

ALEKSIS KIVEN RUNOUS VERTAILUSSA

TORSTEN PETTERSSON

Toivoa ja tragiikkaa. Erik Johan Stagneliuksen ja Aleksis Kiven runouden maailmankuvat

Erik Johan Stagneliuksen (1793–1823) ja Aleksis Kiven (1834–1872) erottavat äidinkieli ja neljä vuosikymmentä. Heitä yhdistävät varhainen kuolema ja erakoitunut elämä, jonka ulkopuolelle rajautuivat sekä kestävä rakkaussuhde että läheinen, kantava suhde kulttuuripiireihin. Kirjallisen tuotannon osalta yhteisenä piirteenä nousee esille erikoinen yhdistelmä toisaalta vakavamielistä maailmankatsomuksellista runoutta, toisaalta näytelmätuotanto, johon kuuluu tragedioiden ohella myös komedioita. Ilmeinen ero on taas se, että Kivi kirjoitti romaanin, Stagnelius ei. Vallan jyrkkä tämä poikkeama ei kuitenkaan ole, sillä jonkinlaisena vastapainona Stagnelius kirjoitti kertovia runoelmia, joista pisin on toista sataa sivua käsittävä *Blenda*.

Kaksi maailmankuvaa

Tällaisia ulkokohtaisia havaintoja tärkeämpi on tietysti kysymys kirjailijoiden tuotannon ominaislaadusta. Tässä suhteessa Stagneliuksella on perinteisessä Kivi-tutkimuksessa näennäisesti vankka asema. Jo vuonna 1915 V. Tarkiainen tähdensi, että Kiven ”tiedetään ahkerasti lueskelleen” hänen teoksiaan (Tarkiainen 1950: 284) ja V. A. Koskeniemi totesi yksikantaan: ”Määräävimät lyyrilliset herätteensä sai Kivi epäilemättä ruotsalaiselta Erik Johan Stagneliukselta” (1934: 215). Tällaisista painotuksista huolimatta kirjailijoiden keskinäinen vertailu on jäänyt hajanaisten osahavaintojen varaan. Tarkiainen hakee Stagneliukselta taustaa Kiven onnenmaakuvitelmiin ”Keinu” ja ”Lintukoto” ja vertaa runoa ”Immen unelma” ruotsalaiskollegan sellaisiin luomuksiin, ”joissa kuvataan sielun taivasmatkaa ja saapumista pyhän istuimen eteen unennäön puitteissa” (1950: 287). Tätä tarkemmin hän ei pyri erittelemään kirjailijoiden tuotannosta erottuvaa maailmankuvaa, ehkä sen takia, että Stagneliuksen osalta tämä on hänen mielestään ”outo uskonnollis-filosofinen aatepohja” (1950: 284). Kahdessa muussa tapauksessa maailmankuvan rakenne myös ohitetaan siten, että sen katsotaan ennen kaikkea saaneen taiteellisesti vaikuttavien vaikutuksia: Koskeniemen mukaan Stagneliuksen ”hehkuvat

romanttis-teosoofiset kaukonäyt ovat usein siivittäneet Kiven omaa mielikuvitusta” (1934: 215) ja Lauri Viljasen mielestä

Stagnelius on tehnyt Kiven omat kristilliset varhaisvaikutelmat lyyrisesti hedelmällisiksi, tehostanut niiden kuvitteellista lumoa, lisännyt niihin loistoa ja hehkua. Kun hänen miehuutensa homeerinen voima alkoi riutua, Stagnelius kiihkoisine tuonpuolisine näkyineen palasi jälleen hänen oppaakseen. (1953: 170; vrt. Viljanen 1964: 512 ja 573.)

Tällä tavalla maailmankuvien yhtäläisyys on samalla todettu ja jätetty tarkemmin tutkimatta.

Omalta osaltani pyrin sen sijaan tarkastelemaan sitä, miten näiden kahden kirjailijan tuotannosta kumpuavat maailmankuvat suhteutuvat toisiinsa. Tilasyistä rajaan tarkastelun heidän runotuotantonsa, jonka ohkeen asetan Stagneliuksen osalta yhden hänen aaterunojaan vastaavista filosofisista proosakatkelmista.¹ Näissäkin puitteissa pyrin kääntämään tarpeellisen pelkistykseen kokonaiskuvan kirkkaudeksi. Ankarat kiteytykseni lukija voi Kiven osalta laajentaa ja tekstitodennuksin täydentää artikkelistani ”Onni ja yksinäisyys. Aleksis Kiven traaginen runomaailma” (2016),² Stagneliuksen osalta niistä tutkimuksista, jotka seikkaperäisesti valottavat hänen tuotantonsa maailmankuvaa.³ Koska en kuitenkaan halua edellyttää jälkimmäistä raskasta rupeamaa, käytän artikkelille suodun tilan erityisesti Stagnelius-todennusten esittämiseksi.

Aikaisemmasta kirjailijoita vertailevasta tutkimuksesta poiketen en ole niinkään kiinnostunut siitä, saiko Kivi Stagneliukselta vaikutteita, vaan pikemminkin siitä, miten kirjailijoiden maailmankuvia vertailemalla pysymme valottamaan niiden ominaislaatua. Lisäksi suuntautumistani ohjaa Jean-Pierre Richardin teoksessaan *L’Univers imaginaire de Mallarmé* (1961) viitoittama fenomenologinen kiinnostus eksistenssin perustekijöihin. Seuraan kuitenkin edelleen aikaisemmin muotoilemaani yleistä kannanottoa fenomenologiaan:

[Jag håller] inte med om att de mönster man kan finna i ett författarskap skall likställas med författarens djupt liggande medvetandestrukturer, hans eller hennes sätt att uppfatta verkligheten som sin ”livsvärld”. Detta är i den renodlade fenomenologin snarare ett diskutabelt postulat än ett bevisat eller bevisbart faktum. Min uppfattning är att ett litterärt verk inte kan likställas med något enskilt fenomen utanför det. Snarare är det att likna vid en korsväg där en mängd olikartade krafter sammanstrålar: individuellt och kulturellt betingade medvetandestrukturer och psykiska behov, gestaltningsmodeller tillhandahållna av språket och de litterära formerna, estetiska och publiktillvänd beräkning – och den skapande fantasins oberäkneliga och innovativa omkopplingar mellan dessa beståndsdelar. (Pettersson 2001: 19–20.)

