

Elias Lönnrot ja unelma kielestä

Historiallisuus ja kansanrunouden siirtäminen menneisyydestä tulevaisuuteen 1800-luvulla

JUHANA SAARELAINEN

Tässä artikkelissa tarkastelen Elias Lönnrotin luomaa *Kalevalaa* nostalgian ja utopian välissä liikkuvana teoksena. Ainutkertaiseen historiallisuuteen perustuva käsitys kansallisesta menneisyydestä mahdollisti nostalgian tunteen kansanrunouden äärellä. Kansanrunous nähtiin kansakunnan menetettynä lapsuuden aikana, joka kuitenkin tarjosi mahdollisuuden kehittyä kohti moderneja kirjallisia instituutioita. Näky suomen kielestä tulevaisuuden tieteen, taiteen ja valtionhallinnon kielenä oli monella tapaa utooppinen, kun ottaa huomioon kielen todelliset mahdollisuudet 1800-luvun alkupuolella. Menetetty kansanrunous vahvisti uskoa ja tarjosi välineitä tämän utopian toteutumiseen. Siten *Kalevala* tulee ymmärtää pyrkimyksenä kohti modernia kirjallisuutta. Eepoksella on yhtä aikaa nostalginen suhde suulliseen kansanrunouteen sekä utooppinen tavoite luoda suomenkielistä kirjallista kulttuuria.

Elias Lönnrot (1802–1884) keräsi vuosikymmeniä suomenkielistä kansanrunoutta laajoilta alueilta ja toimitti haltuunsa saamastaan materiaalista useita teoksia. Matkoillaan hän taivalsi yhteensä tuhansia kilometrejä usein ankarissa olosuhteissa. Miksi hän halusi taltioida kansanrunoutta ja muokata siitä kirjallisuutta? Tavallinen käsitys on ollut, että esimerkiksi *Kalevalan* (ensimmäinen laitos 1835, toinen 1849) tavoite oli luoda illuusio menneisyydestä. Itse pyrin tulkitsemaan eeposta siitä näkökulmasta, että sen tarkoitus ei ollut ainoastaan fiktiivisen menneisyyden kuvittelu vaan myös suuntautuminen mahdollisuuksien tulevaisuuteen. *Kalevalan* tarkoitus oli rakentaa suomalaista kansakuntaa ja muovata sen itsetietoisuutta. Siten se suuntautui tulevaisuuteen yhtä paljon kuin menneisyyteen. Menneisyyden ja tulevaisuuden yhtäaikaisen kuvittelun ristiriitaiselta vaikuttavasta teemasta *Kalevalassa* voidaan jäsentää utopian ja nostalgian käsitteiden avulla. Niiden kautta avautuu näkökulma Lönnrotin ajan nykypäivästä erilaisia merkityksiä saavaan menneisyyteen, tulevaisuuteen sekä niiden väliseen suhteeseen.

Lönnrot ei käyttänyt utopian käsitettä, kuten tuskin kukaan muukaan hänen aikalaisistaan Suomessa, mutta hänen ajattelussaan sekä käytännön toiminnassaan oli selkeä utooppinen vivahde. Tässä artikkelissa utopia ja utooppisuus tarkoittavat tulevaisuuteen suuntautumista, jota luonnehtii toivo paremmasta, joskin epätodennäköisestä ja vaikeasti saavutettavasta ajasta. Lönnrot pyrki kehittämään suomen kieltä siten, että se kykenisi vastaamaan modernien kirjallisten instituutioiden vaatimuksia. Suomen tuli olla tieteen, journalismin, hallinnon sekä runouden ja kirjallisuuden kieli, toisin sanoen kieli, joka tulevaisuudessa voisi rakentaa uudenaikaista suomenkielistä yhteiskuntaa ja kulttuuria. Ottaen huomioon suomen kielen tilan 1800-luvun alkupuolella, voi näitä tavoitteita pitää yhteisöllisen utopian tavoitteluna. Tämän kuvitellun yhteisön kenties utooppisin piirre, joka voidaan Lönnrotin kirjoituksista rekonstruoida, on sivistyneistön ja rahvaan erojen yhteen kurominen. Suomen alueen väestö oli jakautunut kielellisesti, opillisesti ja taloudellisesti, eikä eri osien yhdistäminen ollut helposti kuviteltavissa.¹

Utopian tavoin nostalgian, tai koti-ikävän, käsitettä on hankala tarkastella aikalaisnäkökulmasta, sillä sanoja ei juurikaan käytetty.² Tutkimusta jäsentävänä käsitteenä nostalgia on kuitenkin tarkoituksenmukainen. Lönnrotin suhde nostalgiaan oli selvästi kaksijakoinen, jos sana ymmärretään sen tutuimmassa merkityksessä eli kaipuuna kohti mennyttä. *Kantelettareen* (1840–1841) kirjoittamassaan laajassa runousopillisessa esseessä, jonka Lönnrot oli nimennyt koruttomasti ”Alkulauseeksi”, hän korosti runouden ainaista kasvua yhä uusiin muotoihin ja totesi yksiselitteisesti, että aikaa ei voi saada kulkemaan taaksepäin. Toisaalta hän katsoi, että uutta runoutta voi luoda ainoastaan vanhan pohjalta. Kansanrunous on hänen mukaansa kuin kaatunut puu, josta

1 Ei tule kuitenkaan unohtaa, että tällaisen kuvitelman ulkopuolelle aina jää ja jätetään siihen sopimattomia osia. Toisin sanoen se mahdollistaa tiettyjä näkökulmia, mutta sulkee toisia ulkopuolelle. Myös Suomen suuriruhtinaskunnan ja myöhemmin Suomen valtion rajojen sisällä on tapahtunut tällaista ulossulke-
mista. Ks. esim. Tuominen 2010, 327.

2 Suomalaiseen sanomalehdistöön sana *bemlängtan* ilmestyi vuonna 1861, kun nimimerkki A. S-g alkoi viljellä sitä ahkerasti helsinkiläisessä *Folkvännens*-lehdessä.

versoo uusi vesa. Nostalgia ymmärretään tässä artikkelissa ennen kaikkea kaipuuna menneisyyteen, joka samaan aikaan tiedetään peruuttamattomasti menetetyksi.

Miten tulisi käsitteellistää se, että samanaikaisesti, kun Lönnrot suuntautui kohti tulevaisuutta, hän haki myös sen perustaa menneisyydestä? Tästä kaksijakoisuudesta avautuu mahdollisuus tulkita Lönnrotin ajattelua nostalgisena utopiana. Lönnrotille tulevaisuuden suomen kieli oli kuin haikeutta kohti ajallisesti kaukaista kotia. Näin tulevaisuuden ja menneisyyden kategoriat kohtaavat Lönnrotin nykypäivässä. Nostalgian ja utopian suhde oli Lönnrotille selvästi ajallinen. Anu Keinänen esittää tämän kirjan artikkelissaan, kuinka aikaan sidottu käsitys nostalgiaista ja utopiasta ei ollut mahdollinen 1600-luvulla, sillä menneisyyden ei ajateltu olleen pysyvästi menetetty, vaan sen palauttamista sellaisenaan nykypäivään pidettiin mahdollisena. Sen sijaan 1700-luvun kuluessa ja erityisesti 1800-luvulla kasvoi uudenlainen aikatietoisuus, jossa korostui inhimillisen todellisuuden ainutkertainen historiallisuus.³ Johdonmukaiseksi osaksi tätä samaa historiallistumisprosessia muodostui käsitys menneisyydestä palauttamattomana. Samalla ajallisen utopian sekä nostalgian kuvittelu tuli mahdolliseksi.

Miten 1800-luvun Suomessa käsiteltiin ajallisuuden, menneisyyden ja tulevaisuuden tematiikkaa? Mahdollisuus kuvitella kansakunta, yksilöllisyyden ylittävä yhteisöllinen subjekti, joka voi kokea kaipuuta menneisyyteen ja uskoa tulevaisuuteen, rakentui hitaasti. Sen vuoksi 1800-luvun alkupuolen kansallisen nostalgian ja utopian suhteen tarkastelu on aloitettava käsittelemällä varhaisempaa tapaa etsiä suomalaisten alkuperää *Raamatusta* sekä uudistuvaa raamatuntulkintaa. Tämän teeman kautta päädytään 1700- ja 1800-luvun keskusteluun kansanrunoudesta, joka tuolloin alettiin ymmärtää lähteenä kansojen menetettyyn alkuaikaan. Näin selviää, miten kansallinen kertomusperinne ja mytologia ikään kuin ottivat *Raamatun* paikan dokumenttina ihmiskunnan historiasta ja astuivat sen tarjoaman universaalihistorian tilalle mahdollistaen

3 Reinhart Koselleck on korostanut Ranskan vallankumouksen olleen pidemmän kehityksen kulminaatiopiste, joka avasi uudenlaisen näkökulman avoimeen tulevaisuuteen ja vastaavasti mahdollisti menneisyyden tarkastelun taakse jääneenä. Koselleck 1985, 48.

ajallisen nostalgian sekä utopian. Lopulta tarkastelu kääntyy Lönnotin käsitykseen kansanrunouden menneisyydestä, sen olemuksesta elävänä kielenä sekä sen mahdollistamasta tulevaisuudesta.⁴

Raamattu ja historiallisuus

Kuten muualla Euroopassa, myös Suomessa kansankielistä kertomusperinnettä tuotiin kirjallisuuden piiriin uuden ajan alusta alkaen. Mikael Agricola (n. 1510–1557) vuonna 1551 ilmestyneen *Daavidin psalmtari*-käännöksen⁵ esipuheessa luetellaan suomalaisten kansallisia pakana-jumalia ja kerrotaan niiden palvontatavoista. 1600-luvulla Henricus Florinus (1633–1705) kirjoitti muun muassa laajan suomenkielisen sananlaskukokoelman. Vuonna 1700 julkaistiin Daniel Jusleniuksen (1676–1752) akateeminen harjoitustyö *Aboa vetus et nova* eli *Vanha ja uusi Turku*, jossa hän korosti suomen kielen ainutlaatuisuutta ja ylisti suomalaisten luontaista taitoa runouteen.

Mielenkiinto suomalaisuutta kohtaan kasvoi voimakkaasti 1700-luvun aikana ja erityisesti 1800-luvulla. Henrik Gabriel Porthan (1739–1804) kirjoitti jo hyvin laajasti Suomen historiasta, kielestä ja runoudesta. Christfried Ganander (1740–1790) julkaisi teoksia koskien niin suomalaista mytologiaa, sanastoa kuin arvoituksiakin. 1800-luvun alkuvuosikymmeninä Turun akatemian piireissä suomen kielen ja kansanrunouden harrastus oli yleistä, ja näiltä aloilta oli laadittu useita julkaisuja.⁶ Kun Elias Lönnrot aloitti opintonsa vuonna 1822, akatemiassa tuskin saattoi välttyä kuulemasta kansanrunoudesta. Vuonna 1826 historian oppiaineen apulainen Reinhold von Becker (1788–1858) tarjosi Lönnrotille pro gradun aiheeksi suomalaista kansanrunoutta ja lähdeaineistoksi itse keräämäänsä materiaalia.⁷ Opinnäytetyön ensimmäinen osa *De*

4 Tämän käsittelyn yhteydessä ei kuitenkaan ole mahdollista tehdä erityisen tarkkaa analyysiä Lönnotin kansanrunouskäsityksestä. Nostan siitä esille vain sellaisia teemoja, jotka avaavat tutkimuskysymystä utopian, nostalgian ja kansanrunouden suhteesta.

5 Nykyään Psalmien kirja.

6 Esim. Karkama 2001, 61–62.

7 Anttila 1931, 80.

Väinämöine priscorum fennorum numine (suomeksi Väinämöinen muinaissuomalaisten jumala) valmistui kevätlukukaudella 1827.⁸ Lönnrotin työskentely suomalaisen kansanrunouden parissa oli siis osa pitkäaikaista perinnettä. Monien aikalaistensa tavoin Lönnrot omistautui toimimaan ennennäkemättömän innokkaasti kansanrunouden, kielen ja kirjallisuuden alueilla. Vuonna 1828 Lönnrot matkasi ensimmäistä kertaa laajalti ympäri Suomea keräten runoja, ja seuraavana vuonna hän aloitti kansanrunouden julkaisutoiminnan, joka jatkui vuoteen 1880 asti.



Elias Lönnrot 1840-luvun alussa. Johan Knutsonin piirros vuodelta 1841. Wikimedia Commons.

