman kirjoitti teoksen henkilöistä näyttelijöinä, niteistä näytöksinä. ”Lukijan mieltä eivät kiehdo tapahtumat vaan henkilöt”, toteaa Snellman. Ja henkilöistä, näiden suunnitelmista, yrityksistä, peloista ja toiveista, ilosta ja kärsimyksestä Macaulay osasi kirjoittaa: ”Luulee seisovansa teatterin esiripun edessä, joka milloin nousee milloin

1125 Vid dessa förnötes dock hos oss en ung mans bästa tid, och flertalet hinner aldrig betänka, hvad det vet och förmår meddela andra, af idel ifver att ordentligen absolvera genomläsningen af dylika produkter, försjunkande så i ett verkligt litterärt srotäteri med thy åtföljande ändelig indigestion och oförmåga till all god verk. ”Finsk-svensk litteratur.” (*Litteraturblad till Saima* 2.5.1844) SA IV 1994, 184 (KT 6 2002, 286).

1126 SA VII 1996, 43 (KT 12 2003, 342).

1127 Henningsson 1961, 123–125, 132.

1128 Snellman oli esitellyt teossarjaa aiemmin saksalaisen käännöksen kautta lehdessään vuonna 1849. Ks. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 11/1849) SA VI 1996, 577–78 (KT 12 2003, 132–133).

1129 ”Sceneriet dertill är I yttersta detalj utfördt – man ser husen, gatorna, ja lifvet inom husen, I palatserna, på gator och landsvägar, I hamnarna och på landsbygden –.” ”Geyer. Macaulay. Thiers.” (*Litteraturblad* 1/1855) SA VII 1996, 42 (KT 12 2003, 340).

laskee inhimillisten paheiden vaihtelevien kohtausten ylle.” Snellman jatkaa: ”Harvoin lie-  
nee kukaan historiankirjoittaja lähestynyt draamakirjailijaa yhtä paljon kuin Macaulay.”<sup>1130</sup>

Siihen nähden, miten Snellman kommentoi ulkomaisia teoksia, kirjoitti hän vähän histori-  
allisen romaanin suomalaisesta taitajasta Topeliuksesta, nimenomaan tämän historialli-  
sista romaaneista. Vaikka Snellman kommentoi ajoittain kiivaastikin Topeliuksen lehtimies-  
työtä, antoi hän tälle myös tunnustusta runoilijana.<sup>1131</sup> Vuonna 1862 Snellman mainitsi  
*Litteraturbladissa* niukkasanaisesti *Välskärin kertomuksia* -sarjan ilmestymisestä. Hän ei arvi-  
oinut teosta, siihen hänellä ei sanojensa mukaan ollut ”aikaa ja kiinnostusta”. Hän perusteli  
ratkaisuaan pahoitellen sillä, että kertomukset olivat jo aiemmin ilmestyneet sanomalehden  
jatkokertomuksina.<sup>1132</sup> Ilmeisesti Snellman ei pitänyt Topeliuksen historiallisia romaaneja  
erityisen kiinnostavina. Ainakaan hän ei pitänyt niitä historian tutkimuksena, toisin kuin  
esimerkiksi Macaulayn töitä, vaikka ne sisälsivätkin selkeän draamallisia elementtejä.

Snellmanin teksteistä on mahdollista poimia useita eri kiteytyksiä hänen historian tai  
historiankirjoituksen luonnetta koskevista näkemyksistään. Yhden sellaisen hän tarjosi arvi-  
oidessaan vuonna 1862 Volmar Renvallin kirjoittamaa keskiajan historian oppikirjaa. Snell-  
manin mukaan Renvallin tavoite, historiallisen aineiston ryhmittely tietyn keskipisteen ym-  
pärrille, on hyväksyttävä – kirjoittaja ei ole tätä vain pystynyt noudattamaan. Renvall on  
käsittänyt tarkastelun keskipisteet liiaksi tiettyinä tapahtumina, totesi Snellman. Hänen  
mukaansa niiden tulisi sen sijaan olla ”ajassa ilmeneviä suuntauksia, yhteiskunnallisen ja  
poliittisen elämän yleisen luonteen uusia linjoja”, pyrkimyksenä tietyn aikakauden yleisen  
luonteen kuvaaminen. Samassa yhteydessä Snellman nosti esille kysymyksen historiallis-  
ten persoonallisuuksien kuvaamisesta. Tärkeää näissä kuvauksissa olisi antaa lukijoille, tässä  
tapauksessa oppilaille, mielikuva aikakautta edustavasta henkilöstä. Tällaisen henkilön ku-  
vaaminen antaisi lukijoille kiinnostuksen, jonka kautta nämä voisivat ymmärtää kyseistä  
aikakautta.<sup>1133</sup> Historialliset yksilöt toimivat näin kurkistusaukkona tiettyyn aikaan  
ja sen luonteeseen. Tämä on selkeästi kerronnallinen keino mutta peilaa myös Snellmanin  
näkemystä yksilöistä aikakautensa kulttuurin edustajina.

Vaikka Snellman kritisoikin Hegelin historiantulkintaa liian päämääräpainotteiseksi, ei  
hänen oma historiakäsityksensä ollut missään nimessä intressitön. Snellmanin historiankir-  
joitusta koskevista kirjoituksista nousee selvästi esille hänen halunsa etsiä historian suurta  
kertomusta, joka hänelle oli inhimillisen sivistyksen tai ihmiskunnan kulttuurin kehityksen  
kokonaistulkinta. Tämä ajatus on Snellmanille lähtökohta, jota hän ei kyseenalaista, ja tätä  
ajatusta vasten hän pääasiallisesti arvioi aikansa historiallisia teoksia. Historiantutkimuksen  
lähdeyöskentely ei Snellmania suuremmin kiinnostanut, sillä hän ei tarkastellut historian

1130 ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 12/1857) SA VIII 1996, 170 (KT 15 2003, 19–20). Snell-  
man kirjoitti Macaulaysta myös vuonna 1860, nyt ottaen esille myös tämän puutteet, lähinnä keskit-  
tymisen vain Englantiin, mutta kiittäen jälleen tämän esitystyylä. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad*  
12/1860) SA IX 1997, 443–447 (KT 17 2004, 190–195).

1131 Ks. ”Utländsk litteratur.” (*Litteraturblad* 3/1860) SA IX 1997, 266 (KT 16 2004, 405–406).

1132 ”Inhemska litteratur.” (*Litteraturblad* 9/1862) SA XI.1 1998, 3 (KT 19, 139).

1133 – – en tidsriktning, en ny allmän karakter i det medborgerliga och politiska lifvet. ”Inhemska littera-  
tur.” (*Litteraturblad* 9/1862) SA XI.1 1998, 1–2 (KT 19, 136–137).

alaa tutkijan näkökulmasta. Hän kuitenkin tunnisti tietyt historiantutkimuksen peruskysymykset, kuten menneisyyden toimijoiden tarkastelemisen näiden omista lähtökohdista – tosin lähes samaan hengenvetoon hän totesi, että tämä oli oikeastaan mahdotonta, sillä jokainen aika väistämättä katsoi menneisyyttä eri näkökulmasta ja erilaisista intresseistä käsin. Historian näkeminen tulkinnallisena tieteenä ja historian käsittäminen yleisenä kulttuurin kehityksen historiana tai sivilisaatiohistoriana olivat Snellmanille tärkeämpiä teemoja kuin historiantutkimuksen käytäntöjä koskevat kysymykset.



## 5. KOHTI SYNTEESIÄ: SNELLMANIN KULTTUURIKÄSITYS

Tutkimuksen alussa olen määritellyt tutkimukseni kohteeksi Snellmanin kulttuurikäsitteiden, jota olen tarkastellut erityisesti hänen historiakäsityksensä yhteydessä ja sen kautta rajautuvana kysymyksenä. Kulttuurikäsitteet on tutkimuksessa ymmärretty laajasti, ei ainoastaan kulttuurin käsitteen tarkastelemisen kautta vaan myös laajemmasta ajattelutavasta kertovana elementtinä. Kysymyksenasettelussani esitin, että Snellmanille keskeinen sivistyksen (*bildning*) käsite voi toimia avaimena paitsi hänen historianteoreettiseen ajatteluunsa myös Snellmanin kulttuurikäsitteiden tulkitsemiseen. Lähtökohtana on ollut aikaisemmassa tutkimuksessa vahvasti esitetty Snellmanin kielenkäytön kytkeytyminen erityisesti saksalaiseen *Bildung*-käsitteeseen. Tutkimuksessani olen tarkastellut tätä käsitteellistä yhteyttä aiemmasta tutkimuksesta poiketen Snellmanin historiakäsityksen yhteydessä. Olen osoittanut, että Snellmanin *bildning* kytkeytyy laajaan saksalaiseen filosofiseen perinteeseen, ei ainoastaan Hegelin filosofiseen järjestelmään. Vähintään yhtä tärkeä on kotimainen yhteys, Snellmania vanhempi akateeminen sukupolvi, jonka keskuudessa pohdittiin kansalliseen sivistykseen liittyviä kysymyksiä. Tämän lisäksi olen osoittanut, ettei Snellmanin *bildning*-käsitettä tule lukea ainoastaan saksalaisen kirjallisuuden ja *Bildung*-käsitteen yhteydessä vaan sillä on yhteistä kosketuspintaa myös ranskalaisperäisen *civilisation*-käsitteen kanssa. Kaiken kaikkiaan Snellmanin *bildning* avaa hänen ajatteluunsa useaan suuntaan. Oma tarkoitukseni ei ole ollut tehdä systemaattista esitystä Snellmanin sivistyskäsitteen ilmenemis- ja muodoista vaan osoittaa myös käsitteiden limittyneisyys ja todeta, että sivistyksen käsitteen rinnalle asettuu useita muita käsitteitä. Snellmanin kulttuurikäsitteestä puhuminen tarkoittaa tämän käsitteellisen kentän syntetisoivaa tulkintaa.

”Kulttuuri” henkisenä jalostumisena, sivistymisenä, on yksi puoli Snellmanin historiakäsitystä ja sitoo hänet saksalaiseen perinteeseen, jossa *Bildung* ja *Kultur* ovat olleet lähellä toisiaan. Snellman kirjoitti usein historiasta ihmisyyden kehitysprosessina. Humaanisuuden tai ihmisyyden käsite nivoutuu tiiviisti Snellmanin sivistyksen käsitteeseen: ihmisen tehtävä maan päällä on tavoitella saavuttamatonta, platonilaisittain ilmaistuna tavoitella tosi ihmisyyttä. Tämä sivistyksen rinnastaminen ihmisyyden tavoittelemiseen on käsitettävissä myös kristilliseksi tavoitteeksi; ihmisen tulee pyrkiä kohti Jumalaa ja tulla Jumalan kuvaksi. Snellman toteaa kuitenkin selvän sanoin, että tämä tavoite ihmisellä tulee olla maan päällä, ei tuonpuoleisessa. Näin Snellmanin sivistyskäsite rinnastuu myös valistuksen käsitteeseen ja valistuksen keskeiseen periaatteeseen ihmisen harkintakyvyn ja itsenäisen järjenkäytön kehittymisenä.

Snellmanin sivistyksen käsite aukeaa kuitenkin myös laajemmaksi. Snellman kirjoitti ”sivistyksen” olevan ihmisten tapoja ja vakaumuksia, traditiota, joka ilmenee yhteiskuntajärjestyksessä ja sosiaalisessa elämässä. Hän satoi nämä ominaisuudet ja kanssakäymisen muodot kansallisuuksiin. Hän ei perustellut kansallisia eroavaisuuksia ensisijassa geneettisillä eroilla vaan historiallisesti muotoutuneilla henkisillä tekijöillä kuten kielellä ja pitkälti tästä seuraavilla erilaisilla ajattelu- ja toimintatavoilla. Myös fyysinen ympäristö vaikutti Snellmanin mukaan siihen, että ihmiset ovat eri puolilla maailmaa erilaisia. Kirjoittaessaan kansallisuuksista ja niiden erilaisista ominaispiirteistä Snellman käytti ilmauksia kuten ”kansallishenki” tai ”kansallisluonne”. Hän kirjoitti myös henkisestä ilmapiiristä tai vuosi-

sataisista perinteistä, jotka määrittävät ihmisten toimintaa. Snellman käytti näissä yhteyksissä ilmauksia *bildning, tradition, anda, kultur*.