Toisella tavalla ilmaistuna harjoittamani analyysi keskittyy luovaan subjektiin sellaisena kuin se ilmenee kirjailijan teoksissa, ei vain tajunnan struktuurina vaan myös kulttuurin ja oman elämän osatekijöitä heijastavana ja niitä muotoilevana voimana. Näin ollen voin artikkelini lopussa pohtia myös

¹ Stagneliuksen runojen erittelyssä tämä on tavallinen menettely, ks. esim. Bergsten 1966: 70–79 ja Lysell 1993: 150.

² Nyt käsillä olevan tutkimuksen termi ”(runoudesta kumpuava) maailmankuva” vastaa aikaisemman artikkelini termiä ”runomaailma”. Artikkelit ovat siis tältä kannalta yhteismitalliset mutta olen nyt valinnut termin ”maailmankuva” koska se viittaa selvemmin yksittäisen kirjailijan tuotannon ulkopuolelle ja soveltuu näin paremmin kahden kirjailijan vertailuun.

³ Stagnelius-tutkimuksen katsauksia tarjoavat Bergsten 1965: 11–23, Lysell 1993: 16–19 ja Engdahl 1996: 48–52.

runoilijoiden historiallista asemaa, elämäntilannetta ja vallitsevia lajikonventioita heidän maailmankuviansa taustatekijöinä. Tässä suhteessa lähenen fenomenologian piirissä Georges Poulet'n *Études sur le temps humain* -sarjaa ja varsinkin sen avausta historiallisten periodien suuntaan (1952: 5–47).

Kirjailijoita erikseen tarkasteleva tutkimus on maailmankuvien kannalta jyrkästi kaksijakoinen. Stagneliuksen keskeisin näkemys, sielun kolmivaiheinen historia, erottuu hänen tuotannossaan niin selvästi ja toistuvasti, että se ei ole kenenkään tutkijan löytö vaan pikemminkin kaikkien tutkijoiden aina uudelleen kuvaama peruslähtökohta. Tämän perusstruktuurin osalta yksittäisen kirjoittajan panos näkyy lähinnä sitaattien valinnassa ja esityksen laajuudessa – tässä artikkelissa pedagogisena tiivistyksenä.⁴ Kiven kohdalla tilanne on päinvastoin se, että yllä mainitsemani, *Kanervakankaalla*-antologiaan sisältyvä artikkelini on ainoa hänen runoutensa maailmankuvaan keskittyvä kokonaisuus. Siinä kuvaamaani tutkimustilannetta (2016: 11) ovat artikkelin työstämisen jälkeen rikastuttaneet antologian muut tutkijat. Heistä neljä pyrkii eri tavoin kokonaisnäkemukseen valottaen kuitenkin ensisijaisesti muita аспектеjä kuten metriikkaa (Laitinen 2016 ja Lotman 2016), antiikista periytyviä motiiveja (Riikonen 2016) ja *Kanervalan*-kokoelman kompositiota ja jäsentymistä (Haapala 2016a). Keskusteluyhteyden tarjoavat näin pikemmin useat yksittäisten runojen analyysit, joihin tulen alla viittaamaan.

Sielun kolmivaiheinen historia

Stagneliuksen runotuotanto ilmestyi suurelta osin hän kuolemansa jälkeen mutta vuoteen 1836 mennessä jo kohtalaisen täydellisenä (ks. esim. Andreae 1955: 95–96). Kokonaisuudessaan se on noin neljä kertaa laajempi kuin Kiven. Tällaisesta määrällisestä erosta ei välttämättä seuraa paljoakaan, mutta tässä tapauksessa laajuuteen liittyen Stagneliuksen maailmankuva on kattavampi ja monipuolisempi. Hän nojaa gnostilaisuuteen ja verraten ”täydelliseen”, tärkeimmät uskonkappaleet sisältävään kristinuskoon. Edellisestä seuraa hänen katsannossaan ihmissielun olemassaolon kolme selvästi erottuvaa vaihetta.

Ensinnäkin aistimaailman tuolla puolen on paratiisillinen tila, jota Stagnelius sanoo taivaaksi tai taivaaksi mutta myös gnostilaisittain Pleromaksi. Tässä ensimmäisessä vaiheessa ihmissielu nauttii onnellisesta alkutilasta, mutta jossakin vaiheessa tapahtuu sielun haihdus ja ”putoaminen” petollisen houkuttelevaan aistimaailmaan,

⁴ Näkemystäni vastaavia laajempia esityksiä tarjoavat Lysell 1993 sekä – muiden näkökohtien lomassa – Böök 1919 ja 1942 ja Hägg 2007. Stagneliuksen rakkauden kuvauksesta käsin aihetta valottaa myös Bergsten 1966 ja eräästä aaterunosta käsin Engdahl 1996. Omaperäistä näissä ei ole niinkään kokonaisnäkemys vaan yksittäisten runojen yksityiskohtainen tekstianalyysi. Toinen mahdollisuus itsenäiseen tutkimusotteeseen on aatehistoriallinen kontekstualisointi, jonka suorittivat varhain Nilsson 1916: 281–406 ja Widengren 1944. –Väärinkäsitysten välttämiseksi todettakoon, että tutkimuksen tämän haaran osittain ikääntyneistä painopisteistä huolimatta Stagnelius on Ruotsissa edelleen elävä ja korkealle arvostettu runoilija. Esimerkkinä tästä mainittakoon Ruotsin Akatemian teettämä vuonna 2013 viisiosaisena ilmestynyt koottujen teosten uusi täydellinen ja kommentoitu laitos.

kuten todetaan esimerkiksi runossa ”Kärleken. Metafysisk Lärodikt”
 (”Rakkaus. Metafyysiinen Oppirunoelma”):

den fromma [själen]
 Sjönk, förledd, ur sina himlar neder
 Till det grus där vanskligheten bor.
 (2013a: 70.)

hurskas [sielu]
 Vaipui viekoiteltuna alas taivaistaan
 Siihen soraan, jossa asuu katoavaisuus.⁵

Tämä Stagneliuksen runoissa säännöllisesti toistuva ajatus saa tässä runossa myös tarkemman selityksen:

Av materiens dunkla irrbloss därad,
 Locken fladdrande och kinden tårad,
 Psyche trånsjuk följer Amors spår
 (2013a: 65.)