Suomalainen 1700- ja 1800-lukujen kiinnostus kansankieleen ja -runouteen oli ilmiönä yleiseurooppalainen. Suomen tapauksessa oli paljon yhtymäkohtia Saksaan, jossa kansanrunouden merkityksestä ja arvosta kirjoitti erityisesti Johann Gottlieb Herder (1744–1803). Herderin ajatuksia tunnettiin Turussa jo varhain.⁹ Vuonna 1812 huutokaupatussa Porthanin kirjastossa oli kymmenen kappaletta Herderin teoksia, jotka olivat todennäköisesti olleet laajan lukijakunnan käytössä.¹⁰ 1700-luvulla Herderin lisäksi koko Euroopassa ja siis myös Suomessa tunnettiin esimerkiksi James Macphersonin (1736–1796) ja Thomas Percyn (1729–1811) julkaisut kansanrunouden alueella.¹¹ Kasvava arvostus kansanrunoutta ja -kieltä kohtaan oli osa samaa historiallista prosessia, jossa muodostui uusi yhteisön muoto, jota kutsuttiin kansakunnaksi, kuten Benedict Anderson on kuvaillut.¹² Uusi

8 Seuraavana syksynä Turku, Turun akatemia ja kirjapainossa ollut tutkielman toinen puolisko paloivat. Säilynyt osa päättyy kesken lauseen.

9 Riikonen 2006; Branch 2006.

10 Riikonen 2006, 267–268.

11 Apo 2006, 229, 251.

12 Anderson 2007, 37.

tapa ajatella yhteisöä oli syvällisesti historiallinen. Kansakunta käsitettiin yhteisöksi, jolla tuli olla oma yksilöllinen menneisyytensä.¹³ Herderin näkemyksen mukaan tämä tarkoitti muun muassa kansanrunouden tarkastelua ainutkertaisena historiallisena ilmiönä: kansanrunous muodostaa yksittäisen kansan suhteen maailmaan. Tarkastelen tätä kulttuurisesti rakentunutta käsitystä Suomessa vertailemalla 1600- ja 1700-luvun taitteessa ilmestynyttä Daniel Jusleniuksen *Vanhaa ja uutta Turkua* Lönnroten käsityksiin historiasta ja raamatuntulkinnasta.

Jo Jusleniuksella oli käsitys Suomen omaperäisestä historiasta, kielestä ja kulttuurista. Hän oli kuitenkin kahden vaiheilla. Toisaalta hän pyrki perustelemaan Suomen kansan ainutlaatuisuutta, mutta toisaalta hän teki sen ylikansalliseksi muotoutuneen kristillisen kulttuuriperinnön avulla:

Suomen kielen alkuperän johdan suoraan Baabelin kieltensekoituksesta sillä perusteella, että sieltä saivat alkunsa kaikki peruskielet eli ne kielet, joita ei voi johtaa toisista kielistä. Meidän suomeksemme on yksi niistä kielistä, koska mikään muu kieli ei voi ylpeillä synnyttäneensä sen. – Edellisen perusteella teen seuraavat johtopäätökset. Kun ihmiset Jumalan siunauksen mukaisesti (1. Moos. 9:1 ja 7) lisääntyivät vedenpaisumuksen jälkeen ja halusivat etsiä itselleen uusia asuinsijoja, Jaafetin jälkeläiset, jotka saivat osakseen Euroopan, siirtyivät Maagogin johdolla kohti pohjoista ja ottivat haltuunsa Suomen.¹⁴

Näin Juslenius etsi suomalaisten alkuperää tukeutuen Vanhan testamentin myytteihin. *Raamatun* auktoriteetin puitteissa oli mahdollista kirjoittaa historiaa oman aikamme kriteereillä arvioiden melko mielivaltaisesti,

13 Toisaalta on tärkeätä muistaa, että esimerkiksi Anthony D. Smith on kritisoinut modernin kansakunnan käsitteen soveltamista esimoderneihin yhteisöihin, jolloin ko. käsitteestä tehdään analyyttinen vaikka se on historiallinen. Smith on silti korostanut, että modernilla kansakunnalla on braudelilaisen *longue durée*n mielessä pitkät kulttuuriset ja sosiaaliset juuret, eivätkä kansan ja kansakunnan käsitteet tyhjenny moderniin nationalismiin. Smith 2008, 18–20.

14 Juslenius 1987 (1700), 39.

esimerkiksi mahdollisista kronologisista epäjohdonmukaisuuksista välittämättä. Juslenius kuitenkin viittasi *Raamatun* lisäksi myös myöhempään kirjallisuuteen, joka jakoi hänen käsityksensä Euroopan väestöhistoriasta.¹⁵ Raamatullisten kertomusten asema maailmanhistorian lähteinä oli vielä Jusleniuksen aikana validi tapa argumentoida, eikä hän ollut ainoa, joka etsi Nooan jälkeläisistä eri kansojen alkuperää. Häntä ei voida siten syyttää tarakoitushakuisesta tulkinnasta.

Toisin kuin *Vanhassa ja uudessa Turussa*, Lönnrotin aikana oli tärkeää löytää suomalaisten historiallisiksi mielletyt juuret omista myyteistä sekä itäisiltä, mahdollisimman tarkasti määritetyiltä maantieteellisiltä alueilta.¹⁶ Jusleniuksen ja Lönnrotin välillä tapahtui muutos ajattelussa: suomalaisen muinaishistoria korvasi raamatullisen.

Katkos ei ole kuitenkaan täydellinen, sillä monet Jusleniuksen esittämät näkemykset suomen kielestä ja runoudesta siirtyivät Lönnrotille, joka tulkitsi niitä uudessa historiallisessa kontekstissa. Edellisestä Juslenius-sitaatista paljastuu, miten hän rinnasti suomalai-

Kuva poistettu
tekijänoikeudellisista syistä.

Daniel Jusleniuksen aikainen tulkinta kielten sekoituksesta. Andries van Buysein piirros (n. 1711–1720). Rijksmuseum Amsterdam.

¹⁵ Fewster 2006, 50–51.

¹⁶ Fewster 2006, 99–100.

sen kansallisen identiteetin suomen kieleen.¹⁷ Hänelle suomen kielen omaperäisyys oli ensimmäinen tae itsetietoisesta kansasta.

Uudistuva tapa lukea *Raamattua*

Kysymys Suomen kansan alkuperästä säilyi Lönnrotin aikana, mutta se sai uuden historiallisemman, paikallisemman ja ainutkertaisemman vastauksen. Olennainen kysymys oli, mistä omaa menneisyyttä etsittiin. 1800-luvun alkupuolella yleiseurooppalainen, *Raamattuun* vetoava esitys historiasta oli vaihtunut yksittäisen kansan omaperäiseksi menneisyydeksi, jota tuli perustella tieteellisesti. Uudistuvaan historiatietoisuuteen liittyi käsitys kansan ajallisesta ja paikallisesta ainutkertaisuudesta, jonka ajateltiin olevan selvitettävissä tieteen keinoin. Kielen ja kulttuurin, samoin kuin kansallisen kertomusperinteen, vertaileva tutkimus oli keskeisessä asemassa selvitystyötä tehtäessä, koska kirjallisia lähteitä ei ollut. Kiinnostus kansankulttuuria ja erityisesti kansanrunoutta kohtaan kasvoi jatkuvasti. Samalla *Raamatun* ja kansallisen kertomusperinteen välille syntyi jännite.

Tämä jännite tuli esille myös Lönnrotin yhteydessä hänen toimiaansa vuonna 1826 respondenttina itämaisten kielten professorin Hans Henrik Fattenborgin (1769–1849) laatimille heprealaista runoutta koskeville stipendiaattiteeseille. Teesien myötä myös paljastuu, miten ajatus Vanhan testamentin runollisesta ja historiallisesta luonteesta sekä verrattavuudesta uudempaan kansankieliseen runouteen oli Lönnrotille tuttu ja kenties jopa luonteva. On todennäköistä, että teesit ovat Fattenborgin

17 Jusleniuksen ajattelun eroista ja yhtäläisyyksistä 1800-luvun nationalismiin on kiistelty tutkimuksessa. Derek Fewster seuraa Juha Mannisen esimerkkiä korostaessaan, että Jusleniuksen vaikutus jatkui läpi 1700-luvun ja hänen merkityksensä myöhemmälle kansalliselle ajattelulle on ohittamaton, vaikka niiden välille ei voida asettaa yhtäläisyyserkkeitä. Fewster 2006, 56. Kansan käsite on historiallinen, eikä se voi olla Jusleniuksella sama kuin myöhempinä aikoina. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivät hänen käsityksensä olisi voineet vaikuttaa 1800-luvun kansalliseen ajatteluun. Ylipäätään kansan käsite suomen kielessä ei ole yksiselitteinen ja sillä voidaan viitata etniseen tai kulttuuriseen kansallisuuteen, mutta toisaalta sitä voidaan käyttää Ranskan vallankumouksen poliittisen perinnön mielessä. Liikanen 2003, 258. Ks. myös viite 13.

kirjoittamia, mutta niistä saa käsityksen siitä, mitä Lönnrot opiskeli ja millaisia käsityksiä hänen odotettiin osaavan puolustaa. Neljännen teesin viimeiset virkkeet ovat hyvin kuvaavia:

Tassolla, Miltonilla, Klopstockilla ja muilla sekä varhemman että myöhemmän ajan kirjailijoilla on Korkeamman Jumalan majesteetista, voimasta, hyvyydestä ja viisaudesta erittäin kuuluisia kohtia. Jos olemme vailla vääriä tai ennakkoluuloisia käsityksiä, voimme vaivatta verrata niitä Mooseksen, Daavidin ja profeettojen lausumiin.¹⁸

Kolme kirjailijaa kolmelta 1800-lukua edeltäneeltä vuosisadalta – italialainen Torquato Tasso (1544–1595), englantilainen John Milton (1608–1674) sekä saksalainen Friedrich Klopstock (1724–1803) – tunnetaan kaikki eepisinä runoilijoina, joista kaksi jälkimmäistä tarttuivat epiikkasaan suoraan raamatullisiin kertomuksiin teoksissaan *Paradise Lost* (1667) sekä *Der Messias* (1748–1773). Lönnrotin puolustamassa teesissä ei tehdä eroa näiden runoilijoiden tiettyssä ajassa ja paikassa kirjoittamien eeposten ja raamatullisen runouden välille vaan päinvastoin: niiden rinnastamisen estäisi ainoastaan luonteeltaan väärä ja ennakkoluuloinen käsitys. Voiko *Raamattu* enää toimia ihmiskunnan universaalihistorian lähteenä, jos se on tällä tapaa verrattavissa myöhempien aikojen runouteen? Kansankielinen fiktio *Raamatun* rinnalla ja toisaalta vastavuoroisesti *Raamatun* kirjoitusten tarkastelu historiallisena runoutena on aihe, jonka taustaa täytyy tarkastella lähemmin. Juuri tässä voidaan nähdä, miten menneisyyden palauttamattomuus mahdollistaa ajallisen utopian ja nostalgian.

Kaksi vuosikymmentä teesien puolustamisen jälkeen, vuonna 1848 eli *Kalevalan* toisen painoksen kokoamisen aikaan, Lönnrot pohti uskoa ja *Raamattua* keskustellessaan kirjeitse lääkärikollegan ja opiskeluaikaisen toverinsa C. R. Ehrströmin (1803–1881) kanssa. Hän kritisoi pietistien vaatimusta kirjaimellisesta tulkinnasta: ”Aika on kasvanut ulos kirjaimellisesta uskosta ilmestykseen[.]”¹⁹ Lönnrot tarkoitti tässä Vanhan

18 VT3, 10.

19 VT1, 294. ”Tiden har vuxit ut ur den boksafiga tron på uppenbarelse”. Lönnrot-käännökset ovat kirjoittajan.

testamentin lisäksi myös evankelistoja: ”[K]ukaan, jos haluaa itseään kutsuttavan järkeväksi, ei voi uskoa, että yksi ja sama asia olisi voinut tapahtua useammalla kuin yhdellä tavalla.”²⁰ Näillä sanoilla Lönnrot viittasi neljän evankeliumin selkeisiin eroihin niiden kertoessa Jeesuksen elämästä ja toiminnasta ja jatkoi: ”[S]euraus on, että suuri osa tarkastelee kaikkea vain kuvitteluna, ilman että osaa erottaa henkeä kirjaimesta.”²¹

Lönnrotin suhde näihin sanoihin näyttäytyy häilyvänä. Hän sanoi selvästi, että hänen omana aikanaan kirjaimellinen tulkinta *Raamatusta* ei ollut enää mahdollinen, mutta mitä tarkoittaa, että tästä seurauksena useimmille tulee ainoaksi mahdollisuudeksi koko *Raamatun* tarkastelu pelkkänä kuvitteluna tai runoiluna? Niille, jotka eivät tällä tapaa voi erottaa kirjainta ja henkeä, Lönnrot tarjosi D. F. Straussin (1808–1874) tapaa pyrkiä antamaan uusi historiallis-kriittinen muoto uskonnon kirjallisille lähteille, *religions-urkunder*.²² Näin Lönnrot jakoi *Raamatun* kirjaimellisen tulkinnan kannattajat kahteen leiriin: niihin, jotka uskovat kaiken sellaisenaan ja niihin, jotka eivät voi uskoa mitään. Hän ei itse kuitenkaan suhtautunut asiaan samalla yksinkertaisuudella, vaan vaati kirjaimellisen tulkinnan sijasta tekstin hengen löytämistä. Kirjeensä lopuksi Lönnrot totesi:

Mahdotonta on yksittäiselle ihmiselle palata lapsuudenunelmiinsa, yhtä mahdotonta on koko ihmissuvun nykyään uskoa kaikkea tuhansien vuosien takaista. Jos vain ihmiset ymmärtäisivät, että Jumala on puhunut [eri tavoin eri] aikakausille ja antaisivat sellaisen olla omassa arvossaan, kiintyisivät puhtaasti henkeen, joka pysyy kaikille ajoille samana!²³

20 VT I, 294. ”– – menniskan, so länge hon vill heta förnuftig, ej kan tro, att en och samma sak kan hafva skett på flere än ett sätt.”