”Sivistys” on Snellmanilla ajoittain myös lähellä sivilisaation käsitettä. Kirjoittaessaan historiallisesta sivistysprosessista hän saattoi käyttää myös ilmaisua ”sivilisaatioprosessi” tekemättä eroa ”sivistyksen” ja ”sivilisaation” välille. Tässä suhteessa hän eroaa useista suomalaisista aikalaistaan ja erityisesti opettajastaan J. J. Tengströmistä, jolle sivilisoituminen näyttäytyi negatiivisessa valossa ja ”sivistystä” tai ”kulttuuria” vaillinaisempana terminä. Snellman ei Tengströmin tapaan liittänyt ”sivilisaatiota” ulkoiseen tai materialistiseen kehitykseen ja hyvinvointiin sisäisen, henkisen ja moraalisen ”kulttuurin” tai ”sivistyksen” vastakohtana vaan käytti termiä neutraalisti. Toisaalta hän saattoi viitata termeillä kulttuuri ja sivistys myös materiaalisiin tekijöihin.

Käsitteisiin kuuluu jo määrittelyn mukaisesti monimerkityksellisyys. Snellmanilla ei ollut selkeitä lokeroita eri käsitteille, hän saattoi käyttää niitä vaihtelevasti. Oma ratkaisuni on ollut se, etten ole itsekään yrittänyt luoda tutkimuksellisia lokeroita Snellmanin ja tämän ajan käsitteille. Ratkaisulla on ongelmansa. Yksiselitteistä ja lyhyttä vastausta eri käsitteiden välisiin suhteisiin tai hierarkioihin ei ole. Tutkimuksessani olen kuitenkin esittänyt, ettei ”kulttuuri” ole Snellmanille ainoastaan ”sivistyksen” apukäsite. Toisaalta ”sivistys” ei ole Snellmanin kirjoituksissa ainoastaan moraalista jalostumista tai itsekehitystä. ”Kulttuuri” merkitsi Snellmanille tieteitä ja taiteita mutta myös laajemmin ihmisten tapoja ja kanssakäymistä yhteiskunnan eri alueilla. Paikoitellen ”kulttuuri” on Snellmanilla hyvin lähellä ”sivilisaatiota” tietyn yhteiskunnallisen tilan kuvaajana. Tässä mielessä hän lähestyi ranskalaista sivilisaation käsitteen käyttötappaa. Kokoavasti tulkiten voidaan todeta, että Snellmanin kulttuurikäsitteen lähtökohtana on saksalainen *Bildung*-perinne mutta kokonaisuudessaan hänen kulttuurikäsitteensä toteutuu eräänlainen sivistyksen ja sivilisaation synteesi.

Mielestäni huomio on tärkeä, sillä se osoittaa, ettei suomalaisia ajattelijoita yleisesti ja Snellmania erityisesti tule pitää lähtökohtaisesti vain saksalaisesta kirjallisesta perinteestä ammentavina tai sitä peilaavina toimijoina. Huomio on myös tutkimuksellinen kannanotto. Käsitteiden ajallisessa ja paikallisessa liikkeessä on kyse erilaisista siirtymistä, mutta näitä siirtymiä ei tule tarkastella ainoastaan alkuperäisempien käsitteiden levittäytymisenä tai hajaantumisenä. Käsitteet eivät välttämättä yksinkertaisesti virtaa keskuksista periferioihin, tässä tapauksessa eurooppalaisen kulttuuripiirin pohjoisille raja-alueille, vaan eri käyttäjät myös aktiivisesti muokkaavat ja soveltavat käsitteitä – myös niin sanotuissa periferioissa. Tämän vuoksi en ole tarkastellut Snellmanin käsitteistöä passiivisena heijastumana tai heikentymänä suhteessa alkuperäiseksi miellettyyn saksalaiseen käsitteelliseen traditioon. Yhden alkuperän etsimisen sijaan olen tutkimuksessani esittänyt, että näitä alkuperiä tai pikemminkin inspiraatioita on useita, eivätkä ne välttämättä ole hierarkkisessa suhteessa keskenään.

Käsitteiden moniselitteisyydestä ja limittyneisyydestä johtuen olen jo johdannossa esittänyt, että yksittäisten, ikään kuin ylimääräisistä rönsyistä puhdistettujen käsitteiden määrittelemisen sijaan olen ollut kiinnostuneempi jäljittämään sitä, mitä nämä käsitteet kertovat Snellmanin ajattelusta laajemmin. Termit *bildning, kultur, anda, mensklighet, civilisation, upplysning* nivoutuvat toisiinsa, ja ovat Snellmanin historiakäsityksen, koko hänen ihmiskäsityksensä, sydän. Ne kertovat lähes rajattomasta uskosta ihmiseen ja tämän kykyyn

kehittyä. Ne kertovat tarpeesta luoda suomalaiselle yhteiskunnalle pohjaa, joka ei kalpenisi eurooppalaisten esikuvien, lähimpänä vertauskohteena Ruotsin, rinnalla. Snellmanin käsitys suomalaisen kulttuurin tilasta ei aina ollut kovin positiivinen mutta hänen kulttuurikäsitteensä laajasti ottaen sitä oli. Ihminen on yhteisöllinen olento, joka pyrkii kehittymään ja luomaan uutta. Tämä on myös ihmisen moraalinen velvollisuus.

Entä kaikki maailman murhe, vääryydet ja epäoikeudenmukaisuudet, eivätkö ne osoita, että sivilisoituminen, kulttuurien kehitys sisältää myös pimeitä puolia? Snellman ei elänyt maallista vaellustaan kulturalisissa suussa. Hän eli lähes koko elämänsä jonkinasteisissa taloudellisissa vaikeuksissa, menetti lapsena äitinsä, myöhemmin vaimonsa ja kaksi lapsistaan, yritti epäonnistuneesti hallita senaattorikaudellaan vuosien 1867–68 nälkät katastrofia – ja eli loppuelämänsä nälkään kuolleiden ”kalpeiden haamujen” varjot mukanaan – ja työskenteli vielä yli 70-vuotiaana Hypoteekkiyhdistyksen johdossa monin tavoin epäkiitollisessa tehtävässä. Näistä elämän epätäydellisyyden muistutuksista huolimatta hän uskoi ihmisyyden menestystarina.

Olen esittänyt, että Snellmanin historiakäsityksessä on kaksi keskeistä teemaa, toisaalta historiallisen moninaisuuden ajatus, toisaalta vakaa usko historiassa tapahtuvaan edistykseen. Ajatukset ovat osittain ristiriidassa keskenään. Eikö Snellman itse huomannut tätä ristiriitaisuutta? Tuntuu epätodennäköiseltä, että logiikasta luennoinut filosofian opettaja ei olisi huomannut tällaista ongelmallisuutta. Pikemminkin näyttää siltä, että Snellmanille itselleen kysymys ei ollut ongelma saatika ristiriita, sillä hän totesi itse korjaavansa Hegelin historianäkemyksen ristiriitaisuutta. Ehkä kyse on ajatusmaailmojen hyvin perustavaa laatua olevasta erosta. Snellmanin 1800-lukulainen tapa ymmärtää historian kehitys on meille osittain käsittämätön, sillä se sisältää oletuksia, joita emme voi helposti hyväksyä. Kuten olen todennut, on Snellmanin usko historian tai ihmishengen edistykseen oletus, joka ei lopulta ole niinkään filosofinen vaan maailmankatsomuksellinen kanta.

Historiallisen moninaisuuden ajatus ei Snellmanille merkinnyt eri kansakuntien ja näiden edustamien kulttuurien tasavertaisuutta. Vaikka hän tunnusti sen, ettei eri aikakausia tai kulttuureita voi verrata keskenään, koska ne ponnistavat erilaisista lähtökohdista, mitä-töityy tämä pluralistinen periaate väistämättä ainakin osittain universalistisen ihmiskunnan yhteisen sivistys- tai kehityshistorian ajatuksen myötä. Kirjoittaessaan kadonneista intiaanikansoista Snellman suri, etteivät nämä kansat koskaan päässeet osallisiksi ihmiskunnan yleiseen kehitykseen. Snellman ei nähnyt näillä kadonneilla kulttuureilla olleen arvoa sinänsä.

Snellmanin kulttuurikäsitteys oli nationalistinen. Hän painotti kansayhteyden ensisijaisuutta, kansallisia eroja ja kansallisvaltioiden luonnollisuutta muunlaisiin valtiotyyppeihin nähden. Kansallinen puhtaus ei kuitenkaan ollut Snellmanille itseisarvo, vaan päinvastoin hän painotti, ettei kansakuntien tule sulkeutua ja pyrkiä torjumaan vieraina pidettyjä vaikutteita. Tässä on havaittavissa selkeä analogia Snellmanin sivistysajattelun logiikkaan: aivan kuten ihminen ei voi tavoittaa todellista sivistystä kääntymällä sisäänpäin, ei myöskään kansakunta voi menestyä, jos se pyrkii eristäytymään muista kansakunnista. Toiset kansallisuudet ovat Snellmanin mukaan historiallisesti toisia merkityksellisempiä, ne ovat siis muita enemmän yleisellä tasolla vaikuttaneet historian kulkuun. Ajatus suomalaisten erityisasemasta muiden kansallisuuksien joukossa loistaa poissaolollaan Snellmanin historiakäsityksessä. Suomalaiset olivat Snellmanin elinaikana hänen mukaansa monin tavoin jäljessä

useita eurooppalaisia kansoja. Snellmanilta ei myöskään löydy ajatusta, että suomalaiset omaisivat jotenkin jalompia ominaisuuksia kuin muut kansallisuudet.

Snellmanin kulttuurikäsitöksessä korostuvat sukupuolten erilaiset ominaisuudet, miesten luovuus ja uudistusmielisyys sekä naisten hoivaavat, yhteisön tai kulttuurin jatkuvuutta turvaavat ominaisuudet. Naisilla oli Snellmanin mukaan keskeinen rooli yhteiskunnassa perheen kautta, mutta kulttuuria uudistavassa luovassa toiminnassa Snellman ei heitä nähnyt. Kaiken kaikkiaan Snellmanin kulttuurikäsitys perustui vahvaan oletukseen jatkuvuudesta, sukupolvelta toiselle siirtyvästä henkisestä perinnöstä ja kulttuurin kumuloituvasta luonteesta. Ainaista liikettä korostanut ajattelija ei kyennyt tai pikemminkin halunnut nähdä sellaisen yhteiskunnallisen kehityksen mahdollisuutta, jossa yhteisön hierarkiat olisivat hallitsemattomasti keikahtaneet ylösalaisin. Ranskan vallankumous oli näyttänyt, miten tällaisessa mullistuksessa voi käydä, ja vaikka Snellman ei ollutkaan varsinainen vallankumouksen kriitikko, ei sitä tullut hänen mukaansa nähdä mallina yhteiskunnallisille muutoksille.

Snellmanin kulttuurikäsitys konkretisoituu hänen historiankirjoituksen tehtävää koskevissa näkemyksissään. Historian tapahtumia ei Snellmanin mukaan tullut selittää yhteiskuntien näkyvimpien kerrostumien valta-aseman ja toimien kautta eikä merkittävien poikkeusyksilöiden, napoleonien tai kaarlejen, ratkaisujen tuloksina. Snellman korosti toistuvasti hallitsijoiden ja muiden suurmiesten varjojen takana olevan laajemman todellisuuden merkitystä. Historioitsijan tuli tämä ymmärtää, nähdä ja osoittaa. Poliittiset tapahtumat olivat tietyn laajemman kulttuurisen tilanteen seuraus, ei päinvastoin. Snellmanille *kulturbistoria* oli sekä laajoihin synteeseihin pyrkivää sivilisaatiohistoriaa että kansojen sisäisen elämän moninaisuuden kuvausta. Historioitsijan työ oli kokonaistulkintojen tekemistä, ja siihen sisältyi myös normatiivinen aspekti: jotta historioitsija voisi esittää tulkinnan ihmiskunnan historiasta, oli hänellä oltava näkemys siitä, mitä ihmisyyys on, ja mitä sen tulisi olla.