Materian hämären virvatulien hullaannuttamana,
 Hiuskiehkura lepattaen ja poski kyynelten peitossa,
 Psyche seuraa himokkaana Amorin jälkiä

”Psyche” – Stagneliuksen sielusta usein käyttämä nimitys – on siis lähtenyt harhateille maallisen rakkauden ja hekuman houkuttelemana. Näin se on symbolisessa erämaassa harhailtuaan viimein joutunut ”korkean Demiurgin linnaan” (”Den höga Demiurgens borg”, 2013c: 140, runossa ”Se blomman! På smaragdegrunden” [”Katso kukkaa! Smaragdiperustalla”]). Tästä tuloksena:

I Världsfurstens* harem
 Är Anima fången.
 (”Fången” [Vanki], 2013a: 80.)

Maailmanvaltiaan haaremissa
 Anima on vangittuna.

Asteriskiinkin kuuluvassa nootissa Stagnelius on itse valottanut käsitystään: ”Världsfursten eller Demiurg – den som Naturens absoluta medelpunkt sig sättande, från Gud avfälliga fenomenmänniskan. I Bibeln kallas han syndens människa, Antikrist.” (”Maailmanvaltias tai Demirugi – itsensä Luonnon absoluuttiseen keskipisteeseen asettava, Jumalan hylännyt ilmiöihminen. Raamatussa häntä sanotaan synnin ihmiseksi, Antikristukseksi.”)

Historiansa toisessa vaiheessa sielu elää maan päällä aistimaailman ja ihmisruumiin vankina elätellen kuitenkin vakaata toivoa vapautumisestaan:

Kring spegelklara vikar
 Ler Maj i hoppets dräkt,
 Förlossning han predikar
 För ljusets bundna släkt.
 (”Vårsånger” [”Kevätlauluja”], I, 2013a: 103.)

Peilikirkkaiden lahdelmien ympärillä
 Hymyilee Toukokuu toivon puvussa,
 Pelastusta hän saarnaa
 Valon vangitulle heimolle.

⁵ Tässä ja jatkossa Stagneliuksen runojen proosakäännökset ovat artikkelin tekijän.

Kolmannen vaiheen muodostavat lopulta maanpäällinen kuolema ja sitä seuraava paluu alkuperäiseen olotilaan. Tämän paluun kohdalla gnostilaisuus ja kristinusko yhdistyvät, sillä Stagnelius ylistää mielellään Kristuksen roolia sielun, ihmiskunnan ja runominän pelastajana:

Men vilken fröjd då anden, säll och fri,
Stänkt av försoningsblodet åter väckes
Och över stjärnorna hans eldflykt sträckes!
("Sonetter, III: O Jordens kärlek!" ["Sonetteja, III: Oi Maan rakkaus!"], 2013c: 87.)

Vaan mikä riemu kun henki, autuaana ja vapaana,
Sovitusveren pirkottamana jälleen herätetään
Ja hänen tulilientonsa ulottuu yli tähtien!

Suhteessa edellä esitettyyn Kiven maailmankuva on karumpi ja suoraviivaisempi. Siitä puuttuu gnostilaisuuden merkillinen mutta maailmankuvana ja taiteellisenä siivittäjänä rikas ajatusrakennelma. Pois jäävät tällöin aine-
maailman syntyhistoria ja siihen liittyvä Demiurgi.

Tämä gnostilaisen ontologian kannalta tärkeä hahmo⁶ ei kuitenkaan juuri konkretisoidu Stagneliuksen runojen puhujien kokemusmaailmassa. Näin se, että hänen maailmassaan periaatteessa on Kiveltä puuttuva perustekijä eli pahan henkilöitynyt prinssiippi, ei viime kädessä ole kovinkaan merkityksellinen kirjailijoiden maailmankuvien välisessä suhteessa.

Ihmisen mahdollisuudet

Huomattavasti tärkeämmän kontrastin muodostaa Stagneliuksen hahmotteleman sielun historian ensimmäinen vaihe, maallista elämää edeltävä onnellinen alkutila. Siitä hänen runojensa puhujat muotoilevat toistuvasti käsityksiä tai hämäreitä muistumia. Kiven maailmankuvassa ihmisen olemassaolo päinvastoin alkaa vasta maanpäällisestä elämästä, jota hän Stagneliuksen tapaan mutta ilman "putoamisen" käsitettä kuvaa monessa suhteessa onnettoman olotilana. Mahdollisena poikkeuksena tästä "Kesä-yö"-runon sanonta "kotimaansa torven-ääni" (Kivi 1977: 176) voisi viitata paluuseen syntymää edeltävään kotiin, jota runossa odottavat hyveelliset mutta kastamattomat, ennen Jeesuksen syntymää eläneet ihmiset. Sanonnan voi kuitenkin riittävästi selittää vain sillä, että kristinuskokin puhuu "taivaallisesta kodista" olettamatta välttämättä ihmissielujen majoilleen siellä ennen siirtymistään sikiöön.

Stagneliuksen kolmatta vaihetta eli paluuta taivaaseen vastaa Kiven maailmankuvassa käsitys taivaan onnesta maanpäällisen onnettomuuden jyrkkänä vastakohtana. Tähän paratiisinomaiseen tilaan Kiven runoissa viittaavat sellaiset kristinuskoon nojaavat sanonnat kuin "Eeden", "toivomme maa" ("Ensimmäinen lempi", Kivi 1977: 24), "Saaronin viherjät niitut" ("Rippilapset", 1977: 87) ja "kangastus autuust maasta" ("Nuori karhunampuja", 1977: 144). Lisäksi kuoleman jälkeinen matka voi suomalaisittain suuntautua myös "Kaunolaan" ("Eksynyt impi", 1977: 69) tai

⁶ Äärimmäisen dualistisen gnostilaisen maailmankuvan keskeinen ongelma on kysymys, miten ainemaailma on ylipäänsä voinut syntyä alkuperäisestä henkimaailmasta. Demiurgi on ensisijaisesti eräs välittävä tekijä tätä selittävässä hämärässä ja monivaiheisessa ajatusrakennelmassa, jota Hägg 2007: 177–184 pyrkii valottamaan.

päätepieste voi antiikin mukaan olla ”Elysium” (”Ruususolmu”, 1977: 96). Tämän tyyppiset sanonnat ovat kuitenkin viittauksenomaisia verrattuna siihen, että Stagnelius jatkuvasti elättää ja kuvauksillaan elävöittää toivoa tällaisesta pelastuksesta, esimerkiksi runossa ”Grymt verklighetens hårda band” (”Julmasti todellisuuden kovat siteet”). Siinä kaikenlainen odotettavissa oleva maallinen ilo tai unelma onnesta luhistuu kuin korttitalo (”lik ett korthus ramlar / Var väntad jordisk fröjd, var dröm av lycka”) – mutta sitten kaikki muuttuu:

Från himlens borg en rosenkransad Ängel
I gyllne flykt han sig till jorden svingar.
Milt han mig vidrör med sin liljestängel
Straxt falla kopparkedjorna av fången
Och vingen höjs och silverrösten klingar.
(2013b: 342–343.)