21 VT I, 294. ”så blifver närmaste följden deraf, att större delen anser alltsammans för bara digter, utan att kunna fränskilja anden från bokstafven.”

22 Strauss esitti teoksessaan *Das Leben Jesu* (1835), että evankeliumit ovat luonteeltaan myyttisiä kertomuksia. Apo 2002, 116.

23 VT I, 294. ”Omöjligt är för den enskilda menniskan att återgå till sina barn-domsdrömmar, lika omöjligt för hela människoslägtet att numera tro allt, som för tusende år tillbaka. Skulle blott menniskan finna att Gud talat till tiden, och låta sådant vara i sitt värde, fästade sig blott vid andan, som för all tider blifver densamma!”

Hengen ja kirjaimen erottaminen on Paavalilta periytyvä tulkinnallinen kysymys: ”Meidän kykymme on saatu Jumalalta, ja hän on myös tehnyt meidät kykeneviksi palvelemaan uutta liittoa, jota ei hallitse kirjain vaan Henki. Kirjain näet tuo kuoleman, mutta Henki tekee eläväksi.”²⁴ Lönnrot yritti sanoa, että kirjaimellinen tulkinta ei pysty huomioimaan runollisen tekstin luonnetta. Tekstin hengen korostaminen kirjaimen sijaan tarkoittaa, että runoudessa tieto saa erilaisen muodon kuin tavalisessa kielessä.²⁵ Tässäkin yhteydessä hän lähes harmistui oman aikansa kyvyttömyydestä erottaa henki ja kirjain; kun pietistien vaatima kirjaimellinen lukutapa ei yksinkertaisesti käynyt järkeen, monille jäi ainoaksi vaihtoehdoksi kaiken hylkääminen. Vastakkain oli kaksi päinvastaista tulkintaa, jotka molemmat kuitenkin perustuivat kirjaimelliseen lukutapaan. Silloin ei otettu huomioon runouden erityistä olemusta. Runoudelta ei tule vaatia totuutta kirjaimellisen paikkansapitävyyden mielessä.

Raamatussa tai ylipäätään runoudessa ei ole kyse siitä, mitä kerrosta on todella tapahtunut ja mitä ei ole. Sen tekstit ovat peräisin eri aikakausilta ja niitä täytyy ymmärtää oman aikansa ehdoilla. Lönnrot ajatteli, että jokaisella ajalla on oma tapansa tulkita todellisuutta ja tietyt tulkintavat kuuluvat peruuttamattomasti menneisyyteen. Hän yritti tehdä kirjeessään selväksi, että eri muodoissa ja eri aikakausina ilmaistu tulkinta voi olla samasta hengestä. Samanaikaisesti hän vertasi ihmiskunnan menneisyyttä suoraan yksittäisen ihmisen lapsuuteen sekä lapsuuden uniin ja kuvitelmiin, joihin ei ole enää paluuta. Myös tässä Lönnrot loi alluusion Paavaliin: ”Kun olin lapsi, minä puhuin kuin lapsi, minulla oli lapsen mieli ja lapsen ajatukset. Nyt, kun olen mies, olen jättänyt sen mikä kuuluu lapsuuteen.”²⁶ Kuten yksittäisen ihmisen menneisyys on palautumaton, täytyy myös ihmiskunnan kulkea eteenpäin ja jättää oman lapsuutensa ajan kuvitelmat taakseen. Nostalgian tunne kohdistuu kuviteltuun muinaisaikaan, jossa kansan ja kansanrunouden ajatellaan synty-

s24 2. Kor. 3:5–6.

25 Lönnrotin suhteesta runouden tiedollisiin mahdollisuuksiin ks. Saarelainen 2011.

26 1. Kor. 13:11.

neen samanaikaisesti ja toisiaan vastavuoroisesti määrittäen. Tunne mahdollistuu juuri sen vuoksi, että lapsuuden unelmiin ei voi enää aikuisiällä uskoa.

Immanuel Kant (1724–1804) havaitsi, että nostalgian tunne ei liity vain paikkaan, vaan paikkaan ja aikaan yhtäaikaisesti. Koti-ikävän, *Heimweh*, eli nostalgian, sanan alkuperäisessä merkityksessä, potijat eivät kaivanneet omaa kotiaan sinänsä, vaan lapsuuden aikaista, menneisyyteen pysyvästi jäänyttä kotia.²⁷ Valistuksen aikana usein koko ihmiskunta rinnastettiin muotoutuvaan subjektiin, kuten teki esimerkiksi kirjailija ja filosofi G. E. Lessing (1729–1781) teoksensa *Ihmiskunnan kasvatus* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777–1780) ensimmäisessä lauseessa: ”Mitä kasvatus on yksittäiselle ihmiselle, sitä on ilmoitus koko ihmissuvulle.”²⁸ Kun nationalismi mahdollisti kansallisen subjektin kuvittelun, siihen siirtyi käsitys ihmisyyhteisön ajallisesta kehityksestä. Modernin aikatietoisuuden myötä syntyi myös tunne, että kansallisen subjektin lapsuuden aikaan ei ollut paluuta.

Uskonnon universaalisuus ei ollut täydellisessä ristiriidassa kansallisen paikallisuuden ja ainutkertaisuuden kanssa. Samanaikaisesti kun Vanha testamentti tulkittiin erään kansan historialliseksi kansanrunoudeksi ja Uusi testamentti erään menneisyyteen kuuluvan aikakauden tuotteeksi, Lönnrot kykeni ajattelemaan, että näitä yksittäisiä tulkin-toja yhdistää läpi aikojen samana pysyvä henki.²⁹ Hänelle kristinusko universaalisena prosessina oli hengen kehitystä, eikä hengen samuus ollut kirjaimen pysyvyyttä ja konservatiivista pidättäytymistä menneisyyden uskonnollissa muodoissa vaan jotain, joka sitoo muutoksessa vaihtuvat aikakaudet saman kokonaisuuden osiksi tai vaiheiksi.³⁰ Lönnrot vei

27 Kant 1977 (1798/1800), 481.

28 Lessing 1995 (1777–1780), 48.

29 Kenties tämän takia Lönnrot ei käyttänyt *Raamatun* kirjaimeen sidottua ilmoituksen, *upplýsning*, käsitettä, vaan dynaamisempaa alati etenevän ilmestyksen, *uppenbarelse*, käsitettä.

30 Tämä kertoo myös herderiläisestä historianfilosofisesta käsityksestä, jonka mukaan historia muodostaa jonkinlaisen järjestelmän tai prosessin, jolla on jokin päämäärä.

tulkintansa uskonnon universaalista hengestä oman aikansa Suomessa varsin pitkälle, kirjoittaessaan *Mehiläisessään*, että islam ei varsinaisesti eroa kristinuskosta, vaan on osa tätä samaa prosessia:

Turkkilaiset eivät ole jumalattomia eikä pakanoita, vaan Mahometin uskolaisia, jotka tunnustuvat yhden ainoan Jumalan, samatekun me Kristinuskovaisetki, siinä meistä erinomattain poikkeavaiset, etteivät pidä Vapahtajata Jumalana, vaan muuna pyhänä miehenä, eivätkä palvele Jumalata muuten kun yhdestä personasta.³¹

Lönnrot ei kieltänyt uskonnon merkitystä eikä hylännyt *Raamattua*. Silti *Raamattu* ei enää kelvannut kansallisen historian lähteeksi, sillä sen kirjain oli menneisyyteen kuuluvaa lapsuuden aikaa, jonka kuvitelmiin ei nyky-aikana enää voinut uskoa, ja toisaalta sen henki oli universaaliala monoteististä uskontoa, joka ylitti kansalliset rajat jopa kristikunnan ja islamin välillä.³² Lönnrotille *Raamatun* runous oli toisaalta omaan aikaansa ja kulttuurinsa sidottua sekä toisaalta kulttuurien rajat ylittävää monoteismia. Kumpikaan ominaisuus ei voinut auttaa historiallisesti määritellyn suomalaisuuden konstruoinnissa. Jos *Raamatun* kertomukset eivät enää 1800-luvulla voineet antaa kansalliselle yhteisölle sellaista identiteetin historiallista perustaa, jonka se vielä Jusleniuksen kirjoituksissa tarjosi, halusiko Lönnrot tarjota tilalle omaperäistä suomalaista kansanrunoutta? *Kalevalan Raamatun* tilalle? Suomalaisen mytologian heprealaisen tilalle? Seuraavaksi tarkastelen 1800-luvun alun sekä Lönnrotin käsitystä suomalaisesta kansanrunoudesta, jotta voisin käsitellä nostalgian ja utopian suhdetta kansallisen identiteetin muodostuksessa.

31 VT2, 86–87.

32 Tässä suhteessa sekä käsityksessä ihmiskunnan lapsuudesta Lönnrotin uskonnolliset näkemykset ovat niin lähellä Straussin ajattelua ennakoimutta Lessingiä, että on mahdollista arvella Lönnrotin kenties tunteneen valistusajattelijan tekstejä ainakin välillisesti.

Keskustelua suomen kielestä, kulttuurista ja kansanrunoudesta

Jatkuvuutta sekä muutosta Jusleniuksen ajasta 1800-luvulle kuvastaa hyvin J. J. Tengström (1787–1858), joka julkaisi Aurassa laajan ruotsinkielisen esseen nimeltä *Om några hinder för Finlands litteratur och kultur*, suomeksi *Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä* vuosina 1817 ja 1818. Siinä hän kirjoitti:

— ei meiltä voi jäädä huomaamatta, ettemme me, vaikkakin kieleltämme ja luonteeltamme olemme erityinen kansa, kuitenkin ole emmekä koskaan tulevaisuudessakaan voi muodostaa itsenäistä valtiota.³³

Kuten Juslenius, myös Tengström tunnisti suomalaiset kansaksi ja korosti suomalaisten kansallista ainutlaatuisuutta. Hän myös otti puheeksi kansallisvaltion mahdollisuuden, vaikkakin sen kieltäen. Valtiollinen olemassaolo vaatii kansalta joitakin ulkoisia ehtoja, mutta olennaisimpia Tengströmille olivat eräät sisäiset vaatimukset, joita Suomi ei täyttänyt:

Siitä johtuu, että meiltä puuttuu se sisäinen tilamme tuntemus, jota voidaan pitää kaikkein korkeimpana, — voi kansakin selvästi havaita elämänsä ja toimintansa ainoastaan, mikäli se voi kansallisesta runoudesta ja esi-isien urotöistä nähdä oman kuvansa —.³⁴

Tengström korosti refleksiivisyyttä ja itsetuntemusta. Muodostaakseen valtion kansakunta tarvitsee Tengströmin mukaan peilin tunnistaakseen itsensä, ja tämä peili on omaperäinen kieli, runous ja historia. Suomella on viitteitä näiden suuntaan, mutta kokonaisuus puuttuu. Vain se mahdollistaisi toimintakyvyn, jota valtiolta odotetaan:

Kuta alhaisempi tähytyspaikka, sitä rajoitetumpi näköpiiri, kuta vähemmän toimintatilaisuutta, sitä heikompa kyvyn kehkeytyminen

33 Tengström 1931 (1817–1818), 311–312. Käännöstä on muokattu.

34 Ibid.

ja luottamus omaan voimaan, ja molemmissa tapauksissa yhtä vähän itsetuntemusta.³⁵

Esseen lopussa kertaautuu vaatimus oman menneisyyden ja kulttuuri-perinnön tuntemisesta ja vaalimisesta sekä toisaalta riittämättömistä mahdollisuuksista siihen:

Vielä olisi keinona suomalaisen kansallisuuden ylläpitämiseen ja kehittämiseen sivilisoitujen säätöjen keskuudessa varmastikin suomalaisen mytologian kehittäminen ja käyttäminen kotimaisissa yrityksissä ilmaista kuvin ja symbolein yliluonnollista; mutta jokainen, joka tietää näiltä myyteiltä, sikäli kuin niitä tähän asti on opittu tuntemaan, puuttuvan sitä rikkautta ja sitä aistillista täsmällisyyttä sekä havainnollisuutta, mikä on tarpeen, jotta ne voitaisiin käsittää niiden muinaisessa elävässä merkityksessä ja esittää niiden todellisin ja omin ilmaisukeinoin, huomaa tämänkin ehdotuksen pakostakin jäävän toistaiseksi pelkäksi toivomukseksi.³⁶

Tengströmin kuvaus suomalaisen kirjallisuuden ja kulttuurin tilanteesta 1810-luvun lopussa, oli kuin tilauksen esittäminen kansanrunouden kerääjille sekä *Kalevalan* kaltaiselle työlle. Juutalais-kristillisen mytologian rinnalle tulisi saada oma kansallinen mytologia, joka kertoisi Suomen kansan omasta sisäisestä luonteesta, kyvyistä ja olemuksesta. Toisaalta hänen käsityksensä näiden tulevaisuuden toiveiden toteutumisesta oli pessimistinen.