Snellmanin historiankirjoitusta koskevat kommentit osoittavat, että hän seurasi aikansa eurooppalaisia keskusteluja ja tunsikin etenkin ruotsalaisia, saksalaisia, ranskalaisia ja englantilaisia julkaisuja – ja pystyi lukemaan kaikkia alkukielellä. Historiankirjoituksen keskeinen tehtävä oli Snellmanin mukaan historiallisen narratiivin luominen, mikä tarkoitti sekä syntetisoivaa otetta että historioitsijan draaman tajuja; Snellmanin painottama mielikuvituksen ja tunteen merkitys vie hänet romaanikirjallisuuden ja historian tutkimuksen välimaastoon, vaikka hän itse toisaalta myös erotti romaanin historian tutkimuksesta. Snellman itse innostui eniten englantilaisen Macaulayn draamallisesta kirjoitustyylistä sekä ranskalaisista uuden historiankirjoituksen nimistä, kuten hän itse asian ilmaisi, joita edustivat esimerkiksi Guizot, Michelet ja Granier de Cassagnac – sekä kertojantaitojensa puolesta myös Thiers.

Snellmanin muotoilema käsitteistö kertoo 1800-lukulaisesta maailmasta, joka on monin tavoin toinen kuin omamme. Hänen kulttuurikäsitöksensä on eurosentrinen, uskonnollis-sävytteinen ja sukupuolitunut tavalla, joka tuo näkyväksi ajallisen välimatkan 1800-luvulta 2000-luvulle. 1800-luvulla kulttuurin ja sivistyksen käsitteet olivat joustavia. Nykyperspektiivistä käsin ne olivat muotoutumisen tilassa, ja Snellman oli Suomessa näiden käsitteiden keskeinen muotoilija. Snellman kirjoitti aikana, jolloin kulttuurin käsitteen merkitysala oli laajenemassa hengenviljelystä ja inhimillisyyden ideaalista kehityksestä sekä niin sanotusta korkeakulttuurista koskemaan myös laajemmin ihmisen aikaansaannoksia, ajattelutapoja ja sosiaalisuutta. Kulttuurin käsitteen rinnalla kulki samanaikaisesti ja osittain myös samassa

merkityksessä *bildning*. Termiä *bildning* käytettiin 1800-luvulla tavalla, joka on nykymerkitystä laajempi. Yksilön tai esimerkiksi kansan sisäisen jalostumisprosessin tai koulutuksen ohella termi saattoi viitata myös tietyn ihmisjoukon jakamiin ajattelutapoihin tai ylipäätään tiettyyn ihmisten toiminnan kokonaisuuteen. Sivistyksen käsitteen 1800-lukulainen käyttötapa on lähellä nykylukijalle tuttua kulttuurin käsitettä. Snellmanin teksteissä näkyy tämä käsitteiden joustavuus. Lukijalta käsitteiden limittyneisyys ja tietty avoimena oleminen vaatii herkkyyttä sen havaitsemiseen, missä merkityksessä termit kussakin yhteydessä esiintyvät. Olen pyrkinyt tutkimuksessani lukutapaan, joka mahdollistaa erilaisten vaihteluiden ja nyanssien havaitsemisen. Se on tarkoittanut ymmärtävää lukutapaa, joka on ajoittain saattanut viedä itseni tulkitsijana lähelle snellmanilaista ilmaisua. Tästä huolimatta tarkoitukseni on samanaikaisesti ollut pitää tutkijan kriittinen katse teksteihin ja havaita myös Snellmanin sokeat pisteet eikä häivyttää hänen näkemyksiinsä sisältyvää kompleksisuutta.

Snellman syntyi Pohjolan suurkaupungissa Tukholmassa Ruotsin valtakunnan jäseneksi. Hänestä tuli suomalaisen kansakunnan teoreetikko, joka ehti elämänsä aikana nähdä paitsi Suomessa vuosisadan kuluessa tapahtuneet lukuisat muutokset – suomenkielisen kirjallisuuden käynnistymisen, rautatiet ja vilkastuvan julkaisutoiminnan, nousevan teollistumisen, Suomen markan, katovuosien nälkäkatastrofin, valtiopäivätoiminnan uudelleen käynnistymisen – myös Euroopan muotoutumisen Kreikan vapaussodasta Saksan ja Italian valtioiden perustamiseen. Snellmanin ajattelu oli monin tavoin tulevaisuutta kohti suuntautunutta; se Suomi, jossa hän itse eli ei ollut vielä valmis. Snellmanin näkemys ainaisesta muutoksesta, hengen tai kulttuurin jatkuvasta liikkeestä, sai vahvistusta siitä todellisuudesta, jossa hän eli. Euroopan ja suomalaisen yhteiskunnan murrokset näkyvät Snellmanin kirjoituksissa, usein hän tarttuikin kynäänsä ilmaistaakseen kantansa tiettyyn konkreettiseen kysymykseen – ja vaikuttaakseen sen muotoutumiseen tai ratkaisuun. Filosofisista sitoumuksistaan huolimatta Snellman oli myös eklektikko, jonka teksteistä voi löytää jälkiä useiden ajattelijoiden näkemyksistä.

\*\*\*

Helmikuussa 1881 Snellman saattoi hautaan yhden pitkäaikaisimmista ja läheisimmistä ystävästään, Fredrik Cygnaeuksen. Snellman puhui ystävänsä haudalla ja palasi tämän kuoleman ja elämäntyön käsittelyyn vielä yhdessä viimeiseksi jääneistä puheistaan, jonka hän piti opiskelijoille Vilhelmin päivänä 6.4. ja joka julkaistiin seuraavana päivänä *Uusi Suometar*-lehdessä. Vilhelminpäivän puheet olivat perinne, joka oli saanut alkunsa jo Kuopion vuosiina, jolloin Snellman kutsui oppilaitaan kotiinsa nimipäivänään.<sup>1134</sup> Vuonna 1881 Snellman puhui suomeksi. Hän viittasi puheessaan Suomea kohdanneeseen murheeseen, Aleksanteri II:n kuolemaan mutta myös toiseen kansalliseen ja henkilökohtaiseen menetykseen, Cygnaeuksen kuolemaan. Snellman viittasi jälleen kerran näkemykseensä ihmiskunnan ja maailmanhistorian henkisestä perustasta. Hän kommentoi puheessaan uutta sivistystä, ”luonnontieteellistä sivistystä”, ja epäili, ettei tämän avulla voida edesauttaa ”meidän kansaamme ja ihmiskuntaa”. Esimerkiksi toisenlaisesta näkemyksestä Snellman otti Cygnaeuksen, jota piti laaja-alaisena humanistina: ”Cygnaeus ei uskonut tätä [luonnontieteellistä] sivistystä.

1134 Myöhemmin Helsingissä opiskelijoilla ja Snellmanin entisillä oppilailta oli tapana käydä tervehtimässä Snellmania tämän kotitalon edustalla. Numminen 1998, 909. Samantyyppisiä tervehdyskäyntejä opiskelijat olivat tehneet myös esimerkiksi Cygnaeuksen luo.

Hän uskoi sitä sivistystä, joka aina on ollut ihmiskunnan sivistys, se sivistys, joka on ihmiskunnan oma tekemä.”<sup>1135</sup> Ihmiskunnan oma tekemä sivistys merkitsi Snellmanille ihmisen henkisiä aikaansaannoksia ja tieto tästä humanistista sivistystä.

Snellmanin kommentti liittyi koulukomitean uudistusehdotuksiin, joita hän oli kommentoinut *Morgonbladet*-lehdessä loppuvuonna 1880. Näissä viimeisissä kannanotoissaan Snellman halusi laittaa koko auktoriteettinsa peliin ja vakuuttaa, että Suomi tarvitsi nimenomaan humanistista sivistystä tullakseen eurooppalaiseksi kulttuurikansaksi ja löytääkseen kulttuurimuodon, jota se voi kutsua omakseen.<sup>1136</sup> Tämä oli Snellmanin pysyvä viesti, joka hänen sivistysideaansa sisältyi jo 1830-luvulla. 1880-luvun kynnyksellä Snellman näki humanistisen sivistysihanteen olevan uhattuna uudella tavalla luonnontieteiden nousun vuoksi ja näki tarpeelliseksi puolustaa antiikin ”kulttuurijaarteesta” ponnistavaa sivistystä. Tässä mielessä hän oli Auran rantojen ja Turun Akatemian humanismin kasvatti.

1135 *Uusi Suometar* n:o 80, 7.4.1881, SA XII 1998, 706.

1136 “Skolkomiténs förslag.” (*Morgonbladet* 267/1880), SA XII 1998, 656–661 (KT 24 2005, 449–455).

# LÄHDELUETTELO

## PÄÄLÄHTEET

- Snellman, Johan Vilhelm: *Kootut teokset* 1–24 (1826–1881). Päätoim. Raimo Savolainen. Opetusministeriö, Helsinki 2000–2005. (KT)
- Snellman, Johan Vilhelm: *Samlade arbeten* I–XII (1826–1881). Redaktion, Kari Selén et al (I–V) och Raimo Savolainen et al (VI–XII). Statsrådets kansli, Helsingfors 1992–1998. (SA)

## ARKISTOLÄHTEET

- Kansalliskirjasto. J. V. Snellmanin kokoelma. Katalog öfver en del af J. V. Snellmans efterlemnade boksamling.

## LEHDET

- Helsingfors Morgonblad* 82 (31.10.1844)  
*Helsingfors Tidningar* 96 (6.12.1845)  
*Helsingfors Tidningar* 17 (2.3.1859)  
*Morgonbladet* 255 (1.11.1872)  
*Åbo Allmänna Tidning* 63 (1.6.1815)  
*Åbo Tidningar* 83 (19.10.1844)

## PAINETUT LÄHTEET JA ALKUPERÄISLÄHTEENÄ KÄYTETTY KIRJALLISUUS

- Arwidsson, Adolf Ivar: En blick på vårt Fosterland. *Åbo Morgonblad* 2/1821 ja 7/1821.  
Arwidsson, Adolf Ivar: Öfversigt af de sednaste revolutionerna i Svenska Vitterheten. *Mne-mosyne* 15, 18, 22, 49, 50, 96 ja 99/1819.