Taivaan linnasta ruusuilla seppelöity Enkeli
Kultaisessa lennossa hän kaartaa kohti maapalloa.
Lempeästi hän koskettaa minua liljankorrellaan
Oitis vangista irtoavat kupariketjut
Ja siipi kohoo ja hopeääni soi.

Tässä perustilanne on sama kuin Kiven traagisessa maailmankuvassa, mutta siinä missä luvassa oleva ratkaisu jää Kivellä enimmäkseen abstraktien sanontojen varaan, se on Stagneliuksella kiistämätön ja tulee havainnollisesti lähelle.

Toki Kivelläkin esiintyy käsitys ihmisen siirtymisestä taivaaseen maallisen elämän päätteeksi. Vaikka hän – toisin kuin Stagnelius ja perinteinen kristinusko – ei kokonaisuutena katsoen esitä tätä näkemystä kovin painokkaasti, hän kuvaa runoissa ”Alma” ja ”Eksynyt impi” selkeästi päähenkilön pyrintöä tuonpuoleiseen. Kiven runoudessa tällaiset tapaukset ovat harvinaisia; Stagneliuksen runoudessa ne edustavat läpikäyvää normia hänen tyyppillisen runominänsä tähyillessä Alman tapaan jatkuvasti tuonpuoleiseen.

Kummatkin runoilijat muotoilevat tuonpuoleisesta maailmasta myös visioita, jotka kuitenkin poikkeavat toisistaan yllättävällä tavalla sekä laajuudeltaan että seikkaperäisyydeltään. Artikkelini vertaileva tutkimusote on saanut minut huomaamaan sen erikoisuuden, että tällaista maailmaa vakaasti edellyttävän Stagneliuksen taivasnäyt osoittautuvat merkillisen lyhykäisiksi ja siitä syystä myös jossain määrin ylimalkaisiksi. Silloinkin kun ne edustavat runon selvästi ilmaisemaa päämäärää, niille omistettu säemäärä jää puoleen, kolmannekseen tai jopa viidennekseen koko tekstimäärästä – näin runoissa ”Dödsängelen” (”Kuoleman enkeli”, 2013c: 191–193), ”Själens himlafärd” (”Sielun taivasmatka”, 2013c: 24–28) ja ”Elegi [Se! nöjets lampor flämta opp]” (”Elegia [Katso! miten huvituksen lamput lepattavat]”, 2013c: 28–33). Pisin yhtenäinen visio tuonpuoleisesta on viimeksi mainitussa runossa 25 säettä (30), joiden oheen voi asettaa 20 säettä runossa ”Kärleken” (2013a: 66–67).⁷ Sen sijaan tuonpuoleista paljon varovaisemmin oletettava Kivi kuvaa huomattavasti

⁷ Havaintoni paralleelina aikaisemmassa tutkimuksessa Horace Engdahl huomauttaa ohimennen mutta osuvasti, että ”Kärleken”-runon pitäisi oikeastaan käsitellä ikuisuutta mutta keskittyäkin maalliseen elämään – ”typiskt nog för dess författare” (1996: 10).

yksityiskohtaisemmin – hiukan yli 100 säkeen verran – kastamattomien ylimalta odotustilaa runossa ”Kesä-yö” (1977: 174–177) ja noin 250 säkeen verran visionaarista avaruusmatkaa ja tuonpuoleista olotilaa ”Immen unelmassa” (1977: 178–188).

Tällainen ero Kiven eduksi – runokollegan omimmalla alueella – jäi alussa lainaamiltani tutkijoilta näkemättä ja arvostamatta heidän viitatessaan hänen Stagnelius-inspiraatioonsa.

Mistä tämä ero johtuu? Käsitykseni mukaan siitä, että runoilijoiden näkemykset aistimaailmasta ja materiasta poikkeavat toisistaan. Stagnelius pitää niitä ankarana vankilana, joka on typerryttänyt sielun mahdollisuudet muistella taivaallista kotiaan:

(–) evigt skild från sällheten och freden
Jag glömska drack ur tidens dunkla ström.
("Rodnaden" ["Punastuminen"], 2013c: 63.)

(–) autuudesta ja rauhasta ikuisesti erotettuna
Join unohdusta ajan tummasta virrasta.

Hur lever den sälla
Odödliga skaran
Däruppe i etern?
Ack! tungt är mitt huvud
Av jordiska dunster.
("Dialog" ["Dialogi"], 2013a: 76.)⁸

Miten elää autuas
Kuolematon joukko
Tuolla ylhäällä eetterissä?
Ah! päättäni raskauttavat
Maalliset höyryt.

Näissä olosuhteissa Stagneliuksen runoudessa muistumat taivaallisesta kodista ovat mahdollisia ja usein toistuvia mutta vain verraten typistyneessä muodossa.⁹ Kivellä taas, gnostilaisuuden puuttuessa, aistimaailma ja materia eivät samalla tavalla toimi sielun vankilana ja typerryttäjinä. Näin ihmisen mielikuvitus voi liikkua vapaasti ja silloin tällöin luoda sel-

⁸ Widengren 1944: 122–124 esittää Stagneliukselta kymmenkunta muuta esimerkkiä tästä gnostilaisuudelle tyypillisestä ajatuskulusta.

⁹ Mainitsemissani taivasnäyn yrityksissä tätä ei sanota suoraan mutta esittämäni logiikka ilmenee siinä, että ajatuksen lennon katkaisee jyrkkä käänne. Esimerkiksi runossa ”Själens himlafärd” tähdätään rohkeasti taivaisiin:

Statt upp, o Sjä! på nya vingar sväva,
Likt vårens fjärl, upp mot kända rymden,
Ditt fosterland, din forna sälla boning

Nouse ylös, oi Sielu! leiju uusin siivin,
Kevään perhosen lailla, ylös kohti kokemaasi avaruutta,
Kohti kotimaatasi, entistä autuasta asuntoasi

Tätä ihannetilaa kuvataan kauniisti kahdeksan säkeen verran, kunnes tulee kehoitus: ”Glöm vad på Jorden dina sinnen dårat (–)!” (”Unohda se, mikä Maan päällä on hullaannuttanut aistisi”). Tämä säe voisi yksinään antaa taivaissa riittävää ohjeistusta mutta nyt se suistaakin 14 säkeen ajaksi ajatukset takaisin onnettoman maallisen elämän kuvaukseen (2013c: 25). Näin taivasnäky katkeaa ja typistyy. Vastaavanlainen käänne löytyy tästä runosta vielä kerran (2013c: 26), samoin runoista ”Dödsängelen” (2013c: 192) ja ”Syndafallet” (”Syntiinlankeemus”) (2013c: 52). – Kiven vastine näille on ”Keinu”-runon äkillisesti lopahtava onnenmaakuvitelmä (vrt. Grünthal 2016: 198–199).

laisia laajahkoja ja seikkaperäisiä transsendenssinäkyjä kuin ”Kesä-yö” ja ”Immen unelma”.