Kalevala on kertomus, joka saa alkunsa maailman luomisesta ja päättyy kristinuskon esiintuloon. Se on tarina suomalaisesta menneisyydestä, jonka tarkoitus on rakentaa suomalaista identiteettiä. *Kalevalan* alkuperä ei ole kuitenkaan kaukaisessa menneisyydessä, vaan teos on Lönnrotin 1800-luvulla kokoama ja perustuu 1800-luvun kansanrunouteen. *Kalevala* on myös painotuote ja kirjallinen teos, jonka on kirjoittanut Elias Lönnrot, kuten Väinö Kaukonen on yksityiskohtaisesti osoittanut.³⁷

35 Tengström 1931 (1817–1818), 312.

36 Tengström 1931 (1817–1818), 352.

37 Kaukonen 1948. 1940-luvun lopulta lähtien Kaukonen on toistuvasti painottanut *Kalevalan* fiktiivistä luonnetta ja Lönnrotin osuutta sen luomisessa.

Kaukosen työtä on jatkanut myös Satu Apo, joka on korostanut, että *Kalevalassa* on käytetty useita 1800-luvun kirjallisuudelle tyypillisiä keinoja ja muotoja.³⁸ Pertti Anttonen on kirjoittanut *Kalevalan* kirjoittamisen olleen tietoista pyrkimystä suomen kielen ja kulttuurin kehittämiseksi tulevaisuuden tarpeita varten.³⁹ Toisaalta Jouni Hyvönen on todennut *Vanhan Kalevalan* tapauksessa kyseessä olleen myös etnografis-tieteellinen projekti, jonka tarkoitus oli esitellä suomalaista kansanrunous- ja kulttuuriperintöä mahdollisimman laaja-alaisesti.⁴⁰ Näin Tengströmin vaatimus kirjallisesta kulttuurista toteutui omalla tavallaan *Kalevalassa*. Se loi täysin uutta kulttuuria, runoutta ja kieltä, mutta oli luonteeltaan myös tieteelliseen työhön perustunut tutkimustulosten esitys.⁴¹

Michael C. Colemanin mukaan 1800-luvun alussa suomen kieli oli marginalisoitumassa tai jopa katoamisuhan alla, kuten on tosiasiallisesti käynyt useille muille kansankielille. Hän vertaa Suomen 1800-luvun tilannetta Irlantiin samana aikana. 1800-luvun alussa Suomen alueen noin miljoonasta asukkaasta suurin piirtein 850 000 puhui suomea äidinkielenään, mutta ruotsinkielisten osuus oli kasvusuuntainen. Samaan aikaan iiriä puhui 3,5 miljoonaa ihmistä eli lähes neljä kertaa suurempi määrä kuin suomea. 1900-luvun alussa suomea puhui noin 2,4 miljoonaa ihmistä ja iiriä noin 450 000 henkilöä – arvion mukaan 90 prosenttia irlantilaisista puhui äidinkielenään englantia. Coleman kysyy, kuinka tällainen kehitys on selitettävissä, ja nostaa yhdeksi keskeiseksi tekijäksi yksilöiden tietoisesti tekemän työn suomen kielen eteen.⁴²

38 Ks. esim. Apo 2002, 118.

39 Anttonen 2002, 45.

40 Hyvönen 2004, 331. Kuten Hyvönen toteaa *Vanhasta Kalevalasta*, nämä eri päämäärät voivat vaikuttaa jopa ristiriitaisilta, mutta Lönnrot onnistui niiden yhdistelyssä yllättävän hyvin. Hyvönen 2004, 327.

41 Kielellinen identifiointuminen sekä kielen ja kansan samastaminen vaikuttaa olevan Suomessa pitkä, viimeistään Jusleniuksesta alkava perinne. Tengström jatkoi sitä omalla tavallaan ja Lönnrot toisti tiettyjä Jusleniuksen käsityksiä lähes sanasta sanaan, vaikkakin samalla tulkiten sanat lähes täysin uudella tavalla.

42 Coleman 44–45, 49. Toisaalta Coleman muistuttaa, että kansallisuuden ja kielen samastuminen ei ole itsestäänselvyys. Tämä paljastuu Irlannin tapauksesta, jossa kansallinen identifiointuminen on kansankielen marginaalisesta asemasta huolimatta ollut vahvaa. Coleman 2010, 55.

1800-luvun ihmiset ymmärsivät tulevaisuuden avoimena, mutta epävarmana mahdollisuutena. Omasta ajastamme katsoen on vaikea kuvitella tilannetta, jossa suomen kieltä olisi muokattava vastaamaan vaatimuksia, jotka voivat toteutua vasta tulevaisuudessa ja sen lisäksi vaikuttavat abstrakteilta ja kenties mahdottomilta täyttää. Koko projekti suomen kielen muovaamiseksi oli utopia, jonka täyttyminen ei ollut aikalaisille lainkaan varmaa tai edes uskottavaa, kuten Tengströmin essee osoittaa. Paul Ricœurin mukaan ideologialla ja utopialla on dialektinen suhde: ne määrittävät toisiaan vastavuoroisesti ja samanaikaisesti eroavat selkeästi toisistaan. Molemmat vaativat mielikuvitusta, mutta ideologinen ja utoppinen mielikuviutus ovat keskenään erilaista laatua. Ideologian mielikuviutus tarjoaa valmiin kuvan tai representaation ja on siten konservoivaa. Utopia tarkoittaa disruptiivista mielikuvista, se murtaa vanhaa ja samalla myös murtautuu uusiin näköaloihin. Utopiassa kuvitellaan jotain, mitä ei vielä ole.⁴³ Tengströmin puheenvuoro pyysi Suomelle menneisyyttä, jotta sillä olisi tulevaisuus. Tarjosiko *Kalevala* kuvitellun menneisyyden ja, jos näin oli, millaista mielikuviutusta sen luomiseen käytettiin?

Kalevala, kansanrunous ja yleiskieli

Huolimatta siitä, mikä oli vallitseva mielipide, pitkän aikaa Lönnrotin teoksen ilmestymisen jälkeen, hän itse katsoi, että *Kalevalan* runot eivät vastanneet mitään menneisyyden eeposta tai edes yksittäisiä runoja kaukaa menneisyydestä.⁴⁴ Tämä tuli selkeästi ilmi Lönnrotin lehtiartikkelissa *Anmärkningarna till den nya Kalevala upplagan*, suomeksi Huomioita *Kalevalan* uuteen painokseen⁴⁵ vuonna 1849, kun hän kirjoitti olevansa ”kaukana siitä näkemyksestä, että *Kalevala*-runot ovat tänä päivänä sellaisia, kuin niitä alkujaan laulettiin”.⁴⁶ Lönnrot ei uskonut voitavan

43 Ricœur 1986, 265–266.

44 Hyvönen 2004, 303–304.

45 Artikkelin ilmestyi *Litteraturbladissa* (1849:1). VT5, 402–417.

46 VT5, 407. ”Jag är långt ifrån att anse Kalevalarunorna än i denna dag vara sådana, som de i början sjöngos”. Ks. myös §5 alkulauseessa *Kalevalan* toiseen painokseen. VT5, 410.

löytää sellaisenaan kansanrunoja, joita oli laulettu satoja tai tuhansia vuosia sitten, vaan hän ennemminkin näki ne menetetyiksi. Rikkinäinen puhelin -leikkiä muistuttavassa ajatuskokeessaan Lönnrot pyysi lukijaa kuvittelemaan, kuinka paljon laulajalta toiselle välitetty runo muuttuu alkuperäisestä, jos sen antaa vuoronperään kymmenen ihmisen toistettavaksi:

Jos nyt vaihdan mainitut kymmenen laulajaa kymmeneksi vuosisadaksi, joiden halki ovat Kalevalan laulut voineet meille tulla, ei minun liene tarpeen lisätä mitään muuta ilmoittaakseni käsitykseni niiden nykyisen laadun suhteesta alkuperäiseen.⁴⁷

Toisaalta samassa lauseessa Lönnrot sanoi, että *Kalevalan* runot ovat peräisin menneisyydestä, josta ne ovat tulleet meille vuosisatojen takaa.⁴⁸ Samoin hän kirjoitti vuonna 1851 *Kalevalan* ranskantajalle Léouzon Le Ducille, että *Kalevalan* runojen ikää voi vain arvailla. Lönnrot kuitenkin kiisti epäilyt niiden aitoudesta, sillä kuka tahansa voisi niin halutessaan kerätä runot uudelleen kansan parista.⁴⁹ Väinö Kaukonen on arvellut Lönnrotin olleen siinä mielessä vakuuttunut eepoksensa todenperäisyydestä, että hän ajatteli teostaan yhtenä mahdollisena suomalaisen muinaiseepoksen muotona mutta yhtäläisesti omana seipitteensä.⁵⁰ Lönnrot huomauttikin, että kerätystä aineistosta voisi koostaa useita *Kalevaloita* – kaikki erilaisia.⁵¹ Jos hänen oma *Kalevalansa* oli vain yksi monien mahdollisuuksien joukossa, sitä ei voisi väittää menneisyydestä sellaisenaan nykypäivään tuoduksi muinaiseepokseksi.

47 VT5, 407. ”Förvandlar jag nu de nysomtaltie till de tie sekler, genom hvilka mun Kalevala sångerna kunna hafva kommit till oss, så torde jag ej behöfva tillägga något ytterligare, för att tillkännagifva min tanke om deras närvarande beskaffenhet i förhållande till den ursprungliga.”

48 Lönnrotin konkreettisia keinoja tekstualisoida kansanrunoutta on käyty läpi artikkelissa Hyvönen 2004.

49 VT5, 472–473.

50 Kaukonen 1948, 189–191.

51 Siikala 2008, 318.

Samalla kun Lönnrot kielsi mahdollisuuden päästä käsiksi mihinkään alkuperäiseen kansanrunoainekseen, katsoi hän runojen olevan jonkinlaisessa aidossa suhteessa menneisyyteen. Miten tätä kaksijakoisuutta tulisi tematisoida? Siitä asti kun uudempi *Kalevala*-tutkimus on tarkastellut eeposta kaunokirjallisuutena, sitä on usein luonnehdittu kuvitelmaksi tai illuusioksi menneisyydestä.⁵² Kaikkea kirjallisuutta ei tule kuitenkaan mieltää jäljittelyksi tai representaatioksi. Lönnrotia edeltänyt varhaisromantiikan teoreettinen keskustelu kirjallisuudesta halusi hylätä runouden klassiset säännöt. *Mimesiksen* sijaan haluttiin korostaa taiteen kykyä uuden luomiseen.⁵³ Edellä mainittu Paul Ricœurin käsitys voidaan nähdä tämän perinteen jatkajana. Hänen mukaansa runous, sanan laajassa merkityksessä, ei niinkään representoi, vaan luo uusia merkityksiä ja tulkintoja.⁵⁴ Voidaanko Lönnrotin toiminta kansanrunouden muuttamiseksi kirjalliseen muotoon käsittää tietoisena pyrkimyksenä uutta luovaan taiteelliseen prosessiin sen sijaan, että se tulkittaisiin vain yritykseksi jäljitellä tai kuvata menneisyyttä?