- Arwidsson, Adolf Ivar: Katsaus isänmaamme oloihin. *Adolf Ivar Arwidssonin tutkimuksia ja kirjoitelmia*. Suom. Severi Nuormaa ja Ervard Rein. SKS, Helsinki 1909.
- Cygnaeus, Fredrik: *Samlade arbeten*, del V, Literatur-historiska och blandade arbeten. Tredje bandet. G. W. Edlunds Förlag, Helsingfors 1887.
- Cygnaeus, Fredrik: Hufvuddragen af Finlands historie intill 1863 års landtag (1863). *Fredrik Cygnaeus Samlade arbeten*, del I, Historiska arbeten. Andra bandet. G. W. Edlunds Förlag, Helsingfors 1892.
- Danielson-Kalmari, J. R.: *Juhana Vilhelm Snellman. Hänen merkityksensä Suomen kansalle*. WSOY, Porvoo 1911.
- Ehrström, Erik Gustav: Finska Språket betraktadt såsom Nationalspråk. *Åbo Morgonblad* 12/1821 ja 19/1821.
- Fichte, J. G.: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Erste Ausgabe 1794. *Fichtes Werke*. Herausgegeben von I. H. Fichte. Band VI. Zur Politik und Moral. Walter de Gruyter & Co, Berlin 1971.
- Fichte, J. G.: *Några föreläsningar öfver de lärdes bestämmelse*. Alkuteos: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794). J. F. Edman, Upsala 1796.
- Fichte, J. G.: Oppineen tarkoituksperästä (1794). Suom. Vesa Oittinen. *Yliopiston ajatusta etsimässä*. Toim. Kari Kantassalmi. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Granier de Cassagnac, Alphonse: *Arbetsklassens historia*. Alkuteos: *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises* (1838). Zacharias Hægström, Stockholm 1843.
- Guizot, François: The History of Civilisation in Europe (selection). Original: L'Histoire de la Civilisation en Europe (1828–30). Translated by William Hazlitt. *Historical Essays and Lectures*. Ed. and with an introduction by Stanley Mellon. The University of Chicago Press, Chicago/ London 1972.
- Herder, Johann Gottfried: Humaanisuus: sana ja käsite. (1793–1797) Suom. Kari Väyrynen. *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 2007 (1995). Verkkoversio: <http://www.vastapaino.fi/vp/ekirjat/valistus.pdf>.
- Herder, Johann Gottfried: *Werke*. Hg. von Wolfgang Pross. Hanser, München 2002a.
- Herder, Johann Gottfried: On the Change of Taste. *Philosophical Writings*. Transl. and ed. by Michael N. Forster. Cambridge University Press, Cambridge 2002b.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Järjen ääni. Hegelin Historianfilosofian luentojen johdanto*. Alkuteos: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Suom. Mauri Noro. Gaudeamus, Helsinki 1978.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Luennot estetiikasta. Vorlesungen über die Ästhetik (1835-1838), johdannon alku. Suom. Oiva Kuisma. *Estetiikan klassikot Platonista Tolstoihin*. Toim. Ilona Reiners, Anita Seppä & Jyri Vuorinen. Gaudeamus, Helsinki 2009.
- Hegel, G. W. F.: *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Saksankielinen alkuteos (1821). Suom. ja selitykset Markus Wahlberg. Kustannus Pohjoinen, Oulu 1994.
- Kant, Immanuel: Edistykö ihmissuku jatkuvasti kohti parempaa? (1798) Suom. Markku Mäki. *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 2007 (1995). Verkkoversio: <http://www.vastapaino.fi/vp/ekirjat/valistus.pdf>.

- Kant, Immanuel: Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus? (1784) Tarkistettu suomennos Tapani Kaakkurinniemi. *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 2007 (1995). Verkko-versio: <http://www.vastapaino.fi/vp/ekirjat/valistus.pdf>.
- Lagus, Wilhelm Gabriel: *Till den tredje juris utriusque doctors promotionen i Finland, hvilken, till åminnelse af finska universitetets stiftelse för tvåhundra år sedan, kommer att den 17 juli 1840 högtidligen anställas, varda vettenskapernas beskyddare, gynnare, idkare, vårdare och vänner vördsamt inbjudne af promotor Wilhelm Gabriel Lagus*. J. C. Frenckell & son, Helsingfors 1840.
- Laurell: Paedagogiska Aphorismer. *Väktaren, tidskrift för lärostandet*. Med bidrag af D:ne B. O. Lille och F. L. Schauman. Utgifven af D. Axel Adolf Laurell. Första årgången. Första häftet. Helsingfors 1847.
- Linsén, Johan Gabriel: Om Finsk Nationalitet. *Mnemosyne* 60 ja 61/1819.
- Lönnrot, Elias: Om närvarande tids poesie hos Finska allmogen (1842). *Valitut teokset 3. Kirjoitelmia ja lausumia*. Toim. Raija Majamaa. SKS, Helsinki 1991.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de: *De l'esprit des lois. Troisième partie* (1748). Verkko-versio: [http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de\\_esprit\\_des\\_lois/de\\_esprit\\_des\\_lois\\_tdm.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/de_esprit_des_lois_tdm.html).
- Mendelssohn, Moses: Kysymyksestä: Mitä valistaminen tarkoittaa? Tarkistettu suomennos Tapani Kaakkurinniemi. *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 2007 (1995). Verkko-versio: <http://www.vastapaino.fi/vp/ekirjat/valistus.pdf>.
- Rousseau, Jean Jacques: Takaisin luontoon? (1750) Suom. Päivi Järvinen & Markku Mäki. *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 2007 (1995). Verkko-versio: <http://www.vastapaino.fi/vp/ekirjat/valistus.pdf>.
- Steffens, Henrik: *Die gegenwärtige Zeit, und wie sie geworden, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*. Reimer, Berlin 1817.
- Taillandier, Saint-René: Historiens modernes de l'Allemagne. Léopold Ranke. *Revue des deux Mondes*. Avril/Mai 1854.  
Verkko-versio: <http://www.revedesdeuxmondes.fr/user/details.php?code=64886>.
- Tengström, Johan Jakob: Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä. Suom. E. V. I. Karjalainen. Teoksessa *Suomen kansalliskirjallisuus VII*, toim. E. N. Setälä et al. Otava, Helsinki, 1931.
- Tengström, Johan Jakob: Om några hinder för Finlands litteratur och cultur I-II. *Aura*. Första häftet 1817, andra häftet 1818.
- Tolstoi, Leo: *Sota ja rauha*. Suom. Juha Hollo. Toinen painos. Alkuteos: Война и мир (1869). WSOY, Porvoo/ Helsinki 1945.
- Topelius, Zachris: Äger Finska Folket en Historie? Uppläst vid Österbottniska Afdelningen årsfest den 9 November 1843. *Joukahainen*. Ströskrift, utgifven af Österbottniska Afdelningen. Andra Häftet. Waseniuska boktryckeriet, Helsingfors 1845.
- Zimmer, Karl: Ideen zur Geschichte der Menschheit. *Neue Jahrbücher der Geschichte und Politik*. Leipzig 1845. Verkko-versio: <http://books.google.fi/books?id=4sLAAAAcAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>.

## TUTKIMUSKIRJALLISUUS

- Abizadeh, Arash: Was Fichte an Ethnic Nationalist? On Cultural Nationalism and Its Boule. *History of Political Thought*. Vol. XXVI. No. 2. 2005.
- Airas, Pentti: *Yksilö ja hänen subteensa yhteisöön J. V. Snellmanin historianfilosofiassa*. Jyväskylä 1956.
- Alapuro, Risto: *Suomen älymystö Venäjän varjossa*. Tammi, Helsinki 1997.
- Alapuro, Risto: Social classes and nationalism: the North-East Baltic. *National History and Identity. Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Ed. by Michael Branch. Finnish Literary Society, Helsinki 1999.
- Alavuotunki, Jouni: *J. V. Snellman Ruotsissa 1839–1840. Aatteet yhteiskunnallisessa ja historiallisessa miljöössä*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja nro 1. Oulu 1986.
- Alavuotunki, Jouni: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten II (1840–1842)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992.
- Ameriks, Karl: Introduction: interpreting German Idealism. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Ed. by Karl Ameriks. Cambridge University Press, Cambridge 2006 (2000).
- Ammond, Jukka: Arwidsson romantikkona ja runoilijana. *Adolf Ivar Arwidsson. Näkijä ja tekijä*. Toim. Mauno Jokipii. Atena, Jyväskylä 1992.
- Anderson, Benedict: *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelua*. Alkuteos: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (1983)*. Suom. Joel Kuortti. Vastapaino, Tampere 2007.
- Aronsson, Peter; Fulsås, Narve; Haapala, Pertti & Jensen, Bernard Eric: Nordic National Histories. *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*. Stefan Berger & Chris Lorenz (Eds.). Palgrave-McMillan, Hampshire 2008.
- Auerbach, Erich: *Mimesis – Todellisuuden kuvaus länsimaisessa kirjallisuudessa*. Alkuteos: *Mimesis – Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946)*. Suom. Oili Suominen. SKS, Helsinki 2000.
- Autio, Veli-Matti: Kommentar till Samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten I (1826–1840)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992.
- Autio, Veli-Matti & Selén, Kari: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten V (1845–1847)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1995.
- Avineri, Shlomo: Hegel and Nationalism. *The Hegel Myths and Legends*. Ed. by Jon Steward. Northwestern University Press, Evanston 1996.
- Bal, Mieke: *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. University of Toronto Press, Toronto 2002.
- Barnard, Frederick M.: *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*. Clarendon Press, Oxford 1965.
- Beiser, Frederick C.: Hegel's Historicism. *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. by Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Beiser, Frederick C.: The Enlightenment and Idealism. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Ed. by Karl Ameriks. Cambridge University Press, Cambridge 2006 (2000).

- Beiser, Frederick C.: *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press. Cambridge/London 2006 (2003).
- Beiser, Frederick C.: *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press, Cambridge/ London 2008.
- Beiser, Frederick C.: *The German Historicist Tradition*. Oxford University Press, Oxford 2011a.
- Beiser, Frederick C.: Hegel and Ranke: A Re-examination. *A Companion to Hegel*. Blackwell Companions to Philosophy. Ed. Stephen Houlgate & Michael Baur. Wiley-Blackwell 2011b.
- Bénéton, Philippe: *Histoire de mots: culture et civilization*. Presses de la foundation nationale des sciences politiques, Paris 1975.
- Berding, Helmut: Leopold von Ranke. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Ed. by Peter Kosolwski. Springer, Berlin 2005.
- Berger, Matti: Esipuhe teoksessa Fredrik Cygnæus, *Kirjoituksia kirjallisuudesta 1837–1873*. Alkuteos: Fr. Cygnæus Samlade Arbeten (1883–1892). Suom. ja toim. Matti Berger. Artemizia edizioni, Helsinki 2007.
- Berlin, Isaiah: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Chatto & Windus, London 1980.
- Bevir, Mark: Mind and Method in the History of Ideas. *History and Theory*. Vol. 36, No. 2 1997. Verkkoversio: <http://www.jstor.org/stable/2505336>.
- Bok, Hilary, “Baron de Montesquieu, Charles-Louis de Secondat”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/montesquieu/>>. Luettu 22.3.2012.
- Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmunsters*. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- Borgström, Eva: Går det verkligen an? *Nordisk kvinnolitteraturhistoria på nätet*. Red. Kvinnsam, Göteborg & Kvinno, Köpenhamn 2012. <http://nordicwomensliterature.net/sv/article/g%C3%A5r-det-verkligen>. Luettu 6.2.2013.
- Branch, Michael: The Academy of Sciences in St. Petersburg as a Center for the Study of Nationalities in the North-East Baltic. *National History and Identity. Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Ed. Michael Branch. Finnish Literature Society, Helsinki 1999.
- Brandt, Andreas: Weltbürgertum und Nationalidee in Fichtes Bildungskonzept. *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. Herausgegeben von Jürgen Stolzenberg and Lars-Thade Ulrichs. De Gruyter, Berlin 2010.
- Breisach, Ernst: *Historiography: ancient, medieval, & modern*. University of Chicago Press, Chicago 2007.
- Burke, Peter: *Varieties of Cultural History*. Polity Press, Cambridge 1997.
- Burman, Anders: *Politik i sak. C. J. L. Almqvists samhällstänkande 1839–1851*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm 2005.
- Butterfield, Herbert: *The Whig Interpretation of History* (1931). Html edition for Eliohs by Guido Abbattista (2002). Verkkoversio: <http://www.eliohs.unifi.it/testi/900/butterfield/preface.html>. Luettu 23.1.2012.