Näistä ensimmäinen on kuitenkin valveuni, toinen yöunen aikana näyttäytynyt uninäky. Näin ollen ne ovat ontologiselta todistusarvoltaan epävarmoja eivätkä mainittavasti muuta kuvaamaan kirjailijoiden yleistä suuntautumista. Lähtökohta on siis se, että Stagneliuksen olettaa sielun historian kolmijakoa vastaa Kivellä kaksijako, ilman maanpäällistä elämää edeltävää transsendenssivaihetta. Tähän liittyy myös selvä painotusero: ihmissielun kolme vaihetta Stagnelius käsittelee melko tasapuolisesti, kun taas Kivi keskittyy viheliään maanpäällisen elämän valottamiseen jättäen näin tulevan taivaallisen onnen odotuksen vähemmälle kuin ruotsalaiskollega muun muassa siten, että kyseessä on pikemminkin kaipuu tai haave kuin odotus – tärkeä erotus, johon tulen alla palaamaan.

Stagneliuksen jatkuvasti ilmaisemaa vakaata toivoa päästä maan kamaralta taivaalliseen onneen vastaa siis Kivellä kokonaisuutena katsoen tämän vakaumuksen monimuotoisempi ja epäjohdonmukaisempi muoto; lisäksi se rajoittuu pitkälti sellaisiin naispuolisiin henkilöihin kuin Almaan ja Impeen. Paikoin tämä suuntautuminen johtaa jopa siihen, että Kivi kuoleman kuvauksissaan kumoaa kokonaan Stagneliuksen ja kristinuskon edellyttämän taivaan valtakunnan. Näin runoissa ”Ensimmäinen lempi” ja ”Härkä-Tuomo” sekä vielä painokkaammin runossa ”Ikävyys”, jotka kaikki kuvaavat päähenkilön tai runominän kuolemaa ilman sielun minkäänlaista säilymistä ja siirtymistä tuonpuoleiseen.

Toisaalta gnostilaisuuden puuttuminen Kiven maailmankuvasta saa mielikuvituksen vapauden ohella myös toisen seurauksen: se avaa mahdollisuuden onnen ainakin väliaikaiseen saavuttamiseen maan päällä, lähinnä onnellisen rakkauden kautta (näin erityisesti runoissa ”Onnelliset”, ”Pohjatuuli”, ”Sunnuntai” ja ”Uneksuminen”). Stagneliuksella tämä on periaatteessa mahdotonta tai – jos onni löytyy maan päältä rakkauden ja rakastetun muodossa – kyseessä on konkretisoitunut mutta siitä huolimatta ensisijaisesti symbolinen versio toivosta päästä paratiisiin. Runossa ”Kärleken” taivaan lähettiläs opettaa:

”Hoppas ej att finna
Här en vän, en trogen älskarinna.
Har du ej i himlarne din brud?”
(2013a: 72.)

”Älä toivo löytäväsi
Täällä ystävää, uskollista rakastajatarta.
Eikö sinulla taivaissa ole morsiamesi?”

Näin ollen runominä voi todeta maan päällä rakastamastaan Amandasta:

Blott mig själv jag älskar i Amanda,
Blott symbolen av mitt forna jag.
(2013a: 70.)

Ainoastaan itseäni rakastan Amandassa,
Ainoastaan entisen minäni symbolia.

Sanonnan ydin ei ole narsismi vaan transsendenssi: Amandan kautta puhuja saa yhteyden alkuperäiseen taivaalliseen minäänsä ja jopa oman persoonallisuuden rajat ylittävään taivaalliseen autuuteen kokonaisuute-

na, kuten Staffan Bergsten (1966: 123–125) ja Göran Hägg (2007: 208) ovat todenneet. Ainoastaan tällaisena välittäjänä maallinen rakkaus voi nauttia Stagneliuksen runoudessa arvonantoa.

Ihmisruumiin maatuminen – kaksi näkemystä

Kiven runouteen mahtuu siis äärimmäisiä vastakohtia: toisaalta ”Immen unelma” ja ”Kesä-yö”, Stagneliuksen tapaisia mutta laajempia tuonpuoleisen visioita, toisaalta täysin maallistunut naturalismi sanan filosofisessa mielessä: ”ajatussuunta, joka kiistää kaiken yliluonnollisen ja väittää, että myös sielunelämää vallitsevat yleiset luonnonlait” (*Nykysuomen* 1965: II, 629). Mielenkiintoista kyllä naturalismista löytyy Stagneliukselta yksi kuuluisa esimerkki, runo ”Till Förruttelsen” (”Mätänemiselle”). Siihen rinnastuu jossain määrin runo ”Till Natten” (”Yölle”), jossa runominä toivoo kuolemaa seuraavan vain loputon yö (2013b: 298–299). Kokonaisuutena katsoen ”Till Förruttelsen” on kuitenkin Stagneliuksen tuotannon valtavirrasta selvästi poikkeava erikoisuus. Kokiessaan elämänsä turhaksi ja tuskalliseksi runominä pohtii kuolemaansa ja sitä seuraavaa hautaamista:

Slut ömt i ditt sköte min smäktande kropp!
 Förkväv i ditt famntag min smärta.
 I maskar lös tanken och känslorna opp,
 I aska mitt brinnande hjärta.
 Rik är Du, o Flicka! – i hemgift du giver
 Den stora, den grönskande jorden åt mig.
 Jag plågas häruppe, men lycklig jag bliver
 Därnere hos dig.
 (2013b: 326–327.)

Sulje hellästi syliisi riutuvan ruumiini!
 Tukehduta tuskani syleilyysi.
 Madoiksi hajota ajatus ja tunteet,
 Tuhkaksi palavan sydämeni.
 Rikas olet, oi Impi! – myötäjäisinä annat
 minulle suuren, viheriöivän maan.
 Täällä ylhäällä kärsin, mutta onnelliseksi tulen
 Tuolla alhaalla sinun luonasi.