Kuten todettu, kiinnostus kansanrunoihin oli osa laajempaa kiinnostusta kansaan, sen kieleen ja kulttuuriin. Yksilön kuuluminen yhteisöön, jota nimitetään kansaksi, vaatii myös kokemuksen tai tunteen tästä kuulumisesta. Kieli, kirjallisuus ja kulttuuri olivat varhaisen nationalismin keskeisiä identifioitumisen tapoja, jotka tulivat 1700- ja 1800-luvuilla sivistyneistölle entistä kiehtovammiksi. Yhteisön olemuksen nähtiin riippuvan kielestä, kirjallisuudesta ja kulttuurista. Tämä kävi ilmi esimerkiksi Herderin historianfilosofiassa.⁵⁵ Kansanrunous antoi vastauksia sellaisiin kysymyksiin kuin keitä me kansana olemme, mistä me tulemme ja mihin me olemme menossa. Myös Suomessa haluttiin vahvistusta kansalliseen identiteettiin kehittämällä kieltä, kirjallisuutta ja kulttuuria.⁵⁶ Jo Daniel Juslenius liitti *Vanhassa ja uudessa Turussa* suomalaisiin erityisen kyvyn runoilla:

52 Karkama 2001, 151; Kaukonen 1948, 179.

53 Bowie 2000, 239–240.

54 Ricœur 2000 (1977), 103.

55 Nisbet 2006, 102.

56 Sulkunen 2003, 27.

Runotaidon hallitsevat Suomessa oppineiden veroisesti myös maalaiset, joilla on, kuten arkadialaisilla kerrotaan, synnynnäinen kyky sepittää oikopäätä hienoja runoja. Ulkomaalaisesta tämä voi olla uskomatonta, mutta monien kokemustemme perusteella tiedämme, että varsinkin Suomessa runoilijoita syntyy, heitä ei tehdä.⁵⁷

Jusleniuksen mukaan suomalaiset olivat synnynnäisiä runollisen kielen käyttäjiä. 1700-luvun kuluessa runoutta korostava diskurssi vain voimistui. Runoudessa ajateltiin paljastuvan kansan henki, koska se oli kansan vanhimman henkisen historian ilmaisu. Uusi historiallinen suhde kansanrunouteen ilmeni selkeästi Herderin tutkielmassa *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1782).⁵⁸ Siinä Vanhasta testamentista tunnettuja kertomuksia ei tarkastella enää kirjaimellisena ilmoituksena vaan ihmisen luomana historiallisena runoutena.⁵⁹ Samalla teos osoittaa, että *Raamatusta* ei luovuttu, mutta sen olemusta alettiin tarkastella uudella tavalla. Heprealainen runous loi Herderin tulkinnan mukaan myös pavementolaiskansan henkisen todellisuuden.⁶⁰ Toisin sanoen kansan tapauksia ja ymmärtää maailma on kansanrunouden tuote. Sama ajatus tulee esille vahvasti teoksessa *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1781), jossa Herder toisaalta korostaa runouden kuuluvan ennen kaikkea menneisyyteen.⁶¹ Nykyisyys ei näyttäytynyt aikakautena, jolloin runoudella voisi enää olla sama tehtävä kuin menneisyydessä. Silti kansan tuottamalla runoudella oli edelleen merkitystä.

Toisin kuin esimerkiksi Irma Sulkunen on esittänyt, kieli ja kansanrunous ei tässä ajatteluperinteessä heijastanut jo olemassa olevaa kan-

57 Juslenius 1987 (1700), 81–82.

58 Suomeksi Heprealaisen runouden hengestä.

59 Samaan tapaan Lönnrot puolusti teesejä Vanhasta testamentista runoutena, jota olisi verrattava muuhun runouteen, vaikkapa uudemman ajan runoilijoihin sekä kirjoitti kirjeessään, että Uudelta testamentilta ei voi kysyä, vastaavatko siinä kuvatut tapahtumat todellisuutta.

60 Saariluoma 2006, 204.

61 Auerochs 2009, 267–268. Suomeksi Runotaidon vaikutuksesta kansojen tapoihin vanhalla ja uudella ajalla.

san menneisyyttä, tapakulttuuria, uskomusperinnettä ja ajattelutapaa.⁶² Päävastoin, kielen ja kansanrunouden ajateltiin olevan itse kansan ajattelutapa, uskomukset ja käsitykset – näillä ei katsottu olleen min-käänlaista esikielellistä olemassaoloa, vaan ne tulivat todelliseksi kansanrunouden kielessä.⁶³ Siten runouden ei niinkään ajateltu heijastavan kansanluonnetta vaan niiden ajateltiin synnyttävän toinen toisensa vastavuoroisesti.

Tästä syystä kiinnostus kansanrunouteen ei ollut vain antikvaarista, vaan siihen liittyi tulevaisuutta kohti suunnattu katse. Myös Herder julkaisi uudempaa kansanrunoutta. Satu Apon mukaan kansanrunouden käsitteessä tapahtui kansainvälisesti merkittävä muutos, kun Herder nosti alemmaksi katsotun ja kirjoitustaidottoman osan yhteisöä kansanrunouden kollektiiviseksi subjektiksi *Volkslieders*-kokoelmassaan.⁶⁴ Herderiläinen kansanrunouden määritelmä ei rajautunut muinaiseen runouteen tai edes kansan tuottamaan runouteen, vaan runouteen, joka ei nojautunut klassisiin sääntöihin. Apon mukaan Herderin kansanrunouden käsite ei ollut lajin vaan kvaliteetin määritelmä, jonka pystyi täyttämään samalla tavalla niin nimetön rahvas kuin Dante tai Shakespeare.⁶⁵ Herderin kokoelma oli tuttu myös Lönnrotille, sillä hän viittasi siihen *Kantelettareen* kirjoittamassaan ”Alkulauseessa”. Kuten Herder, myös Lönnrot tuntui ajattelevan, että runous ja erityisesti kansanrunous kertovat, millainen kansa on hengeltään. Näin juuri runoudessa on myös ainekset kansakunnan tulevaisuuden rakentamiseksi.

Kansanrunous todella tulee raamatullisen runouden tilalle Lönnrotin ajattelussa. Hän kirjoitti suoraan, että runous – soitto ja laulu – on yhtä vanhaa kuin ihmiskunta.⁶⁶ Sama ajatus oli myös Herderillä.⁶⁷ Näin

62 Sulkunen 2003, 25.

63 Taylor 1998, 237.

64 Apo 2006, 262. Kyseessä on monikansallinen kansanrunoantologia, joiden liitteeksi Herder kirjoitti aihetta käsitteleviä esseitä. Vuonna 1807, Herderin kuoleman jälkeen, kokoelma toimitettiin uudestaan, jossa yhteydessä sen nimeksi vaihtui nykyään paremmin tunnettu *Stimmen der Völker in Liedern*, suomeksi Kansojen ääniä lauluissa. Apo 2006, 218.

65 Apo 2006, 218–219.

66 VT5, 319.

67 Auerochs 2009, 265.

Genesiksen luomiskertomuksen ikään kuin korvaa käsitys kielen, runouden ja ihmisyyden samanaikaisesta syntymisestä ja sen mukaisesta yhteenliittymisestä. Silti historian prosessin peruuttamattomuus koskee myös tätä alkua, eikä Lönnrotilla ollut halua pyrkiä sen palauttamiseen tai uusintamiseen. Kuten Lönnrotin oli mahdotonta lukea *Raamattua* kirjaimellisesti, ei hän voinut tulkita kansanrunoudenkaan kertomuksia ylihistoriallisesti:

Kullakin ajalla on oma luontonsa, elämänsä ja muu olentonsa, eikä entistä aikaa saada takaisin kääntymään, jos kuinka kõrteistä vedettäisi.⁶⁸

Näin Lönnrot kirjoitti *Kantelettaren* ”Alkulauseessa”. Ajatus on selkeästi historiallinen: se, mikä on jäänyt menneisyyteen, on menetetty peruuttamattomasti. Menneisyyden kulttuurin ja runouden muodot eivät ole palautettavissa nykypäivässä tai tulevaisuudessa. Hän kuitenkin jatkoi:

Tätä emme nyt kuitenkaan sano nykyisten aikain ylistykseksi entisten suhteen, vaan ainoasti niiden vuoksi, jotka aina surevat entisen kuusen maahan kaatumista, eivätkä arvaa, että vesasta voipi *uusi* puu yletä, jos sitä ei jalkoihin tallata.⁶⁹

Lönnrotin mukaan, huolimatta historiallisesta peruuttamattomuudesta, ei hänen oma aikansa ollut millään erityisellä tavalla kiittämisen arvoisen suhteessa menneisyyteen. Historian kulku ei välttämättä ole kaikissa suhteissa edistystä. Tässä kohtaa Lönnrot viittasi kansanrunouden rapistuvaan tilaan hänen omana aikanaan.⁷⁰ Hän siis katsoi, että vanhojen runojen aika on ohitse, mutta hän ei myöskään kiittänyt omaa aikaansa, jonka runous oli kuollutta ja hengetöntä. Lönnrot tiesi, että hänen keräämänsä kansanrunous ei ollut samaa kuin menneisyydessä, eikä *Kalevalan*, *Kantelettaren* tai niiden antaman esimerkin tarkoitus ollut imitoida men-

68 VT5, 342. Lönnrot ilmeisesti viittasi kõrtti-sanalla herännäisille tyypillisiin takin liepeisiin. Näin hän piikitteli vanhoillisiin elämäntapoihin mieltyneitä heränneitä.

69 VT5, 342.

70 VT5, 342.

neisyyden todellisuutta mahdollisimman uskollisesti. ”Alkulauseessa” lukee:

Meidän toivotuksemme on, että Suomen uusi laulu perustettaisi vanhan laulun kulmakiville, vaikkemme sentähden katso sopivaksi, että koko rakennus tulisi sen entisen pian raukeavan, paikoin jo rauenneen, mukaiseksi.⁷¹

Lönnrotin mukaan tarvitaan uutta suomalaista runoutta, ja sen tulisi perustua nimenomaisesti vanhaan suomalaiseen runouteen. Uusi runous ei kuitenkaan voi olla katoavan ja osin jo kadonneen vanhan runouden kaltaista. Päinvastoin sitä tulisi muokata, parantaa ja edistää merkittävästi:

Multimusten sijaan voipi hyvin panna kivijalan, erinäisiä huoneita sopii väljentää, akkunoina suurentaa, uloslämpiviä muuri kiukoan ja reppänän siasta rakentaa, koko rakennus korottaa ja vieläpä seinät ki ulkopuolelta punata. Ettei tätä uutta rakennusta vielä ole millään tavalla paremmalla onnella alotettu, sen todistaa ne moninaiset sekä mielettömät että kielelettömät, niin hengelliset kun maalliset arkkiivisut, joita vuosi vuodelta joukoittain ilmaantuu maahan.⁷²

Kuinka Lönnrot pystyi toimimaan tässä ristiriitaiselta vaikuttavassa tilanteessa, jossa tulevaisuuteen täytyi suuntautua jo kadonneen menneisyyden perustalta? Lönnrotin suhde menneisyyteen oli selvästi nostalginen, mutta millaisesta nostalgiasta on kysymys? Lönnrot ei kaivannut menneisyyteen sinänsä, vaan hän kaipasi jotain menneisyydestä, vaikka kaivatun palauttaminen oli mahdotonta.

Svetlana Boymin mukaan ajallisen nostalgian sekä ajatuksen edistymisestä mahdollistaa käsitys menneisyyden ja ajan peruuttamattomuudesta.⁷³ Ei varmasti olekaan sattumaa, että nostalgia ja suuntautuminen tulevaisuuteen vaikuttavat olleen Lönnrotin käsityksissä toisistaan

⁷¹ VT₅, 342.

⁷² VT₅, 342–343.

⁷³ Boym 2001, 13.

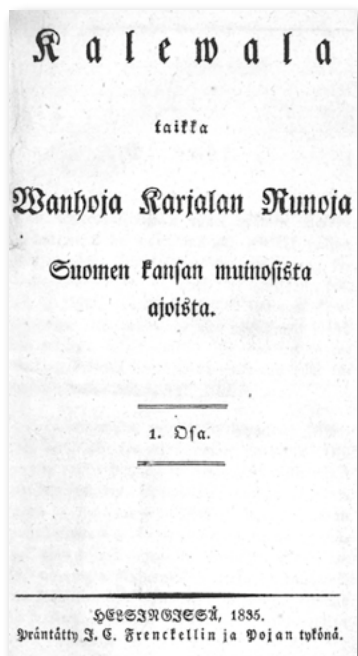
vastavuoroisesti riippuvia. Jos Lönnrotin kansanrunokokoelmien oli tarkoitus luoda tai osoittaa mahdollisuus uudelle suomalaiselle runoudelle, sen täytyi tapahtua vanhaan pohjaten. Vuonna 1849 Lönnrot kirjoitti *Kalevalan* esipuheessa kansanrunojen ja oman eepoksensa suhteesta varsin suorasukaisesti:

Tästälähin alkavat ne [kansanrunot] taas pikemmin supistua, kun uusilla lisäyksillä enetä, sillä kun, ken ikänänsä tahtoo, saapi ne valmiina kirjana käteensä, ja täydellisempänä, kun minkä kenen erinäinen muisto kannattaisi, niin katoaa muistolta laulamisen arvo, ja arvon kadottua itse muistolta laulaminenki.⁷⁴

On selvää, että Lönnrot ajatteli suullisen kansanrunouden alkavan kadota

Kalevalan ilmestymisen jälkeen. *Kalevala* loisi uutta kirjallista runoutta katoavan suullisen perinteen tilalle, mutta samalla se olisi osallinen prosessissa, jossa vanha katoaa.⁷⁵ Yhtä selvää on, että Lönnrot yhdisti tämän prosessin uuden suomalaisen yleiskielen luomiseen. Hän jatkoi edellisesti lauseesta seuraavasti:

Se käypi samate kun jonkun kielen eri murren kanssa yhteisen kirja-kielen voimiin päästyänsä. Sitä ennen erkanivat erkanemistansa yksi



Kalevalan ensimmäisen painoksen kansilehti vuodelta 1835. Wikimedia Commons.