- Carlshamre, Staffan: Sant eller intressant? Filosofi och idéhistoria. *Idéhistoriens egenart. Teori- och metodfrågor inom idéhistorien*. Red. Lennart Olausson. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm 1994.
- Coleman, Michael C.: 'You Might All Be Speaking Swedish Today': Language Change in 19th-Century Finland and Ireland. *Scandinavian Journal of History* Vol. 35, No. 1. March 2010.
- Crossley, Ceri: *French Historians and Romanticism. Thierry, Guizot, The Saint-Simonians, Quinet, Michelet*. Routledge, New York 1993.
- Dhondt, Pieter: Ambiguous Loyalty to the Russian Tsar. The Universities of Dorpat and Helsinki as Nation Building Institutions. Victor Karaday (ed.), *Elite Formation in the Other Europe (19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Century) / Elitenformation im 'anderen' Europa (19.-20. Jahrhundert) – special issue of *Historical social Research – Historische Social Forschung* 33 (2) 2008.*
- Ekström, Anders: *Representation och materialitet. Introduktioner till kulturhistorien*. Bokförlaget nya doxa, Lund 2009.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976 (1939).
- Engman, Max: National Conceptions of History in Finland. *Conceptions of National History. Proceedings of Nobel symposium 78*. Ed. by Erik Lönnroth, Karl Molin & Ragnar Björk. Walter de Gruyter, Berlin 1994.
- Engman, Max: Historikernas folk. *Folket. Studier i olika vetenskapers syn på begreppet folk*. Red. Derek Fewster. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 2000.
- Engman, Max: *Pitkät jäähyväiset. Suomi Ruotsin ja Venäjän välissä vuoden 1809 jälkeen*. WSOY, Helsinki 2009.
- Eriksen, Anne: From Ethnology and Folklore Studies to Cultural History in Scandinavia. *Cultural History in Europe. Institutions – Themes – Perspectives*. Ed. Jörg Rogge. Mainz Historical Cultural Sciences, Volume 5. Transcript, Bielefeld 2011.
- Fewster, Derek: *Visions of Past Glory. Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. FLS, Helsinki 2006.
- Fink, Gonthier-Louis: Von Winckelman bis Herder. Die deutsche Klimatheorie in europäischer Perspektive. *Johann Gottfried Herder 1744–1803*. Herausgegeben von Gerhard Sauder. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987.
- Fisch, Jörg: Zivilisation, Kultur. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 7. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1992.
- Force, Pierre: Voltaire and the Necessity of Modern History. *Modern Intellectual History*, 6, 3 (2009).
- Forsgård, Nils Erik: *I det femte inseklets tecken. En studie i den åldrande Zacharias Topelius livs- och historiefilosofi*. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 1998a.
- Forsgård, Nils Erik: Det onda seklet. Zachris Topelius och 1700-talet. *Genos* 69 (1998)b. Verkkoersio: [http://www.genealogia.fi/genos/69/69\\_174.htm](http://www.genealogia.fi/genos/69/69_174.htm).
- Forsgård, Nils Erik: Topelius och folket. *Folket. Studier i olika vetenskapers syn på begreppet folk*. Red. Derek Fewster. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 2000.

- Forsgård, Nils Erik: En nationell strategi? *Historisk Tidskrift* 122:2, 2002.
- Forster, Michael N.: Introduction. *Herder: Philosophical Writings*. Transl. and ed. by Michael N. Forster. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Frank, Manfred: Philosophical Foundations of Early Romanticism. *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. Ed. by Karl Ameriks & Dieter Sturma. State University of New York Press, New York 1995.
- Frey, Hugo & Jordan, Stefan: National Historians and the Discourse of the Other: France and Germany. *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*. Stefan Berger & Chris Lorenz (Eds.). Palgrave-McMillan, Hampshire 2008.
- Furet, François: *Interpreting the French Revolution*. Alkuteos: Penser la Révolution Française (1978). Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Geary, Patrick J.: *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton University Press, Princeton 2003.
- Gellner, Ernst: *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell, Oxford 1983.
- Geuss, Raymond: Kultur, Bildung, Geist. *History and Theory*, Vol. 35, No. 2, 1996.
- Grier, Philip T.: The End of History and the Return of History. *The Hegel Myths and Legends*. Ed. by Jon Steward. Northwestern University Press, Evanston 1996.
- Grotenfelt, Arvi: Hegelin valtioaate ja Snellmanin kansallisuusaate. *Ajatus* II, 1927. Artikkelele on julkaistu filosofia.fi sivustolla 26.10.2012. Verkkoversio: <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/6307>. Luettu 15.2.2013
- Grönstrand, Heidi: *Naiskirjailija, romaani ja kirjallisuuden merkitys 1840-luvulla*. SKS, Helsinki 2005.
- Hakapää, Jyrki: *Kirjan tie lukijalle. Kirjakauppojen vakiintuminen Suomessa 1740–1860*. SKS, Helsinki 2008.
- Hallet, Wolfgang: Conceptual Transfer: A Cognitive Approach to the Construction, Re-Interpretation and Re-Contextualisation of Academic Concepts. *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Ed. by Birgit Neumaan & Ansgar Nünning. De Gruyter, Berlin 2012.
- Hamilton, Paul: *Historicism*. Routledge, London 1996.
- Hansson, Jonas: *Humanismens kris. Bildningsideal och kulturkritik i Sverige 1848-1933*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm 1999.
- Hansson, Jonas: Den historiska världsdelen. Hegel, européerna och världshistorien. *Europas gränser. Essäer om europeisk identitet*. Nya Doxa, Lund 2007.
- Hansson, Jonas: Begreppshistoria: Program och praktik. *Idéhistoria i tiden. Perspektiv på ämnets identitet under sjuttiofem år*. Nils Andersson & Henrik Björck (red.). Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm 2008.
- Hatavara, Mari: *Historia ja poetiikka Fredrika Runebergin ja Zacharias Topeliuksen historiallisissa romaaneissa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1128. SKS, Helsinki 2007.
- Havu, Ilmari. *Lauantaiseura ja sen miehet*. Otava, Helsinki 1945.
- Henningsson, Bengt: *Geijer som historiker*. Scandinavian university books, Stockholm 1961.
- Herrmann, Hans Peter: "Mein Arm wird stark und groß mein Muth [...]". Wandlungen des deutschen Nationalismus im 18. Jahrhundert. *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisationer Differenzen 1750–1850*. Hansjörg Bay

- & Kai Merten (Hrsg.). Stiftung für romantikforschung, Band XXIX. Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Hermann, Ulrich: Bildung durch Wissenschaft? Mythos "Humboldt". *Einsamkeit und Freiheit. Zum Bildungsauftrag der Universität im 21. Jahrhundert*. Christoph Jamme & Asta von Schröder (Hrsg.). Wilhelm Fink, München 2011.
- Hobsbawm, E. J.: *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge University Press, Cambridge 1992. Verkkoversio: <http://hdl.handle.net/2027/heb.01299>
- Hokkinen, Mika: Kommentarer till Samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten IV (1844–1845)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1994.
- Houlgate, Stephen: *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Second Edition. Blackwell Publishing, Malden 2005 (1991).
- Häggman, Kai: *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Historiallisia tutkimuksia 179. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1994.
- Häkkinen, Kaisa: *Nyky-suomen etymologinen sanakirja*. Toimitus Kalevi Koukkunen ja Vuokko Hosia. WSOY, Helsinki 2004.
- Häkkinen, Kaisa: Suomen kielitieteen nousu 1700- ja 1800-lukujen vaihteessa. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006
- Högnäs, Sten: Ett indoeuropeiskt Europa? Språk och nationaliteter och gränser. *Europas gränser. Essäer om europeisk identitet*. Nya Doxa, Lund 2007.
- Ihalainen, Pasi: Varhaismodernien kansallisten identiteettien historiaa kansallisesta ja vertailevasta näkökulmasta. *Historiallinen Aikakauskirja* 4/2001.
- Ikonen Teemu: *1700-luvun eurooppalaisen kirjallisuuden ensyklopedia eli Don Quijoten perilliset*. Gaudeamus, Helsinki 2010.
- Jalava, Marja: *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealisisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. SKS, Helsinki 2005.
- Jalava, Marja: *J. V. Snellman. Mies ja suurmies*. Tammi, Helsinki 2006.
- Jalava, Marja: *Kulturgeschichte as a Political Tool: The Finnish Case*. *Historiein* 11 2011. <http://www.scribd.com/doc/93743357/historiein11-2011>. Luettu 12.9.2012.
- Jansen, Christian: The Formation of German Nationalism, 1740–1850. *The Oxford Handbook of Modern German History*. Ed. by Helmut Walser Smith. Oxford University Press, Oxford 2011.
- Jussila, Osmo: *Maakunnasta valtioksi. Suomen valtion synty*. WSOY, Helsinki 1987.
- Jussila, Osmo: Suomi suuriruhtinaskuntana 1809–1917. *Suomen poliittinen historia 1809–2006*, toim. Osmo Jussila et al. WSOY, Helsinki 2006.
- Kajanto, Iiro: *Latina, kreikka ja klassinen humanismi Suomessa keskiajalta vuoteen 1828*. SKS, Helsinki 2000.
- Kamusella, Tomasz D. I.: Language as an instrument of nationalism in Central Europe. *Nations and Nationalism* 7 (2), 2001
- Karabel, Jerome: Towards a Theory of Intellectuals and Politics. *Theory and Society*, Vol. 25, No. 2, 1996. Luettu verkkoversiona: <http://www.jstor.org/stable/657959>.
- Karjahärm, Toomas: Virolaisten kansallisuusliikkeen kulttuuriset ja poliittiset tavoitteet. *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa*. Toim. Tero Koistinen, Piret Kuuspere, Erkki Sevänen & Risto Turunen. SKS, Helsinki 1999.

- Karkama, Pertti: *J. V. Snellmanin kirjallisuuspolitiikka*. SKS, Helsinki 1989.
- Karkama, Pertti: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten II (1840–1842)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992.
- Karkama, Pertti & Koivisto, Hanne: Sivistyneistö ja älymystö Suomessa. *Älymystön jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymystöstä*. Toim. Pertti Karkama & Hanne Koivisto. Tietolipas 151. SKS, Helsinki 1997.
- Karkama, Pertti: The individual and national identity in J. V. Snellman's Young-Hegelian theory. *National History and Identity. Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*. Ed. Michael Branch. Finnish Literature Society, Helsinki 1999a.
- Karkama, Pertti: 1840-luku suomalaisen nykykulttuurin kohtuna. *Kaksi tietä nykyisyyteen*, toim. Tero Koistinen at al. SKS, Helsinki 1999b.
- Karkama, Pertti: *Kansakunnan asialla. Elias Lönnrot ja ajan aatteet*. SKS, Helsinki 2001.
- Karkama, Pertti: Herderin kieliteoria ja sen jälkiä Suomessa. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006.
- Karkama, Pertti: *Kadonnutta ihmisyyttä etsimässä. Johdatusta Johann Gottfried Herderin ajatteluuun ja herderiläisyyteen Suomessa*. SKS, Helsinki 2007.
- Kaukiainen, Yrjö: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten V (1845–1847)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1995.
- Kelley, Donald R.: *The Descent of Ideas. The History of Intellectual History*. Ashgate, Aldershot 2002.
- Kemiläinen, Aira: *Nationalism. Problems concerning the word, the concept and classification*. Jyväskylä 1964.
- Kemiläinen, Aira: *Suomalaiset, outo Pohjolan kansa*. Historiallisia tutkimuksia, Suomen Historiallinen Seura, Helsinki 1993.
- Kettunen Pauli: Historian poliittisuus ja kansallinen katse. *Historiallinen Aikakauskirja* 1/2003.
- Kettunen, Pauli: J. V. Snellman ja nationalismi. *J. V. Snellman – filosofi ja valtio-oppinut*. Ilkka Niiniluoto & Risto Vilkkko. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki 2006.
- Klinge, Matti: *Kaksi Suomea*. Otava, Helsinki 1982.
- Klinge, Matti: Ushumanismi. *Helsingin yliopisto 1640–1990. Ensimmäinen osa. Kuninkaallinen Turun Akatemia 1640–1808*. Kirjoittajat: Matti Klinge, Rainer Knapas, Anto Leikola, John Strömberg. Otava, Helsinki 1987.
- Klinge, Matti: Keisarillinen yliopisto. *Helsingin yliopisto 1640–1990. Toinen osa: Keisarillinen Aleksanterin yliopisto 1808–1917*. Kirjoittajat: Matti Klinge, Rainer Knapas, Anto Leikola, John Strömberg. Otava, Helsinki 1989a.
- Klinge, Matti: Murroksen vuosikymmen. *Helsingin yliopisto 1640–1990. Toinen osa: Keisarillinen Aleksanterin yliopisto 1808–1917*. Kirjoittajat: Matti Klinge, Rainer Knapas, Anto Leikola, John Strömberg. Otava, Helsinki 1989b.
- Klinge, Matti: *Keisarin Suomi*. Suom. Marketta Klinge. Schildts, Espoo 1997.
- Klinge, Matti, *Idylli ja uhka. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa*. WSOY, Porvoo 1998.
- Klinge, Matti: *Poliittinen Runeberg*. Suom. Marketta Klinge. WSOY, Helsinki 2004.
- Klinge, Matti: *Napoleonin varjo. Euroopan ja Suomen murros 1795–1815*. Otava, Helsinki 2009.