Runominä puhuttelee siis mätänemistä, maahan maatumista, käsittäen tämän morsiamekseen. Useimmiten inhoa herättävä tapahtuma kirvoittaa tässä juhlallista iloa, koska se tietää eroottisesti värittynyttä vapautumista ruumiin kahleista. Erikoista Stagneliuksen maailmankuvan osalta on se, että runo ei missään kohdassa esitä sielun siirtymistä tuonpuoleiseen vaan sen tarjoama ratkaisu on runominän puhtaasti naturalistinen sulautuminen luontoon.

Näin ”Till Förruttelsen” vertautuu läheisesti Kiven jo mainitsemaani runoon ”Ikävyys”, jossa runominä niin ikään kärsii olemassaolostaan ja kuvittelee ruumiinsa hautaamista:

Mun hautani
 Nyt kaivakaat halavain suojaan
 Ja peitol mustal se peittääkää taas,
 Sitten ainiaksi

Kartanostain poistukaat;
Mä rauhassa maata tahdon.

Ja kumpua
Ei haudallein kohokoon koskaan,
Vaan multa kedoksi kamartukoon,
Ettei kenkään tiedä,
Että lepokammioin
On halavan himmeän alla.
(1977: 111–112.)

Siten maanpäällinen elämä voi runominän näkemyksen mukaan saada painokkaan ja täysin naturalistisen päätöksen, sosiaalisesti kaiken muistelu hävitessä mutta myös ontologisesti: ”Kaik’ äänetön tyhjyys olkoon.” (1977: 111)

Näin runoilijat lyövät käsitteellisesti kättä mutta emotionaalisesti runot ovat toistensa vastakohtia: Stagneliuksen hurmioitunut, Kiven resignoitunut. Syy on nähdäkseni siinä, että vaikka runoilijoiden maailmankuvat kokonaisuudessaan eivät pääse oikeuksiinsa juuri näissä kahdessa runossa, ne heijastuvat niiden tunnetilaan. Kiven ikävyys kasvaa orgaanisesti hänen traagisesta maailmankuvastaan ja saa tästä kaikupohjasta mustanpuhuvan sävyänsä (vrt. Pettersson 2016: 24–25). Stagneliuksen naturalismi runossa ”Till Förruttnelsen” on sen sijaan hetkittäinen ajatusleikki, jonka taustalla elää hänen tuotantonsa hallitseva vakaa toivo siitä, että ruumiin kuolemaa seuraa aineesta vapautuneen sielun riemullinen paluu onnelliseen alkutilaan. Niinpä myös runo ”Graven” (”Hauta”) kuvaa ruumiin maatumista mutta sen lisäksi sitä, että ”Henki (– –) / Palaa Isän luo” (”Anden (– –) / Till Fadren återgår”, 2013c: 70). Runossa ”Till Förruttnelsen” vastaavanlainen riemu on ikään kuin jäänyt vallalle, vaikka sen syy laajemmassa katsannossa – kuolemaa seuraavaa sielun siirtyminen taivaaseen – on juuri tässä häivytetty.

Tätä taustalla vallitsevaa luottavaisuutta kuvastavat Stagneliuksen runossa myös sen rauhallinen, moitteettoman tasainen rytmi ja kaikkia säkeitä koristavat säännölliset abab-loppusoinnut. Käänteisesti Kiven runon säkeistöt vastaavat muodoltaan hyvin sen korutonta kertomaa. Kivellä on yleisesti ottaen ”[en] benägenhet att för enskilda dikter utveckla nya versmått som följs exakt strof för strof men inte nödvändigtvis upprepas i någon annan dikt” (Pettersson 2012: 278); eli hän ”rakensi uutta runoa varten uuden säkeistorakenteen” ja ”kaikki säkeistöt ovat samanrakenteisia” (Laitinen 2016: 62). Tämä ilmiö näkyy myös runossa ”Ikävyys”, jonka säkeet ovat toki hallitun symmetriset (kuten juuri tämän runon kohdalla on todennut myös Haapala 2016a: 130). Niistä puuttuu kuitenkin loppusointujen laulullinen lohdullisuus, ja poljennoltaan selkeät ovat ainoastaan ensimmäiset ja viimeiset säkeet; niiden välille sijoittuvat säkeet ovat levottomat, rytmin osalta lähes proosamaisen epätasaiset.

Paradoksaalista kyllä nämä kaksi näennäisen yhteneväistä runoa heijastavat siten erityisen selvästi runoilijoiden välisiä eroja. Maanpäällisen elämän kärsimyksiä kummatkin kuvaavat koskettavasti mutta viime kädessä elämän traagiikka on Kivellä syvempi koska hänen näkemyksensä lunastuksen mahdollisuudesta on häilyvämpi ja naturalismin ankea vaihtoehto todellisempi. Syy tähän löytynee viime kädessä siitä, että

Stagneliuksen kolmijakoisessa ontologiassa sielu on jo kerran oleskellut tuonpuoleisessa autuudessa: siihen kotiin palaaminen on tavallaan luonnollinen tapahtuma, jota ihminen voi odottaa iloisen luottavaisin mielin. Sellaista varmuutta Kivellä ei sen sijaan ole: hänen ainakin osittain hahmottelemansa kristinuskon tarjooa toki autuuden mahdollisuuden vaan ei samanlaista sielun historiaa autuuden takeeksi.

Synti ja lunastus

Kaikkeuden rakenteen ja runotuotannon tunnelatauksen ohella kirjailijoita erottaa heidän suhteensa kristinuskon keskeisiin opinkappaleisiin – ensinnäkin syntiin. Sielun hairahdukseen ja putoamiseen liittyy Stagneliuksella kristinuskon käsitys Aatamin ja Eevan syntiinlankeemuksesta eli perisyynnistä. Sitä tärkeämpi hänen tuotannossaan on kuitenkin gnostilainen näkemys, että sekä arkkityyppinen Sielu (Psyche tai Anima) että yksittäinen ihmissielu ovat antaneet periksi aistimaailman ja sitä hallitsevan pahan Demiurgin houkutuksille. Näin hänellä yksilön elämää edeltävän perinteisen kristillisen perisyynnin merkitys heikkenee.