⁷⁴ VT5, 411.

⁷⁵ Jouni Hyvösen mukaan esimerkin suullisen kansanperinteen luonnollisesta kehityksestä kohti kirjallisuutta antoi Lönnrotille Edda-runous. Hyvönen 2004, 329–330.

murre toisesta, ja väliin ilmaantui uusia; kirjakielen saatua alkovat taas kaikki sen ympärille yhdistyä.⁷⁶

Asia käy selväksi myös käytännössä. *Kalevalaa* ei kirjoitettu millään tuolloisista suomen murteista vaan yhdistelemällä useiden murteiden piirteitä.⁷⁷ *Kalevala* olisi kieleltään avautunut luultavasti hyvin vaikeasti niille runonlaulajille, joilta sen ainekset oli kerätty. On selvää, että eepos ei ole tässäkään mielessä alkuperäistä kansanrunoutta. Kansanrunous on aina liikkeessä ja jatkuvasti muuttuvaa – *Kalevala* on kirja, painotuote. Toisin sanoen teos toi alati muuttuvat kansanrunot lukevan yleisön ulottuville, mutta samalla se vakiinnutti niiden sisällön ja muodon Lönnrotin tulkinnan mukaiseksi muuttumattomaksi kokonaisuudeksi.⁷⁸ Kuten edellä on todettu Satu Apon havainneen, *Kalevala* on 1800-luvun useita kirjallisia keinoja käyttävä aikakautensa tuote.⁷⁹ Näyttää myös siltä, että Lönnrot tietoisesti muokkasi eepostaan kohti kirjallista kulttuuria suullisen ilmaisun kustannuksella. Vaikka, kuten edellä tuli ilmi, runouden ajan uskottiin kuuluvan menneisyyteen, se kävi silti modernin kirjallisen kulttuurin perustaksi. Seuraavaksi tarkastelen lähemmin, miksi kansanrunous Lönnrotin mukaan kykeni tähän.

Kansanrunous elävänä kielenä

Lauri Honko on korostanut jatkuvuutta Porthanin ja Lönnrotin välillä.⁸⁰ Saman huomion voi kohdistaa jo Jusleniukseen. Porthan esimerkiksi uudisti Jusleniuksen tulkinnan suomalaisen rahvaan kyvystä runolliseen ilmaisuun teoksessaan *De poesi fennica eli Suomalaisesta runoudesta* (1766–1778):

⁷⁶ VT5, 411.

⁷⁷ Honko 1984, 36.

⁷⁸ Tästä enemmän ks. Saarelainen 2014, erit. 168–169.

⁷⁹ Ks. esim. Apo 2002, 118.

⁸⁰ Honko 2000, 97.

Muusien maalaisystävät rakastavat erityisesti esi-isiltä oppimiaan lauluja, pitävät niitä arvossa, kuuntelevat mielellään, oppivat ulkoa ja laulavat niitä. He osaavat niitä itsekkin sepittää, apunaan ainoastaan innostus ja ihmeen hedelmällinen mielikuvitus.⁸¹

Myös Lönnrot kirjoitti suomalaisten luontaisesta kyvystä runouteen. Kuitenkin Lönnrot eroaa selkeästi Jusleniuksesta ja Porthanista näkemyksessään runoudesta sekä kansanrunoudesta. Myös hän erotti kansanrunouden taiderunoudesta, mutta tämän hän teki hyvin erilaisista lähtökohdista. Tällä seikalla on merkittävät seuraukset, kun harkittavaksi tulee runouden olemus sekä sen suhde todellisuuteen. Ero tulee helposti selväksi *Kantelettaren* ”Alkulauseessa”:

Kummallekin, niin kansan, kuin oppineitten runoilla on oma arvonsa ja etuisuutensa, sitä emme tahdo, emmekä taida vastustella. Mutta toinen toisensa rinnalla niitä pitäen näemmä edellisessä *luonnon*, jälkimmäisessä *moninaisuuden* voittavan. Kansan runoja siitä syystä ei juuri saatakaan *tehdyiksi* sanoa. Niitä ei *tehdä*, vaan ne *tekeytyvät* itsestänsä, syntyvät, kasvavat ja muodostuvat semmoisiksi ilman erityisettä tekijän huoletta.⁸²

Lönnrotin ero edeltäjiinsä korostuu siinä, että kansan ja oppineiden runot eivät palaudu toisiinsa. Siinä missä Juslenius kirjoitti, että Suomessa syntyy runoilijoita, Lönnrotin mukaan Suomessa syntyy pikemmin runoutta. Tässä paljastuu, kuinka Lönnrotin ajattelussa kulttuuri ei edellä kieltä ja runoutta, vaan muokkautuu niissä.

Lönnrot ei myöskään oletanut olevan olemassa yhdenmukaista kauneusihannetta, joka samalla periaatteella säätelisi sekä kansanrunouden että taiderunouden arvostelua, vaan hän antoi kummallakin oman arvonsa. Asenne on siis vastakkainen Porthanin näkemykselle, jonka mukaan talonpoikaishrunoilijan arvo on siinä, kuinka hyvin hän saavuttaa sen mitan, johon taideruno ylittää. Tässä Lönnrot kommentoi vanhaa debattia modernin kansankielisen ja klassisen kirjallisuuden paremmuu-

81 Porthan 1983 (1766–1778), 69.

82 VT5, 320.

desta, sillä oppineiden taidetunous täytyy tässä yhteydessä ymmärtää nimenomaan klassiseksi poetiikaksi. Päiväkirjaansa hän kirjoitti klassisten kielten olevan henkisesti kuolleita, vaikka ne ovatkin vielä säilyneet kirjojen kansien välissä. Kirjapainotaito ei niitä pelasta, sillä "[s]e käärii kielen sidokseen, mikä vanhenee ja murtuu aikanaan, jonkin aikaa kielellä on elämä; [mutta] se myös kuolee kerran, siten säilyttävätkin siteet, sillä kuolleet makaavat liikkumatta".⁸³ Lönnrot leikki kirjan sitomisen ja kuolleen ruumiin kääreliinaan sitomisen vertauksella. Pelkkä säilöminen kansien väliin ei pelasta kieltä kuolemalta, vaikka se viivästyttäisikin sitä. Klassiset kielet ovat välttämättä menettäneet uudistumiskykynsä ja luomisvoimansa – elävyytensä. Ne eivät voi toimia mallina suomalaiselle kielelle ja runoudelle huolimatta menneisyyden suurista saavutuksista.

Samassa yhteydessä Lönnrot kirjoitti ymmärtävänsä kielen orgaanisen kasvun metaforan kautta: "Ajatukseni kielestä on, että se, kuten elävä olento, hiljalleen kasvaa, muodostaa itse itseään [bildar sig] ja lopulta – kuolee."⁸⁴ Ruotsin *bildning*- ja myös Saksan *Bildung*-käsitteeseen yhdistyvä verbi *bilda sig*, muodostaa, sivistää tai kehittää itseään, on tässä yhteydessä erittäin kuvaava: Lönnrot yhdisti orgaanisen metaforansa sivistyksen prosessuaaliseen muodostumiseen. Kuten elävä luonto kehkeytyy itsestään ajallisessa prosessissa, myös kieli muuttuu ajan myötä. Kielen ja kulttuurin kehitys, *bildning*, on rinnasteinen luonnon olioille. Lönnrotin aikanaan kansanrunoutta kutsuttiin myös luonnonrunoudeksi, esimerkiksi Grimmin veljesten mukaan kansan luonnollinen runous syntyi tiedostamatta samaan tapaan kuin luonto tuottaa olioita.⁸⁵ Lönnrot niin ikään toi kielen ja kulttuurin lähelle luonnon itse itseään

83 VT3, 116. "Den omlindar språket med band, hvilka föräldras och brista i sinom tid, så länge språket har lif; dör det engång, så hålla äfven banden, ty den dödä ligger stilla." Kuolleilla kielillä Lönnrot viittaa klassisen kirjallisuuden eli kreikan ja latinan lisäksi myös hepreaan.

84 VT3, 116. "Min tanke om språket är att det liksom en lefvande varelse smänin-gom växer, bildar sig och slutligen – dör."

85 Toews 2004, 327.

luovia prosesseja.⁸⁶ Toisaalta, vaikka suomen kieli ja kansanrunous olivat Lönrotille itseään muodostavaa elävää kieltä, niitä oli myös aktiivisesti vaalittava:

Velvollisuutemme on, jokaisen omaa kykyänsä noudattaen, ponnistaa voimamme, meillä jokaisella olevan kielen kauneuden idean mukaisesti, kehittämään muotoutuvaa so. yhä elävää kieltämme.⁸⁷

Koska suomen kieli oli kansanrunoudessa vielä elävää, sitä voitiin kehittää ja siihen voitiin tietoisella työskentelyllä vaikuttaa. Toisin oli klassisen runouden ja sen kielen asema. Lönrotin *Kantelettaren* ”Alkulauseen” mukaan ”elävä luonnollisuus tahtoo kirjalliseksi kankeudeksi muuttua; se ei taivu ajatusten ja mielen mukaan senkään vertaa, minkä kieli niitä tavallisesti voipi seurata.”⁸⁸ Kuten *Raamatusta*, Lönrot etsi myös kansanrunoudesta mahdollisuutta sen hengen löytämiseksi. Kieleen sitoutuva kansallinen identiteetti on muutoksen alainen eikä paikalleen pysähtynyt. Kielen on Lönrotin mielestä kehityttävä uusiin muotoihin, jos se haluaa olla elävä kieli. Lönrot kirjoittikin ”Huomautuksissa Kalevalan uuteen painokseen” näin:

Elävä sana on henkinen siemen, joka heitetään aikaan, kasvaa siellä, missä se löytää suotuisan maaperän ja lopulta katoaa, kuten kaikki muukin elävä, synnytettyään jotain uutta ja parempaa.⁸⁹

86 Lönrotin käsityksiin vaikutti saksalaisen F. W. J. Schellingin (1775–1854) filosofia. Molemmat katsoivat, että luonnon prosessit eivät johdu ainoastaan ulkoisista voimista vaan luonto kykenee toimimaan ja tuottamaan omien sisäisten voimiensa kautta. Ihmisen luova kyky taiteeseen ja runouteen yhdistettiin tähän luonnon tuottavaan kykyyn. Saarelainen 2011, 71.

87 VT3, 116. ”Vår skyldighet är att efter hvars och ens förmåga uppbjuda våra krafter att efter den skönhetsidé för språket, vi hvar och en hafva, utbilda vårt under bildning varande d.ä. ännu lefvande språk.”

88 VT5, 321.

89 VT5, 407–408. ”Det lefvande ordet är ett andligt frö, som kastas ut i tiden, vexer, der det finner en tjenlig jordmon, och förgås slutligen liksom allt annat lefvande, sedan det framalstrat något nytt och bättre.”

Lönnrotin näkökulma kieleen ja kulttuuriin korostaa niiden kehittymistä uusiin muotoihin, jotka vastaavat uusia historiallisia tilanteita. Tengström piti suomalaisen kirjallisuuden esteenä lukevan yleisön kapeutta. Vaatimukset kansallisesta tietoisuudesta hän esitti lukevalle vähemmistölle eli koulutetulle ja sivistyneelle kansanosalle. Vastoin Tengströmin ajatusta Lönnrot nosti oppimattoman kansanosan kulttuurikäsitteensä perustaksi. Hänelle vain rahvaan käyttämä, vielä elävä ja uudistumiskykyinen runollinen suomi voi toimia uudistuvan kielen ja kulttuurin perustana. Verrattaessa Lönnrotia ja Tengströmiä jälkimmäinen vaikuttaa paljon antikvaarisemmalta kuin Lönnrot. Tengströmille kansanrunous oli kuin museo, mutta Lönnrotille se oli peruste toivoa suomenkielisen kirjallisen kulttuurin kehittymistä tulevaisuudessa. Vaikka kansanrunous kuuluu suullisen kulttuurin piiriin, jonka aika on jo ohitettu, voidaan se vielä elävänä perinteenä siirtää uuteen kirjalliseen muotoon tulevaisuudessa.