- Klinge, Matti: *Suomalainen ja eurooppalainen menneisyys. Historiankirjoitus ja historiakulttuuri keisariaikana*. SKS, Helsinki 2010.
- Knapas, Rainer: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten VIII* (1857–1858). Statrådets kansli, Helsingfors 1996.
- Knif, Henrik: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten III* (1842–1843). Statrådets kansli, Helsingfors 1993.
- Knif, Henrik: Kommentarer till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten V* (1845–1847). Statrådets kansli, Helsingfors 1995.
- Knox, T. M.: Hegel and Prussianism. *The Hegel Myths and Legends*. Ed. by Jon Steward. Northwestern University Press. Evanston, Illinois 1996.
- Knuutila, Simo: Merkityksen historiallisesta ja rationaalisesta rekonstruktiosta. *Poliittinen historia ja yhteiskuntatieteet*. Toim. Juhani Mylly. Turun yliopisto, Poliittinen historia, Julkaisuja C:23 1986.
- Koch, Karl: Arkiv för Dansk Litteratur – Henrich Steffens. Verkkojulkaisu: [http://adl.dk/adl\\_pub/forfatter/e\\_forfatter/e\\_forfatter.xsql?ff\\_id=64&nnoc=adl\\_pub](http://adl.dk/adl_pub/forfatter/e_forfatter/e_forfatter.xsql?ff_id=64&nnoc=adl_pub). Luettu 15.10.2007.
- Koivisto, Hanne: Ihmisryhmä, jossa moraali ja äly yhtyvät: Intellektuellin käsitteestä. *Monta tietä menneisyyteen*. Toim. Leena Rossi & Hanne Koivisto. Turun yliopisto, Kulttuurihistoria, Turku 1995.
- Kokko, Heikki: Sivistyksen varhaista käsittehistoriaa. *Kasvatus & Aika* 4 (4) 2010.
- Kolbe, Laura: 'Kansan soturi lippunsa päällä' – Snellman ja muiston vaalijat. *J. V. Snellman – filosofi ja valtio-oppinut*, toim. Ilkka Niiniluoto ja Risto Vilkkko. Suomen Filosofinen yhdistys ry., Helsinki 2006.
- Koselleck, Reinhart: Einleitung. *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1974 (1972).
- Koselleck, Reinhart, Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung. Im *Industrielle Welt. Band 41: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*. Herausgegeben von Reinhart Koselleck. Klett-Cotta, Stuttgart 1990.
- Koselleck, Reinhart: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Original: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten (1979). Translated and with an introduction by Keith Tribe. Columbia University Press, New York 2004.
- Koskimies, Rafael: Fredrik Cygnaeus historiankirjoittajana. *Historiallinen aikakauskirja* 1957.
- Koslowski, Peter: Absolute Historicity, Theory of the Becoming Absolute, and the Affect for the Particular in German Idealism and Historism: Introduction. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*. Ed. by Peter Koslowski. Springer, Berlin 2005.
- Kotkavirta, Jussi: Valistuksen ja romantiikan estetiikka. *Estetiikan klassikot Platonista Tolstoihin*. Toim. Ilona Reiners, Anita Seppä & Jyri Vuorinen. Gaudeamus, Helsinki 2009.
- Krieger, Leonard: Series Editor's Preface. François Guizot. *Historical Essays and Lectures*. Ed. and with an Introduction by Stanley Mellon. The University of Chicago Press, Chicago/London 1972.

- Krogseth, Otto: *Den tyske historismen. En idehistorisk undersøkelse av den tyske historismens utvinklingshistorie*. Oslo 1983.
- Kultanen, Hannu: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten XII* (1868–1881). Statsrådets kansli, Helsingfors 1998.
- Kurunmäki, Jussi: Käsitetehistoria. Näkökulma historian poliittisuuteen ja poliittisen kielen historiallisuuteen. *Politiikka* 43 2/2001.
- Lach, Donald F.: China in Western Thought and Culture. *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*. Philip P. Wiener, editor in chief. Volume I: Abstraction in the Formation of Concepts to Design Argument. Charles Scribner's Sons, New York 1973. <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaBook/tei/DicHist1.xml;brand=default>.
- Lahtinen, Mikko: Perander ja hänen aikansa. Johdanto teoksessa J. J. F. Perander: *Yhteiskunta uutena aikana & muita kirjoituksia*. Toim. Mikko Lahtinen. 23°45, niin&näin-lehden filosofinen julkaisusarja. Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere 2005.
- Lahtinen, Mikko: *Snellmanin Suomi*. Vastapaino, Tampere 2006.
- Lahtinen, Mikko: Fredrik Cygnaeus aristokraatti – demokraatti. Julkaistu filosofia.fi -sivustolla 25.9.2008. <http://filosofia.fi/tallennearkisto/tekstit/3930>. Luettu 29.3.2012.
- Landgren, Lars: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten IX* (1859–1860). Statsrådets kansli, Helsingfors 1998.
- Laurent Franck: Penser l'Europe avec l'histoire. La notion de civilisation européenne sous la Restauration et la monarchie de Juillet. *Romantisme* n°104, 1999. [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman\\_0048-8593\\_1999\\_num\\_29\\_104\\_3408](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_1999_num_29_104_3408)
- Leerssen, Joep: Nationalism and the cultivation of culture. *Nations and Nationalism* 12 (4), 2006.
- Lehtinen, Marja: Kirjallisuuden käsite ja kirjallisuusinstituution eriytyminen. *Suomen kirjallisuushistoria I. Hurskaista lauluista ilostelevaan romaaniin*. Toim. Yrjö Varpio & Liisi Huhtala. SKS, Helsinki 1999.
- Lehtonen, Mikko: *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600–1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Vastapaino, Tampere 1994.
- Lehtonen, Mikko: *Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia*. Vastapaino, Tampere 1998.
- Lempa, Heikki: Mitä on sivistys? *Historian alku: historianfilosofia, aatehistoria, maailmanhistoria*, toim. Tuomas Seppä et al. Tutkijaliitto, Helsinki 1993.
- Leventhal, Robert S.: Progression and Particularity. Herder's Critique of Schläzer's Universal History in the Context of the Early Writings. *Johann Gottfried Herder. Language, History and Enlightenment*. Ed. Wulf Köpke. Camden house, Columbia 1990.
- Liebel-Weckowicz, Helen: Nations and Peoples: Baltic-Russian history and the Development of Herder's Theory of Culture. *Canadian Journal of History/ Annales Canadiennes d'Histoire* XXI, April 1986.
- Liebich, Andre: Searching for the perfect nation: the itinerary of Hans Kohn (1891–1971). *Nations and Nationalism* 12 (4), 2006. Luettu verkkoversiona: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1469-8129.2006.00259.x/pdf>.
- Liikanen, Ilkka: Kansallinen liike ja järjestäytyminen Suomessa ja Virossa. *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suo-*

- messa ja Virossa*. Toim. Tero Koistinen, Piret Kuuspere, Erkki Sevänen & Risto Turunen. SKS, Helsinki 1999.
- Liikanen, Ilkka: *Kansa. Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Toim. Matti Hyvärinen et al. Vastapaino, Tampere 2003.
- Lindberg, Susanna: Johdanto. *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toim. Susanna Lindberg. Gaudeamus, Helsinki 2012.
- Lindén, Jan-Ivar: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten VII (1850–1856)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1996.
- Loima, Jyrki: *Myytit, uskomukset ja kansa. Johdanto moderniin nationalismiin Suomessa 1809–1918*. Yliopistopaino, Helsinki 2006.
- Lorenz, Chris: Representations of Identity: Ethnicity, Race, Class, Gender and Religion. An Introduction to Conceptual History. *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*. Stefan Berger & Chris Lorenz (Eds.). Palgrave-McMillan, Hampshire 2008.
- Lundahl, Anders: *Geijer. Filosofen*. Bokförlaget nya doxa, Lund 1999.
- Luukkanen, Tarja-Liisa: Savages and Barbarians? An Example of Creating a Respectable Past for Finnish-speaking Finns in the 19th Century. *Finnish yearbook of political thought* 7, 2003.
- Mackerras, Colin: Eurocentricism. *New dictionary of the history of ideas*. Volume 2. Maryanne Cline Horowitz, editor in chief. Thomson Gale, Farmington Hills 2005.
- Manninen, Juha: ”... se voitti itselleen vain sivistyksen voitot” – Suomen hegeliläisyyden perusteemoja. Teoksessa *Hyöty, sivistys ja kansakunta. Suomalaista aatehistoriaa*. Toim. Juha Manninen & Ilkka Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.
- Manninen, Juha: *Miten tulkita J. V. Snellmania? Kirjoituksia J. V. Snellmanin ajattelun kehittymisestä ja taustoista*. Snellman instituutin julkaisuja 5, Kuopio 1987.
- Manninen, Juha: Tiede, maailmankuva ja kulttuuri. *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa. Aate- ja oppihistorian, kirjallisuustieteen ja kulttuuriantropologian näkökulmia*. Pohjoinen, Oulu 1989.
- Manninen, Juha: Yliopistoideat. *Yliopiston ajatusta etsimässä*. Toim. Kari Kantasalmi. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Manninen, Juha: Kommentar till Idee der Persönlichkeit. *J. V. Snellman samlade arbeten II (1840–1842)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992a.
- Manninen, Juha: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten I (1826–1840)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992b.
- Manninen, Juha: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten II (1840–1842)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1992c.
- Manninen, Juha: *Valistus ja kansallinen identiteetti. Aatehistoriallinen tutkimus 1700-luvun Pohjolasta*. SKS, Helsinki 2000.
- Manninen, Juha: *Miten oppi modernista valtiosta syntyi Suomessa*. Sophopolis, Oulu 2003.
- Manninen, Juha: Bildung, Sittlichkeit, Persönlichkeit. Eine ideengeschichtliche perspective. *Philosophieren im Ostseeraum. Beiträge der Nord- und osteuropäischen Forums für Philosophie Greifswald*. Herausgegeben von Carola Häntsch. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2004.