Toisaalta Stagneliuksen katsannossa tekosynti ei rajoitu maanpäälliseen elämään. Kristinuskon mukaan yksilö on suoraan vastuussa elämänsä aikana tekemästään tekosyynnistä mutta vain epäsuorasti – joskin raskaasti – Aatamin ja Eevan tekemästä perisyynnistä. Kun Stagneliuksen maailmankuvassa synnin tekijä on sen sijaan aistimaailman pauloihin antautuva ihmissielu (vrt. 2013a: 65 ja 70), Aatamin ja Eevan hairahdusta vastaa tämä sielun ja ihmisen ratkaisevan tärkeä ensimmäinen tekosynti. Näin Stagnelius on laajentanut tekosyynnin käsitteen siten, että se kattaa myös maanpäällistä syntymää edeltävän ajan. Jo silloin ihmissielu ja jokainen yksilö on omin neuvoin suistanut itsensä aineellisen maailman kurjuuteen. Runossa ”Längtan” (”Kaipaus”) tämä tapahtuma on yksinkertaisesti ”synden” (”synti”) (2013c: 85) ja proosakatkelmassaan ”Är Minnet i allmänhet” (”Jos muisti on yleensä”) Stagnelius toteaa erityisen tylysti: ”Men alla människor äro brottsliga – alla hava de vandrat över glömskans flod.” (”Mutta kaikki ihmiset ovat rikollisia, kaikki he ovat vaeltaneet unohduksen virran yli”, 2013c: 282.) Tämä näkemys on hänellä niin keskeinen, että hän omavaltaisesti sopeuttaa siihen Raamatun kertomuksen syntiinlankeemuksesta: hänen versiossaan käärme houkuttelee maan kamaralta Eevan leijumaan taivaista sinne alas, minkä jälkeen Aatami saa Kristukselta luvan seurata häntä (”Syndafallet” [Syntiinlankeemus], 2013c: 52–54).

Ihmisen perusrikkomukseen voi Stagneliuksen mukaan liittyä myös tekosyntinä maallinen rakkaus (2013c: 282). Tämä on siis sellainen, joka – toisin kuin yllä lainaamani ”Kärleken”-runon ihanteen vallitessa (2013a: 70) – isoo aistillista nautintoa eikä vain yhteyden luomista alkuperäiseen taivaalliseen minään. Keskeiseen putoamiseen verrattuna Stagnelius ei kuitenkaan runoudessaan erityisesti välitä tuomita tällaista himokkuutta, saati sitten muita perinteisiä tekosyntejä.

Tässä suhteessa Kivi muistuttaa ruotsalaiskollegaa siinä, että häntäkään ei kiinnosta kristillisen saarnaajan tapaan paheksua tekosyntejä,

kuten haureutta tai ahneutta tai juopumusta. Runossa ”Paimentyttö” vanha nainen tosin moittii Katria turhamaisuudesta, mutta tämä nuhde tuskin auktorisoituu runoelman kokonaisnäkemykseksi. Kiven maailmankuvassa ihmisen usein raskas osa on tosiasia sinänsä eikä peri- tai tekosynnin seuraamus. Nämä perinteiset kristinuskon käsitteet hän on häivyttänyt siten, että elämän kurjuus hänen runoudessaan on olemassaolon perimmäistä tragiikkaa pikemmin kuin Jumalan tai maailmanjärjestyksen ihmiselle langettama rangaistus.

Samanlainen häivyttäminen ilmenee Kivellä suhteessa kristinuskon keskeiseen vakaumukseen Kristuksen sovituskuolemasta ja sen merkityksestä yksilön pelastajana. Olen jo maininnut Stagneliuksen viittauksen Kristuksen ”sovitusvereen” (”försoningsblodet”, 2013c: 87); vielä selvemmin runoilija kaipaa Jeesuksen tuomaa anteeksiantoa runossa ”Längtan” (”Kaipaus”, 2013c: 84–85) ja ylistää ”Jeesuksen pyhää Ristiä” (”Jesu helga Kors”) runossa ”Korset” (”Risti”):

Allsmäktiga symbol av gudalivets låga!
Du som av evighet
Förintat med din kraft demonernas förmåga
Och mörkrets väldighet.
(2013a: 97.)

Kaikkivoipa jumalelämän liekin symboli!
Sinä joka iäksi
Olet voimallasi tuhonnut demonien vallan
Ja pimeyden valtavuuden.

Kiven runoudessa Kristuksen sovituskuolema on sen sijaan siirtynyt maailmankuvan raja-alueille, mahdollisesti kokonaan sen ulkopuolelle. Tämä on omalla tavallaan johdonmukaista: jos elämän kurjuus on vain tosiasia eikä ihmisille langetettu rangaistus, nämä eivät myöskään voi minkäänlaisen sovituksen kautta vapautua siitä.

Näin Kivi riisuu maailmankuvastaan paitsi gnostilaiset erikoisuudet myös sellaiset kristinuskon keskeiset opinkappaleet kuin synnin ja Kristuksen sovituskuoleman. Tässä valossa alussa siteeraamani V. A. Koskenniemi ja Lauri Viljanen ovat olleet oikeassa siinä mielessä, että hakiessaan Stagneliuksen vaikutusta Kiveen he viittasivat taiteellisiin muotoihin pikemmin kuin runoilijoiden maailmankuviin, jotka käsitteellisellä tasolla ovat aika erilaiset.

Kokemuksellinen näkökulma: Yksinäisyys ja kaukainen onni

Onko kyseisten erojen valossa näiden kahden kirjailijan vertailu oikeastaan turha ja alun alkaenkin vinoutunut harrastus? Onko perinteinen suomalainen kirjallisuushistoria aivan hakoteillä yhdistäessään jossain määrin nimet Stagnelius ja Kivi? Siltä saattaa analyysin tässä vaiheessa näyttää, mutta itse asiassa tämä johtuu siitä, että Stagneliuksen pitkälle viety järjestelmällisyys maailmankuvan rakentajana on saanut minut tarkastelemaan Kiveä samasta näkökulmasta. Tällöin kirjailijoiden maailmankuvien väliset erot tosiaankin korostuvat ja yhtäläisyydet redusoituvat länsimaisen kulttuurin ja uskonnon historian yleisiin perustekijöihin. Vaan

minkälaiseen tulokseen päädyimme, jos tarkastelun suunta ei olekaan Stagneliuksesta Kiveen vaan päinvastoin? Lähtökohtani muodostaa tässä katsannossa kaksi tekijää, jotka olen löytänyt Kiven maailmankuvasta tarkastellessani sitä mainitsemassani artikkelissani sen omista lähtökohdista ilman määrättyä vertailukohdetta.