Suomalaisen kansanrunouden tulkitseminen eläväksi kieleksi, joka yhdistettiin kulttuurin henkiseen kasvuun, mahdollisti uuden tavan ajatella myös kansaa elävänä oliona. Antiikin ajalta peräisin oleva diskurssi, jossa yhteisöä ja yhteiskuntaa verrataan ihmisen ruumiiseen, oli voimissaan uudella ajalla esimerkiksi Thomas Hobbesin (1588–1679) ajattelussa. Hänelle valtioruumis oli kuitenkin kuin mekaaninen kone. 1800-luvun kehitys mahdollisti myös valtiollisen subjektiajattelun, jossa yhteisöllistä ruumista liikuttivat ulkoisia voimia enemmän sen omat sisäiset voimat. Elävä kieli merkitsi elävää kulttuuria, joka herätti yhteisöllisen ruumiin eloon. Kun kansa ja valtio alettiin samastaa ja kansalla käsitettiin olevan oma elävä henkensä kuten yksilölläkin, tuli luontevaksi käsitellä metaforisesti sellaisia ilmiöitä kuin kansan menneisyys ja muisti, jotka puolestaan mahdollistivat kansakunnaksi mielletyn yhteisön kuvittelun.⁹⁰ Benedict Andersonin mukaan laajan julkisen ja kaupallisen kirjallisuuden syntyminen loi edellytyksiä kansan kuvittelulle yhteisönä, koska jopa tapaamatta muita yhteisön jäseniä saatettiin lehdistön ja kirjallisuuden kautta kokea yhteenkuuluvuutta ja historiallista jatku-

90 Janne Vilkkuna on muistuttanut, miten kuvittelun kansasubjektin muistiksi mielletyt instituutiot, eli erityisesti kirjastot, arkistot ja museot, ovat kovin valikoivia sen suhteen, mitä ja miten muistetaan. Vilkkuna 2007, 179.

vuutta.⁹¹ Kirjallinen ja yleisön saavutettavissa oleva yleiskieli loi perustan yhteenkuuluvuuden tunteelle saman kielen jakavien kanssa. Näin voidaan konstruoida ajatuksellisesti kansallinen subjekti, jolla on oltava menneisyys ja tulevaisuus, kuten millä tahansa subjektilla, ja sen mukaisesti myös muisti menneestä sekä pyrkimyksiä tulevaisuuden suhteen. Lönnrot tarjosi eläväksi määrittelemäänsä kansanrunoutta kansallisen subjektin hengeksi. Se oli yhtä lailla menneisyyden nostalginen muisti kuin tulevaisuudenuskon lähde.

Tulevaisuus ja *Kalevala*

Lönnrotin nostalginen haikeus kadonnutta menneisyyttä kohtaan ja utooppinen toivo paremmasta tulevaisuudesta olivat sidoksissa toisiinsa. Samoin nostalgian ja utopian suhde nykyhetkeen muistuttavat toisiaan monilta osin. Kumpaaakin luonnehtii kaipuu johonkin parempaan, pois omasta ajasta. Herder katsoi oman aikansa kuuluvan proosalle, mutta menneisyydessä kansan henki oli tullut ilmi sen runoudessa.⁹² Samoin ajatteli Lönnrot:

Se maa, joka niitä [kansanrunoja] kasvattaa, on itse mieli ja ajatus, ne siemenet, joista sikiävät, kaikkinaiset mielenvaikutukset. Mutta kun mieli, ajatukset ja mielenvaikutukset kaikkina [eri] aikoina ja kaikilla ihmisillä enimmäkseen ovat yhtä laatua, niin runotki, jotka niistä syntyvät eivät ole yhden eikä kahden erityinen omaisuus, vaan yhteistä koko kansalle. Samassa kun niitä sanottaisi jonkun erityisen tekemiksi, kadottaisivat ne kansanrunollisen arvonsa.⁹³

Lönnrotin kysymys oli, miten voitaisiin perustaa uusi laulu eli uusi runous. Epäilemättä Lönnrot toivoi, että uusi runous kykenisi samaan, johon hänen mukaansa pystyi myös vanha ja menetetty kansanrunous, eli olemaan yhteistä koko kansalle. Tässä ajatuksessa nostalgia ja uto-

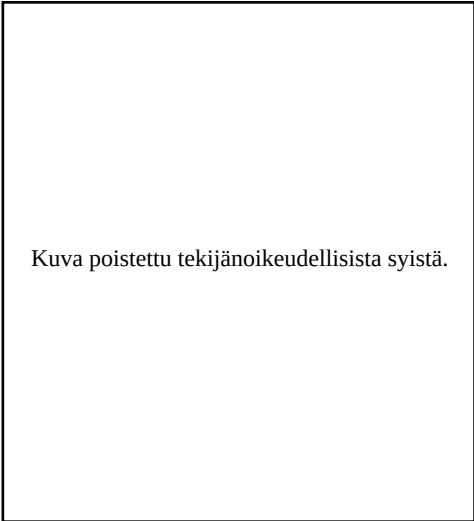
⁹¹ Anderson 2007, 85.

⁹² Saariluoma 2006, 196.

⁹³ VT5, 320.

pia ovat toistensa kääntöpuolet: se, mikä on menetetty, voidaan saada takaisin, mutta uudessa muodossa. Uusi muoto olisi kirjallinen runous, joka pystyisi säilyttämään suullisen runouden elävän luomisvoiman. Se, mitä uuden runouden tulisi luoda, ei ole enempää eikä vähempää kuin kansa. Kyseessä ei ole kuitenkaan menneisyyden, vaan tulevaisuuden kansa.⁹⁴ Runous miellettiin kansan alkuperäisimmäksi ja perustavimmaksi ehdoksi. Kuten on jo todettu, *Kalevala* oli uutta runoutta: se käytti modernin kirjallisuuden keinoja ja se oli kirjoitettu kielellä, jota ei ollut vielä olemassa, vaan jota Lönnrot omalla työllään loi.

Pyörsikö Lönnrot käsityksensä kirjakielen kuolemankaltaisesta tilasta? *Kalevala* ei pyrkinyt säilömään vanhaa kansanrunoutta vaan luomaan sen pohjalta uutta modernia kirjallisuutta ja runoutta. Toiveena oli tuottaa runoutta, joka pystyisi samaan kuin vanha kansanrunous eli luomaan kokonaisen henkisen todellisuuden kansalle. Keskeistä tässä on, että tämä ei ollut Lönnrotille vain runouden asia, vaan hänen projektinsa koski laajemminkin suomen kieltä. Kirjallinen runous henkisenä siemenenä olisi perusta myös muille kirjallisille instituutioille. Lönnrotin



Kuva poistettu tekijänoikeudellisista syistä.

Akseli Gallen-Kallelan tulkinta Väinämöisen lähdöstä (1896–1906). Hämeenlinnan taidemuseon kuva-arkisto.

94 Yleisemmässä käsittelyssä näyttää siltä, että suomalaisen nationalismin tapaukseen voidaan soveltaa Anthony D. Smithin kuutta syntyperän myyttiä. Fewster 2006, 17–18. Nyt käsittelyssä olevaan Lönnrotin tapaukseen niiden soveltaminen on paljon ongelmallisempaa. Erityisesti Lönnrotin ajatteluun pitäisi sopia alkuperän sekä regeneraation myytit, mutta hänellä menneisyyden, nykypäivän ja tulevaisuuden suhde vaikuttaa olevan liian monimutkainen sovitettavaksi yksinkertaiseen malliin.

aikana suomen kieli ei vastannut modernin tieteen, hallinnon, journalistin tai oikeudenkäytön vaatimuksia. Elävä suomen kieli oli maaseudun askareiden kieltä, ja kirjallinen kieli perustui edelleen pitkälti vuosisatoja vanhoihin *Raamatun* käännöksiin. Kirjallisenkin runouden tulisi Lönnrotin mukaan olla jatkuvasti kehittyvää ja uusiutuvaa. Ongelmallista oli nimenomaisesti kuolleiden kielten kirjallisten tuotteiden jatkuva kerääminen, ei elävällä kielellä jatkuvasti uusiutuva kirjallinen perintö.

Runouden merkityksestä kansan luomiseksi kertoo eepoksen kirjallisen muodon lisäksi sen sisältö. Sen viimeinen runo on versio Kristusmyytistä, jossa Mariaa vastaava Marjatta tulee neitseellisesti raskaaksi ja synnyttää pojan. Väinämöinen ei hyväksy isätöntä lasta ja tuomitsee hänet poistettavaksi yhteisöstään ja siten kuolemaan. Silloin kaksiviikkoinen poika alkaa puhua ja syyttää Väinämöistä huonosta tuomiosta: Väinämöinen itse on tehnyt paljon pahempaa kuin syntynyt isättä. Uusi myötätuntoinen ja humaani asenne voittaa, ja lapsi kastetaan Kalevalan uudeksi kuninkaaksi. Väinämöinen suuttuu ja poistuu paitsi Kalevalan mailta, myös maailmasta, purjehtien kuparisella taikapurrella tarkemmin määrittelemättömään tuonpuoleiseen olotilaan. Ennen lähtöään hän kuitenkin jättää taakseen laulunsa sekä kanteleensa Suomen kansalle ja ennustaa, että joskus häntä tullaan tarvitsemaan uusien laulujen tekoon. Raamatun kertomusten korvautumisesta kansallisella runoudella kertoo se, että viimeisen runon ainoa kristushahmo ei ole isätön lapsi, vaan myös Väinämöinen vertautuu häneen. Jättäessään maailman hän myös antaa vapahtajan tapaan lupauksen omasta paluustaan. Kuten Kristusta odotetaan perustamaan Jumalan valtakuntaa maan päälle, Lönnrot esitti, että Väinämöistä voidaan odottaa perustamaan uutta runoutta ja siten kansaa.

Svetlana Boym on jakanut nostalgian restoratiiviseen ja reflektiiviseen tyyppiin.⁹⁵ Edellisessä menneisyyttä ihannoidaan ja tavoitteena on paluu kadotettuun.⁹⁶ Jälkimmäisessä korostuu pikemminkin itse nostalginen tunne vailla kohdetta.⁹⁷ Restoratiivinen nostalgia on tyypil-

95 Boymin erottelu on monilta osin hyvin lähellä Paul Ricœurin jakoa ideologian konservoiwaan ja utopian disruptiiviseen mielikuvitukseen.

96 Boym 2001, 41–42.

97 Boym 2001, 49–50.

listä kansakunnalle, joka pyrkii luomaan itselleen menneisyyttä ja sen kautta utooppista tulevaisuutta. Derek Fewster on osoittanut, että Suomi ei ole ollut tässä suhteessa poikkeuksellinen nationalistisessä diskursussissaan.⁹⁸ Lönnrot tuntuu kuitenkin kuuluvan samanaikaisesti Boymin molempiin kategorioihin – tai sitten ei kumpaankaan. Hän omalla tavallaan ihannoii menneisyyttä mutta ei pyri palauttamaan sitä sellaisenaan vaan päinvastoin pilkkaa niitä, jotka sen suuntaisesti ajattelevat. Lönnrotin nostalgiaa voi kylläkin kuvailla utooppiseksi, mutta ei siinä mielessä, että hän olisi halunnut palata menneisyyteen vaan siten, että hän halusi saada menneisyydestä takaisin kokemuksen tavan, joka mahdollistui runouden kautta täysin uudessa muodossa.

Useat tunteiden historioitsijat korostavat tunteiden sosiaalisuutta, kulttuurisuutta ja historiallisuutta eli niiden yleisyyttä ja jaettavuutta.⁹⁹ Lönnrot yhdisti kansanrunouden voimakkaasti tunteen ilmaisuun ja jaettavuuteen. Kokonainen kansa jakaa aistillisen runouden välittämänä suhteensa maailmaan ja muodostaa siten tunneyhteisön.¹⁰⁰ *Kalevala* oli kuitenkin uutta runoutta kielellisesti, muodoltaan ja sisällöltään. Siinä ei ole kyse ainoastaan paluusta menneisyyteen vaan myös tulevaisuuden luomisesta tradition avulla. Lönnrot ei nähnyt mahdollisuutta parempaan tulevaisuuteen ilman reflektoitua tietoisuutta menneisyydestä ja historiasta. *Kalevala* on mielikuvituksen tuote, ja Lönnrot myös ymmärsi sen olevan sitä. Kuvittelukyky ja sen tuottamat teokset eivät hänen ajattelussaan kuitenkaan yhdistyneet totuudenvastaisuuteen. Eepoksen luominen ei esihistoriallisesta aiheesta huolimatta tarkoittanut paluuta menneisyyteen, vaan se tarkoitti menneisyyden kansanrunouden elävänä säilyttämistä uudistaen sitä utooppisen tulevaisuuden tarpeita varten. Kansanrunouden elävä kieli oli siirrettävä menneisyydestä tulevaisuuteen.