- Manninen, Juha: ”järkevää politiikkaa on se, että kansakunnan etu olisi ihmiskunnan etu” eli miten tarkastella J. V. Snellmanin ajattelun kehittymistä. *J. V. Snellman – filosofi ja valtio-oppinut*. Ilkka Niiniluoto & Risto Vilkkö. Suomen Filosofinen Yhdistys, Helsinki 2006a.
- Manninen, Juha: Sukupuolijärjestelmä filosofisena kysymyksenä vuoden 1864 Suomessa. *niin & näin. Filosofinen aikakauslehti* nro 50 3/2006b.
- Marjanen, Jani: Undermining methodological nationalism: Histoire croisée of concepts as transnational history. *Transnational Political Spaces. Agents – Structures – Encounters*. Eds. by Mathias Albert, Gesa Bluhm, Jan Helmig, Andreas Leuttsch & Jochen Walter. Campus, Frankfurt/ New York 2009.
- Markus, György: The Hegelian Concept of Culture. *A Philosophical Journal*. Vol 6, No 2, 1986.
- Martyn, David: Borrowed Fatherland: Nationalism and Language Purism in Fichte’s Addresses to the German Nation. *Germanic Review* 72.4 1997.
- Maurer, Reinhart Klemens: Hegel and the End of History. *The Hegel Myths and Legends*. Ed. by Jon Steward. Northwestern University Press, Evanston 1996.
- McCarney, Joseph: *Hegel – On History*. Routledge, London/ New York 2000.
- Mickwitz, Joachim: Mellan nyhumanism och nationsbygge. J. J. Tengströms bildningsresa i Europa 1817–1819. *I trädgården, i biblioteket, i världen. Festskrift till Rainer Knapas den 19 februari 2006*. Söderströms/ Atlantis, Helsingfors/ Stockholm 2006.
- Mikkeli, Heikki: *Euroopan idea. Eurooppa-aatteen ja eurooppalaisuuden pitkä historia*. Gummerus, Jyväskylä 1994.
- Mikkola, Kati: Suomen kehkeytyminen omaksi itsekseen – Herder ja Topeliuksen Maamme kirja. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo & Kari Immonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1060. SKS, Helsinki 2006.
- Moilanen, Laura-Kristiina: Myyttinen kansa. Sivistyneistön näkemysten jatkuvuudesta 1905–17. *Historiallinen Aikakauskirja* 4/2003.
- Molarius Päivi: Fennomaanisen merkitysjärjestelmän muotoutuminen 1800-luvun Suomessa. *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa*. Toim. Tero Koistinen, Piret Kuuspere, Erkki Sevänen & Risto Turunen. SKS, Helsinki 1999.
- Mustelin, Olof: *Studier i finländsk historieforskning 1809-1865*. Svenska Litteratursällskapet i Finland. Helsingfors 1957.
- Mueller-Vollmer, Kurt: Wilhelm von Humboldt. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2011 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.). Elektroninen aineisto. <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/wilhelm-humboldt/>. Luettu 3.5.2012.
- Myhre, Jan Eivind: Academics as the Ruling Elite in 19th Century Norway. Victor Karaday (ed.), *Elite Formation in the Other Europe (19<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> Century) / Elitenformation im ‘anderen’ Europa (19.-20. Jahrhundert) – special issue of Historical social Research – Historische Social Forschung* 33 (2) 2008.
- Mylly, Juhani: *Kansallinen projekti. Historiankirjoitus ja politiikka autonomisessa Suomessa*. Kirja-Aurora, Turku 2002.

- Neuhouser, Frederick: *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Harvard University Press, Cambridge 2000. Verkkokirja:  
<https://ezproxy.utu.fi/login?url=http://site.ebrary.com/lib/uniturku/Doc?id=10315853>
- Nielsen, Kai: Cultural nationalism, neither ethnic nor civic. *The Philosophical Forum*, Volume XXVIII, Nos. 1–2, Fall–Winter 1996–97.
- Nieminen, Hannu: *Kansa seisoi loitompana. Kansallisen julkisuuden rakentuminen Suomessa 1809-1917*. Vastapaino, Tampere 2006.
- Nisbet, H. B.: Introduction. *German Aesthetic and Literary Criticism. Winckelmann, Lessing, Hamann, Herder, Schiller and Goethe*. Ed. H. B. Nisbet. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Nisbet, H. B.: Herder: the nation in history. In *National History and Identity. Approaches to the Writing of National History in the North-East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries*, ed. by Michael Branch. Finnish Literary Society. Helsinki 1999.
- Nivala, Asko & Rantala, Heli: Käsitetehistoria kulttuurihistoriallisena tutkimusmenetelmänä. *Tulkinnan polkuja. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Toim. Asko Nivala & Rami Mähkä. Cultural History – Kulttuurihistoria 10, Turku 2012.
- Nordin, Jonas: *Ett fattigt men fritt folk: nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*. Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm 2000.
- Nordin, Jonas: An ambiguous relationship. Sweden and Finland before 1809. *Monetary boundaries in transition. A North European economic history and the Finnish War 1808–1809*. Tuukka Talvio & Cecilia von Heijne (eds.). The Museum of National Antiquities, Stockholm 2010.
- Noro, Mauri: Esipuhe teokseen *Järjen ääni. Hegelin historianfilosofian luentojen johdanto*. Gaudeamus, Helsinki 1978.
- Numminen, Jaakko: Kommentar till Samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten XII (1868–1881)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1998.
- Nurmiainen, Jouko: Frågan om ”etnisk nationalism”, nationell självbild och 1700-talets Sverige. *Historisk Tidskrift för Finland* 3/2003.
- Odenstedt, Anders: Hegel and Gadamer on Bildung. *The Southern Journal of Philosophy* (2008) Vol. XLVI.
- Oesch, Erna: J. G. Herder ja mielikuviutus – Historian ja kansakunnan kielellinen luominen. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006.
- Oesterreich, Peter L.: Schlegel's Theory of History and his Critique of Idealistic Reason. *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historicism*. Ed. by Peter Kosolowski. Springer, Berlin 2005.
- Oittinen, Vesa: Kommentar till samlade arbete. *J. V. Snellman samlade arbeten III (1842–1843)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1993.
- Oittinen, Vesa: Kommentar till samlade arbeten. *J. V. Snellman samlade arbeten VIII (1857–1858)*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1996.
- Oittinen, Vesa: Snellman ja persoonallisuuden idea. *Persoonaa*. Toim. Jussi Kotkavirta & Petteri Niemi. SoPhi 84, Jyväskylän yliopisto 2004.
- Oittinen, Vesa: Snellman ja Hegel. Teoksessa *J. V. Snellman – filosofi ja valtio-oppinut*, toim. Ilkka Niiniluoto ja Risto Vilkkö. Suomen Filosofinen yhdistys ry., Helsinki 2006.

- Oittinen, Vesa: Venäjän ideaa etsimässä. *Venäjä ja Eurooppa. Venäjän idea 1800-luvulla*. Toim. Vesa Oittinen. Aleksanteri-instituutti, Vastapaino, Tampere 2007.
- Ojanen, Eero: Sivistys, tietäminen ja valtio – rapsodisia väitteitä Snellmanin teoksesta ”Läran om staten”. *Snellman ja sivistys*. Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos 1981.
- Ojanen, Eero: Oman ilmaisutavan ja systeemin viidakossa. *Käännetty Snellman. Syväskelluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, toim. Raimo Savolainen et al. Snellman-instituutti, Kuopio 2002a.
- Ojanen, Eero: Vaikeaselkoisen filosofin muutos iskeväksi sanomalehtimieheksi. *Käännetty Snellman. Syväskelluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, toim. Raimo Savolainen et al. Snellman-instituutti, Kuopio 2002b.
- Ollila, Anne: Politikoiva nainen on miehelle kauhistus. J. V. Snellmanin perhekäsitys. *Nais-tutkimus – Kvinnoforskning* 4/1990.
- Palmgren, Raoul: *Suuri linja: Arwidssonista vallankumouksellisiin sosialisteihin: kansallisia tutkielmia*. Kansankulttuuri, Helsinki 1948.
- Palti, Elias: The “Metaphor of Life”: Herder’s Philosophy of History and uneven Developments in late Eighteenth-Century Natural Sciences. *History & Theory* 38 3/99.
- Parkin, Charles William: Edmund Burke. *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*. Encyclopædia Britannica Inc., 2013. <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/85362/Edmund-Burke>. Luettu 18.3.2013.
- Patoluoto, Ilkka: Sivistys kansantalouden liikuttajana. J. V. Snellmanin taloudellisten katsomusten tausta ja muotoutuminen. *Hyöty, sivistys, kansakunta. Suomalaista aatehistoriaa*. Toim. Juha Manninen & Ilkka Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.
- Pertici, Alessandra: Henrich Steffens and Danish Romanticism. *Nordisk litteratur og mentalitet*. Foredrag fra den 22. studiekongres i International Association for Scandinavian Studies (IASS) arrangeret af Føroya, Færøernes Universitet 3.–9. august 1998. Red. Malan Marnersdóttir & Jens Gramer. *Annales Societatis Scientiarum Færoensis Supplementum XXV*, Tórshavn 2000.
- Pietarinen, Juhani: J. V. Snellmanin oppi sivistysvaltiosta. Teoksessa *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta*. Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio. Helsinki 4.-5.12.1981, toim. Ilkka Patoluoto. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja, No 1, 1984.
- Pinkard, Terry: *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press, Cambridge 2006 (2002).
- Pirinen, Kauko: Arwidsson historiantutkijana. *Adolf Ivar Arwidsson. Näkijä ja tekijä*. Toim. Mauno Jokipii. Atena, Jyväskylä 1992.
- Pulkkinen, Tuija: *Valtio ja vapaus*. Tutkijaliitto, Jyväskylä 1989.
- Pulkkinen, Tuija: Valtio. *Käsitteet liikkeessä: Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria*. Toim. Matti Hyvärinen et al. Vastapaino, Tampere 2003.
- Pulkkinen, Tuija: J. V. Snellman poliittisena ajattelijana – siveellisyys. *Siveellisyydestä seksuaalisuuteen – poliittisen käsitteen historia*. Toim. Tuija Pulkkinen & Antu Sorainen. SKS, Helsinki 2011.
- Rahikainen, Esko: Kommentar till Samlade arbeten. J. V. *Snellman samlade arbeten XII* (1868–1881). Statsrådets kansli, Helsingfors 1998.

- Rantala, Heli: Ajattelun rajat ja mahdollisuudet – filosofisten tekstien historiallisesta tulkinnasta. *Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. Toim. Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi. Cultural History – Kulttuurihistoria 3, Turku 2003.
- Rantala, Heli: Snellman ja historian olemus. *niin & näin*, filosofinen aikakauslehti nro 51, 4/2006.
- Rantanen, Päivi: *Suolatut säkeet. Suomen ja suomalaisuuden diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvulta Topeliukseen*. SKS. Helsinki 1997.
- Rein, Thiodolf: *Juhana Vilhelm Snellman*, I. Otava, Helsinki, 1981 (1895).
- Reiß, Stefan: *Fichtes >Reden an die Deutsche Nation< oder: Vom Ich zum Wir*. Akademie Verlag, Berlin 2006.
- Ricoeur, Paul: *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*. Red. Peter Kemp & Bengt Kristensson. Symposium, Lund 1988.
- Ricoeur, Paul: *Tulkinnan teoria. Diskursi ja merkityksen lisä*. Alkuteos: Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto. Helsinki 2000 (1976).
- Riikonen, H. K.: Porthan klassillisen filologian, poetiikan ja estetiikan tutkijana, teoksessa *Porthanin monet kasvot: kirjoituksia humanistisen tieteen monitaiturista*. SKS, Helsinki 2000.
- Riikonen, H. K.: Fredrik Cygnaeus. *Estetiikan syntysanat. suomalaisen estetiikan avain kirjoituksia valistusajalta 1970-luvun alkuun*. Toim. Oiva Kuisma ja H. K. Riikonen. SKS, Helsinki 2005.
- Riikonen, H. K.: J. G. Herderin tuntemus Turun Akatemian piirissä Porthanin ja Franzénin aikana. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006.
- Rinman, Sven: Nyhumanismen vid Åbo Akademi. *Lychnos* 1949.
- Rommi, Pirkko: Tienhaarassa – Nuoren Arwidssonin poliittinen toiminta. *Adolf Ivar Arvidsson. Näkijä ja tekijä*, toim. Mauno Jokipii. Atena, Jyväskylä 1992.
- Rorty, Richard: The historiography of philosophy: four genres. *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy*. Ed. Richard Rorty et al. Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Rotenstreich, Nathan: Volksgeist. *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*. Philip P. Wiener editor in chief. Volume IV Psychological Ideas in Antiquity to Zeitgeist. Charles Scribner's Sons 1973a. Verkkoversio: <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist4.xml>
- Rotenstreich, Nathan: Zeitgeist. *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*. Philip P. Wiener editor in chief. Volume IV Psychological Ideas in Antiquity to Zeitgeist. Charles Scribner's Sons 1973b. Verkkoversio: <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist4.xml>
- Runeby, Nils: *Dygn och vetande. Ur de bildades historia*. Atlantis, Stockholm 1995.
- Saarelainen, Juhana: Konteksti ja kontekstualisoiminen. *Tulkinnan polkuja. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. Toim. Asko Nivala & Rami Mähkä. Cultural History – Kulttuurihistoria 10, Turku 2012.
- Saarelainen, Juhana: Lönnrot, utopia ja nostalgia. Historiallisuus ja kansanrunouden kirjallistaminen 1800-luvulla. *Menneiden tulevaisuuksien kaiho. Näkökulmia nostalgiaan ja*