Kantelettaressa Lönnrot kutsuu äidinkieltä kotikieleksi, jolla ”huokiasti kerromma joka asian paikallensa, mutta vierailta, vähemmän tutuilla kielillä puutumma usein sanoja tavoittelemaan ja asia jääpi

98 Fewster 2006, esim. 40, 394.

99 Ks. esim. Plamper 2010, 235. Ks. myös Smith 2008, 23–24.

100 *Kalevalan* ja tunteiden yhteydestä ks. Hämäläinen 2012.

kertomatta.”¹⁰¹ Paluu lapsuuden kotiin on kuitenkin mahdotonta, koska koti on kadonnut ajan kulun myötä. Kansanrunous on muistuma menneisyyden kotikielestä, ja sen pitäisi olla perustuksena rakennettaessa suomen kieltä uusia tarpeita varten. Lönnrotin toive tulevaisuuden suomen kielestä, jolla voisi vaivatta tulla toimeen hänen oman aikansa maailmassa ja joka vastaisi sen vaatimuksia, on erottamattomasti yhteydessä nostalgiseen kaipuuseen kohti menneisyyttä.

Koska historiaa tutkitaan oman ajan perspektiivistä, tutkimuksen esittämät kysymykset eivät koske ainoastaan menneisyyttä, vaan ne saavat motivaationsa nykypäivästä. Suomalaisen kansan, kielen ja kulttuurin teemat ovat edelleen ajankohtaisia monin eri tavoin. Kyösti Pekonen on analysoinut osuvasti suomalaista 1990-luvun äärioikeistoa artikkelissaan ”Myytillistetty aika. Isänmaallisen oikeiston Kalevala-nostalgia”.¹⁰² Hänen tarkastelunsa paljastaa, kuinka *Kalevalan* vastaanotto ja kansallistunteen konstruointi äärioikeistossa on perustunut epämääräiseen ja artikuloimattomaan kielenkäyttöön muuttumattomasta ”kalevalaisesta kansallisidentiteetistä”. *Kalevalan* sekä Elias Lönnrotin historiallinen tutkimus osoittaa, että tällaiselle vastaanotolle ei ole eepoksessa itsessään eikä Lönnrotin omassa ajattelussa mitään perusteita.

Näyttää siltä, että *Kalevalan* tulkintoihin ja niiden kautta rakennettavaan identiteettiin liittyy laajemminkin konservatiivisuuteen ja jopa restoratiivisuuteen pyrkivä yhteiskunnallinen tendenssi. Mainio esimerkki Boymin restoratiivisesta nostalgiasta näinä aikoina on Suomen puoluepolitiikassa ohjelmatasolle asti nostettu kysymys suomalaisesta kulttuurista ja pyrkimys määritellä sitä yli sadan vuoden takaisella niin sanotulla taiteen kultakaudella – samalla kieltäen uutta luova nykytaide. Lönnrotin tekemä työ innoitti monia kultakauden taiteilijoita. Kuitenkin hän korosti kulttuurin ja kielen kehittymistä sekä tietoista kehittämistä uusien historiallisten aikakausien vaatimusten mukaan, ei kääntymistä takaisin menneisiin muotoihin tai sisältöihin. Kuten Coleman on argumentoinut, se kielellinen ja kulttuurinen rikkaus, joka Suomessa muo-

¹⁰¹ VT5, 319.

¹⁰² Pekonen 2000. Artikkelissa ei määritellä tarkemmin nostalgian käsitettä.

dostui 1900-luvulle tultaessa, olisi voinut jäädä toteutumatta. Näin olisi saattanut käydä, jos 1800-luvun alkupuolella Lönnrotin kaltaiset toimijat olisivat tulevaisuuden sijaan suuntautuneet menneisyyteen. Lönnrot ei yrittänyt jäljitellä menneisyyttä, vaan hän pyrki luomaan uutta ja modernia. Hänen käytännön toimintansa perusteella onkin selvää, että hän halusi suomalaisen kulttuurin vastaavan yleiseurooppalaisia uudenaikaisia standardeja, joiden saavuttamiselle keskeistä oli kielen ja kulttuurin jatkuva uudistuminen.

Lyhenteet

VT1–5 Lönnrot, Elias: Valitut teokset 1–5.

Lähteet

Alkuperäisaineisto

- Juslenius, Daniel: *Vanha ja uusi Turku*. Alkuteos: *Aboa vetus et nova* (1700). Suom. Tuomo Pekkanen ja Virpi Seppälä-Pekkanen. SKS, Helsinki 1987.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798/1800). Teoksessa *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Werkausgabe Band XII. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977.
- Lessing, Gotthold Ephraim: Ihmiskunnan kasvatus. Alkuteos: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1777–1780). Suom. Markku Mäki. Teoksessa *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto ym. Vastapaino, Tampere 1995, 47–69.
- Lönnrot, Elias: *Valitut teokset 1. Kirjeet*. Toim. Raija Majamaa. SKS, Helsinki 1990.
- Lönnrot, Elias: *Valitut teokset 2. Mehiläinen*. Toim. Raija Majamaa. SKS, Helsinki 1990.
- Lönnrot, Elias: *Valitut teokset 3. Kirjoitelmia ja lausumia*. Toim. Raija Majamaa. SKS, Helsinki 1991.
- Lönnrot, Elias: *Valitut teokset 5. Muinaisrunoutta*. Toim. Raija Majamaa. SKS, Helsinki 1993.
- Porthan, Henrik Gabriel: *Suomalaisesta runoudesta*. Alkuteos: *De poesi fennica* (1766–1778). Suom. Iiro Kajanto. SKS, Helsinki 1983.
- Raamattu*. Koko Pyhä Raamattu: Vanha testamentti, Vanhan testamentin apokryfikirjat, Uusi testamentti. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkollis-

kokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Kirjapaja, Helsinki 2009.

Tengström, Johan Jakob: Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin es-teistä. Alkuteos: *Om några hinder för Finlands litteratur och cultur* (1817–1818). Suom. E. V. I. Karjalainen. Teoksessa *Suomen kirjallisuus VII. Kansallisia herättäjiä, romanttisia runoilijoita, tiedemiehiä ja tutkimusmatkailijoita 1800-luvun alkupuolelta*. Toim. E. N. Setälä ym. Otava, Helsinki 1931.

Tutkimuskirjallisuus

Anderson, Benedict: *Kuvitellut yhteisöt. Nationalismin alkuperän ja leviämisen tarkastelu*. Alkuteos: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983). Suom. Jouko Nurmiainen. Vastapaino, Tampere 2007.

Anttila, Aarne: *Elias Lönnrot. Elämä ja toiminta I*. SKS, Helsinki 1931.

Anttonen, Pertti: Kalevala-eepos ja kansanrunouden kansallistaminen. Teoksessa *Lönnrotin hengessä*. Toim. Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 81. SKS, Helsinki 2002, 39–57.

Apo, Satu: Kertojan ääni Kalevalassa. Teoksessa *Lönnrotin hengessä*. Toim. Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 81. SKS, Helsinki 2002, 108–122.

Apo, Satu: Kansanlaulujen ääni 1700-luvun kirjallisuudessa. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006, 216–264.

Auerochs, Bernd: *Die Entstehung der Kunstreligion*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009.

Branch, Michael: Herderin vaikutus Anders Johan Sjögreniin ja sen seuraukset. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006, 312–355.

Boym, Svetlana: *The Future of Nostalgia*. Basic Books, New York 2001.

Bowie, Andrew: German Idealism and Arts. Teoksessa *Cambridge Companion to German Idealism*. Toim. Karl Ameriks. Cambridge University Press, Cambridge 2000, 239–257.

Coleman, Michael C.: "You all might be speaking Swedish today": Language change in 19th-century Finland and Ireland. *Scandinavian Journal of History*, 35(1) 2010, 44–64.

Fewster, Derek: *Visions of Past Glory: Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. SKS, Helsinki 2006.

Honko, Lauri: Lönnrot: Homeros vai Vergilius? Teoksessa *Lönnrotin aika*. Toim. Pekka Laaksonen. Kalevalaseuran vuosikirja 64. SKS, Helsinki 1984, 31–36.

- Honko, Lauri: Porthan suomalaisen runouden ja mytologian tutkijana. Teoksessa *Porthanin monet kasvot. Kirjoituksia humanistisen tieteen monitaiturista*. Toim. Juha Manninen. SKS, Helsinki 2000, 87–99.
- Hyvönen, Jouni: Lönnrotin eläytyminen kansanrunojen maailmaan. Teoksessa *Kalevala ja laulettu runo*. Toim. Anna-Leena Siikala, Lauri Hirvilahti ja Senni Timonen. SKS, Helsinki 2004, 299–339.
- Hämäläinen, Niina: *Yhteinen perhe, jaetut tunteet. Lyyrisen kansanrunon tekstuaalisoinnin ja artikuloinnin tapoja Kalevalassa*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C. Scripta Lingua Fennica Edita. Osa 349. Turun yliopisto, Turku 2012.
- Karkama, Pertti: *Kansakunnan asialla. Elias Lönnrot ja ajan aatteet*. SKS, Helsinki 2001.
- Kaukonen, Väinö: *Kalevala ja todellisuus. Eräitä kielenkäytön ongelmia*. Karhu, Helsinki 1948.
- Koselleck, Reinhart: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Alkuteos: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979). Käänt. Keith Tribe. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1985.
- Lahtinen, Mikko: Matkoja mahdolliseen. Utooppisen ajattelun vaiheita. Teoksessa *Matkoja utopiaan*. Toim. Mikko Lahtinen. Vastapaino, Tampere 2002, 169–247.
- Liikanen, Ilkka: Kansa. Teoksessa *Käsitteet liikkeessä*. Suomen poliittisen kulttuurin käsitehistoria. Toim. Matti Hyvärinen ym. Vastapaino, Tampere 2003, 257–308.
- Nisbet, H. B.: Herder: kansakunta historiassa. Alkuteos: Herder: the nation in history. Suom. Hanna Meretoja. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006, 90–113.
- Pekonen, Kyösti: Myytillistetty aika. Isänmaallisen Oikeiston Kalevala-nostalgia. *Politiikka* 42(1) 2000, 30–44.
- Plamper, Jan: The history of emotions: an interview with William Reddy, Barbara Rosenwein and Peter Stearns. *History and Theory* 49(2) 2010, 237–265.
- Ricœur, Paul: *Lectures on Ideology and Utopia*. Columbia University Press, New York 1986.
- Ricœur, Paul: *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Alkuteos: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (1977). Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.
- Riikonen, H. K.: J. G. Herderin tuntemus Turun Akatemian piirissä Porthanin ja Franzénin aikana. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006, 265–290.
- Saarelainen, Juhana: Tieto, tietäminen ja tiede historiallisena ilmiönä. Elias

- Lönnrotin lääketieteen väitöskirja ja hänen käsityksensä tiedosta. Teoksessa *Menneen ja tulevan välillä*. Toim. Hannu Salmi. K&h, Turku 2011, 53–90.
- Saarelainen, Juhana: Becoming of a Memory Box: The Kalevala. Sung Poetry, Printed Word and National Identity. Teoksessa *Memory Boxes: An Experimental Approach to Cultural Transfer in History, 1500–2000*. Toim. Heta Aali, Anna-Leena Perämäki ja Cathleen Sarti. Transcript, Bielefeld 2014, 155–175.
- Saariluoma, Liisa: Herderin kulttuurintutkimuksen menetelmät. Teoksessa *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. SKS, Helsinki 2006, 188–215.
- Siikala, Anna-Leena: *Kalevala* myyttisenä historiana. Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*. Toim. Ulla Piela, Seppo Knuuttila ja Pekka Laaksonen. SKS, Helsinki 2008, 296–329.
- Smith, D. Anthony: *The Cultural Foundations of Nations: Hierarchy, Covenant and Republic*. Blackwell Publishing, Malden 2008.
- Sulkunen, Irma: *Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1831–1892*. SKS, Helsinki 2003.
- Taylor, Charles: Heidegger, kieli ja ekologia. Alkuteos: Heidegger, Language and Ecology. Suom. Ukri Pulliainen. Teoksessa *Heidegger – ristiriitojen filosofi*. Toim. Arto Haapala. Gaudeamus, Helsinki 1998.
- Toews, John Edward: *Becoming Historical. Cultural Reformation and Public Memory in Early Nineteenth-Century Berlin*. Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Tuominen, Marja: Missä maanpiiri päättyy? Pohjoisen kulttuurihistorian paikat ja haasteet. Teoksessa *Kulttuurihistoriallinen katse*. Toim. Heli Rantala ja Sakari Ollitervo. Cultural History – Kulttuurihistoria 8. K&h, Turku 2010, 309–337.
- Vilkuna, Janne: Museoiden valikoiva muisti. Teoksessa *Menneisyys on toista maata*. Toim. Seppo Knuuttila ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 86. SKS, Helsinki 2007, 177–187.