- utopiaan*. Toim. Pertti Grönholm & Heli Paalumäki. [Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2013.] Toistaiseksi julkaisematon käsikirjoitus.
- Salmela, Mikko: *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Otava, Helsinki 1998.
- Salmi, Hannu: *Imagined Germany. Richard Wagner's National Utopia*. Peter Lang, New York 1999.
- Salomaa, J. E.: *J. V. Snellman, elämä ja filosofia*. WSOY, Porvoo 1948.
- Sandkühler, Hans Jörg: Der Deutsche Idealismus – Zur Einführung. *Handbuch Deutscher Idealismus*. Herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler. Verlag J. B. Metzler Stuttgart, Weimar 2005.
- Savolainen, Raimo: *Sivistyksen voimalla. J. V. Snellmanin elämä*. Edita, Helsinki 2006.
- Shklar, Judith N.: General will. *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*. Philip P. Wiener editor in chief Volume II Despotism to Law. Charles Scribner's Sons, New York 1973. Verkkooversio: <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist2.xml;brand=default>.
- Siep, Ludwig: Individuality in Hegel's Phenomenology of Spirit. *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*. Ed. by Karl Ameriks & Dieter Sturma. State University of New York Press, New York 1995.
- Siltala, Juha, *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*. Otava, Helsinki 1999.
- Sironen, Esa: Wilhelm von Humboldt (1767–1835). *Yliopiston ajatusta etsimässä*. Toim. Kari Kantasalmi. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Skinner, Quentin: Meaning and Understanding in the History of Ideas. *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*. Ed. James Tully. Polity Press, Cambridge 1988.
- Skinner, Quentin: *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*. Cambridge University Press, Cambridge 2002. Verkkokirja: <http://site.ebrary.com/lib/uniturku/docDetail.action?docID=10069851>
- Smith, Anthony D.: *National Identity*. University of Nevada Press, Nevada 1991.
- Smith, Anthony D.: *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. Routledge, New York 1998.
- Spires, Scott: Lithuanian linguistic nationalism and the cult of antiquity. *Nations and Nationalism* 5 (4) 1999.
- Spongberg, Viola Hildur: *The Philosophy of Erik Gustaf Geijer*. Augustana Book Concern 1945.
- Steinby, Torsten: *Johan Jakob Nervander (1805–1848)*. Föreningen Konstsamfundets publikationsserie, Helsingfors 1991.
- Stern, Robert: *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Routledge, London and New York 2006 (2002).
- Sulkunen, Irma: *Suomalainen Kirjallisuuden Seura 1831–1892*. SKS, Helsinki 2004.
- Suutala, Maria: Luonto ja kansallinen itsekäsitys. Runeberg, Topelius, Lönnrot ja Snellman suomalaisten luontosuhteen kuvaajina. *Hyöty, sivistys ja kansakunta. Suomalaista aatehistoriaa*. Toim. Juha Manninen & Ilkka Patoluoto. Pohjoinen, Oulu 1986.
- Syrjämäki, Sami: Filosofian historian historiallinen rekonstruktio. *Filosofinen aikakauslehti Niin & Näin* 1/1999.

- Söderhjelm, Werner: *Åboromantiken och dess samband med utländska idéströmningar*. Holger Schildts förlag, Borgå 1915.
- Tarkoma, Marjatta: Mitä luki kansallinen vaikuttaja? – huomioita J. W. Snellmanin kirjas-tosta. *Signum*, Vol 38, nro 8, 2003.
- Thoma, Heinz: Von der Geschichte des *esprit humain* zum *esprit français*. Anthropologie, kulturelle ordnungsvorstellungen und Literaturgeschichtsschreibung in Frankreich 1790–1850. *Die Ordnung der Kulturen. Zur Konstruktion ethnischer, nationaler und zivilisationer Differenzen 1750–1850*. Hansjörg Bay & Kai Merten (Hrsg.). Stiftung für romantikforschung, Band XXIX. Königshausen & Neumann, Würzburg 2006.
- Tiusanen, Antero: Ruotsalaisen ja saksalaisen tradition uudistaja vai kopioija. *Käännetty Snellman. Suomentajien syväsukeluksia J. V. Snellmanin elämään ja toimintaan*, toim. Rai-mo Savolainen et al. Snellman-instituutti, Kuopio 2002.
- Toews, John: Transformations of Hegelianism, 1805–1846. *The Cambridge Companion to Hegel*. Ed. by Frederick C. Beiser. Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Toiskallio, Jarmo: Traditio Snellmanin pedagogiikan peruskäsitteenä. *Snellman ja sivistys*. Jyväskylän yliopisto, Filosofian laitos 1981.
- Tolonen, Hannu: Menneet ja nykyiset käsitteet oikeuden ja yhteiskunnan aatehistoriassa. *Oikeus* 2/1992.
- Tommila, Päiviö: Yhdestä lehdestä sanomalehdistöksi 1809–1859. *Suomen lehdistön historia I, Sanomalehdistön vaiheet vuoteen 1905*. Toim. Päiviö Tommila. Kustannuskiila, Kuopio 1988.
- Tommila, Päiviö: Mitä oli olla suomalainen 1800-luvun alkupuolella. *Herää Suomi. Suomalaisuusliikkeen historia*. Päätoim. Päiviö Tommila; toim. Maritta Pohls. Kustannuskiila, Kuopio 1989a.
- Tommila, Päiviö: *Suomen historiankirjoitus. Tutkimuksen historia*. WSOY, Helsinki 1989b.
- Tunturi, Janne: *Romanssien ja runouden aikakausi. Thomas Warton keskiaikaa määrittelemässä 1750–1790*. Turun yliopiston julkaisu – Annales univertitatis turkuensis, Turku 2010. Verkkojulkaisu: <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-4458-3>.
- Undusk, Jaan: Virolaisten historia ja filosofiset metaforat. *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden subteista Suomessa ja Virossa*. Toim. Tero Koistinen, Piret Kuuspere, Erkki Sevänen & Risto Turunen. SKS, Helsinki 1999.
- Varpio, Yrjö: Esipuhe. *Suomen kirjallisuushistoria I. Hurskaista lauluista ilostelevaan romaaniin*. Toim. Yrjö Varpio & Liisi Huhtala. SKS, Helsinki 1999.
- Varpio, Yrjö: *The History of Finnish Literary Criticism 1828–1918*. The History of Learning and Science in Finland 1828–1918. Hermes, Tampere 1990.
- Veidemann, Rein: Viron älymystö ja kansallisuusliike. *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden subteista Suomessa ja Virossa*. Toim. Tero Koistinen, Piret Kuuspere, Erkki Sevänen & Risto Turunen. SKS, Helsinki 1999.
- Veidemann, Rein: The Formation of the Estonian Nation from the Semiotic Aspect. *Interlitteraria* 5, 2000.
- Vierhaus, Rudolf: Bildung. Im *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 1. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1974 (1972).

- Vierhaus, Rudolf: *Historiography Between Science and Art. Leopold von Ranke and the Shaping of the Historical Discipline*. Ed. Georg G. Iggers & James M. Powell. Syracuse University Press, Syracuse 1990.
- Vierhaus, Rudolf: Leopold von Ranke. *Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online Academic Edition*. Encyclopædia Britannica Inc., 2012.  
<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/491217/Leopold-von-Ranke>. Luettu 28.9.2012.
- Väyrynen, Kari: Hegelin kasvatustajattelu. *Snellman ja sivistys*. Jyväskylän yliopisto, filosofian laitos 1981.
- Väyrynen, Kari: Snellmanin kasvatustajattelu. *J. V. Snellmanin filosofia ja sen hegeliläinen tausta*. Suomen filosofisen yhdistyksen järjestämä kansainvälinen kollokvio. Helsinki 4.-5.12.1981, toim. Ilkka Patoluoto. Helsingin yliopiston filosofian laitoksen julkaisuja, No 1 1984.
- Väyrynen, Kari: *Pedagogiikka ja dialektiikka. Tutkimuksia Hegelistä*. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja No. 2. Yleinen aate- ja oppihistoria. Oulu 1986.
- Väyrynen, Kari: *Der Prozeß der Bildung und Erziehung im finnischen Hegelianismus*. SHS, Helsinki 1992.
- Väyrynen, Kari: Sivistys ja vieraantumisen. *Johdatus Hegelin Hengen fenomenologiaan*. Toim. Susanna Lindberg. Gaudeamus, Helsinki 2012.
- Wassholm, Johanna: *Svenskt, finskt och ryskt: nationens, språkets och historiens dimensioner hos E. G. Ehrström 1808–1835*. Åbo Akademi, Åbo 2008. Verkkojulkaisu: <http://www.doria.fi/handle/10024/33682>
- Weintraub, Karl J.: *Visions of Culture. Voltaire, Guizot, Burckhardt, Lamprecht, Huizinga, Ortega y Gasset*. University of Chicago Press, Chicago/ London 1966.
- Wendland, Anna Veronika: Cultural Transfer. *Travelling Concepts for the Study of Culture*. Ed. by Birgit Neumaan & Ansgar Nünning. De Gruyter, Berlin 2012.
- Werner, Michael & Zimmermann, Bénédicte: Beyond Comparison: *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity. *History and Theory* 45, 2006.
- White, Hayden: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. The John Hopkins University Press, Baltimore/ London 1973.
- Williams, Raymond: *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Fontana, Great Britain 1976.
- Wolff, Larry: *Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of the enlightenment*. Stanford University Press, Stanford 1994.
- Wrede, Johan: *Se kansa meidän kansa on. Runeberg, vänrikki ja kansakunta*. Gummerus, Jyväskylä 1988.
- Wrede, Johan: Den nationella romantikens tid 1827–1856. *Finlands svenska litteraturhistoria. Första delen: Åren 1400–1900*. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors; Bokförlaget Atlantis, Stockholm 1999.
- Wrede, Johan: *Världen enligt Runeberg. En biografisk och idéhistorisk studie*. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 2005.
- Ylikangas, Heikki: *Käännekohtat Suomen historiassa. Pohdiskeluja kehityslinjoista ja niiden muutoksista uudella ajalla*. WSOY, Porvoo 1986.

Zantwijk van, Temilo: Wege des Bildungsbegriffs von Fichte zu Hegel. *Bildung als Kunst. Fichte, Schiller, Humboldt, Nietzsche*. Herausgegeben von Jürgen Stolzenberg und Lars-Thade Ulrichs. De Gruyter, Berlin 2010.

Zilliacus, Clas & Knif, Henrik: *Opinionens tryck. en studie over pressens bildningskede i Finland*. Svenska litteratursällskapet i Finland, Helsingfors 1985.

## MUU AINEISTO

Den Danske ordbog. Moderne dansk sprog: <http://ordnet.dk/ddo/>.

Kansalliskirjasto – Digitoidut aineistot. Historiallinen sanomalehtikirjasto: <http://digi.lib.helsinki.fi/sanomalehti/secure/main.html>.

Svenska Akademiens Ordbok: <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/>.

Verkkosanakirja SuomiSanakirja: <http://suomisanakirja.fi/sivistys>.