Yhtenä tällaisena Kiven runouden määrävänä tekijänä olen korostanut ”Yksinäisyyttä” (2016: 14–17). Tässä suhteessa kirjailijoiden välinen yhteys on selvä, onhan myös Stagneliuksen tunnusomainen runominä korostetun yksinäinen¹⁰ ja taipuvainen suhtautumaan pohdiskelussaan pikemmin olemassaolon suuriin perustekijöihin kuin toisiin ihmisiin. Rakastamaansa naista hän voi toki ylistää tai puhutella, mutta – kuten olen jo todennut – lähinnä yliaistillisen maailman heijastumana tai toivona siirtymisestä siihen eikä niinkään maallisena, sosiaalisesti ja eroottisesti käsitettynä kumppanina.

Tähän yksinäisyyteen liittyy myös eräs merkillepantava seikka suhteessa kristinuskoon. Kuten olemme havainneet, Stagnelius on Kiveä huomattavasti ”kristillisempi” siinä, että hän säilyttää sekä jonkinlaisen synnin käsitteen että Kristuksen sovituskuoleman maailmankuvansa tärkeinä osatekijöinä. Kuitenkin eräässä suhteessa kummatkin kirjailijat ottavat välimatkaa kristinuskoon: kirkolla, papeilla ja kirkollisilla menoilla ei tunnu olevan mainittavaa merkitystä heidän maailmankuvassaan.¹¹ Samalla he ilmentävät tälläkin tavalla yksinäisyyden kokemusta: heidän runouudessaan subjekti on myös suhteessa kaikkeuden järjestykseen yksin, ilman sosiaalisen yhteisön suomaa katsomuksellista yhteisyyttä ja vailla kirkon tarjoamaa apua sielun pyrinössä kohti taivaan valtakuntaa.

Toinen Kiven runouden määrävä tekijä on sen dikotominen maailmankuva. Kyseessä on siis hänen jyrkän kaksijakoinen näkemyksensä siitä, että – artikkelini tekstiä lainatakseni – ”ihmistä tai koko hänen elinpiiriään määrittelee joko onni tai onnettomuus. Toisella tavalla ilmaistuna: Kiven runomaailman periaate on tässä suhteessa pikemminkin ’on-off’ kuin ’liukuva skaala’” (Pettersson 2016: 20). Toistamatta artikkelissa esittämiäni esimerkkejä kyseisestä ilmiöstä ”Kaukainen onni” annan vastaavanlaisen esimerkin Stagneliuksen tuotannosta:

Fåfång strävan! evigt målet viker,
Varje dag din spända väntan sviker,
Gäckar med en diktad himlarand.

(– –)

Evigt, evigt vinkar Idealet,
Aldrig, aldrig räcker det sin hand.
("Kärleken", 2013a: 66.)

Turha pyrintö! ikuisesti päämäärä karkaa,
Pettää joka päivä pingotetun odotuksesi,

¹⁰ Yksinäisyyttään runominä voi jopa painottaa, esimerkiksi kahdessa jo lainaamassani runossa: "Ensam, ensam vill jag banan skrida, / Ensam vigen darrande förbida" ("Yksin, yksin haluan kulkea tietä, / Yksin vapisten odottaa salamaa" ("Kärleken", 2013a: 70); "Allena är jag. Ångrens mulna Genius / (– –) / Mig ensam sällskap gör" ("Yksin olen. Yksinomaan katumuksen synkkä henki / (– –) / Pitää minulle seuraa") ("Elegi", 2013c: 29).

¹¹ "Kirkko" mainitaan Stagneliuksen runossa "Kyrkans Döttrar" ("Kirkon Tyttäret", 2013c: 83–84), jossa se kuitenkin ei viittaa maalliseen instituutioon vaan taivaisiin sijoittuvaan periaatteeseen. Näin on myös runossa "Samtal" ("Keskustelua"): "Mig lockar azuren, / Den högre Naturen, [där] Kristus och Kyrkan / Betrakta varann." ("Minua houkuttelee asuuri, / korkeampi Luonto, [jossa] Kristus ja Kirkko / katselevat toisiaan.") (2013a: 121.)

Harhauttaa tekaistulla taivaanrannalla.
 (—)
 läti, iäti Ihanne kutsuu,
 Koskaan, koskaan ei se kättään ojenna.

Tässä suhteessa Kiven ja Stagneliuksen maailmankuvat muistuttavat siis läheisesti toisiaan: tuolla kaukana on onni – täällä onnettomuus; näin olen maan päällä onnea voi hamuta vaan ei pysyvästi hallita. Aivan oikein Roland Lysell on löytänyt kyseisestä runosta ”ett principiellt otill-fredsställt begär” (1993: 160).

Tämän tilanteen alun ja juuren kirjailijat tosin näkevät eri tavalla. Stagnelius ikäänkuin rationalisoi sen tarjoamalla sille monimutkaisen gnostilais-kristillisen taustaselityksen; Kivellä taas se edustaa olemassaolon selittämätöntä ydinolemusta. Vahvana elämän peruskokemuksena se on kuitenkin merkittävä kirjailijoita yhdistävä tekijä, jota valottakoon vielä toinen esimerkki. Kivi kirjoittaa runossa ”Tornin kello”:

Mihin vertaan ihmis-onnen?
 Mikä ompi ilo tääl?
 Päivän paiste pilven reijäst
 Kankahalla autiol.
 (1977: 22.)

Vastaavasti Stagneliuksen ”Endymion” päättyy näin:

Tystna, suckande vind i trädens kronor!
 Rosenkransade Brud på saffransbädden
 Unna herden att ostörd
 Drömma sin himmelska dröm.

När han vaknar en gång, vad rylig tomhet
 Skall hans lågande själ ej kring sig finna!
 Blott i drömmar Olympen
 Stiger till dödliga ned.
 (2013c: 125.)

Hiljenny, puiden latvoissa huokaava tuuli!
 Ruusuilla seppelöity Impi sahraminsängyllä,
 Anna paimenen rauhassa
 Uneksia taivaallista untaan.

Kun hän kerran herää, mink’ kauhean tyhjyyden
 Löytää ympäriltään hänen leimuava sielunsa!
 Unissa vain Olympos astuu
 Alas kuolevaisten luokse.

Näin kummankin kirjailijan lähtökohta on kurjuuden maailmassa elävä yksinäinen ihminen. Kukin kuvaa sitten omalla tavallaan, miten ankaran rajoittuneesti tämä saattaa aistia onnen: ”Päivän paiste pilven reijäst” – ”Unissa vain”.

Kiven traaginen romantiikka ja kirjailijoiden elämäntilanne

Yhteenvetona todettakoon, että maailmankuviensa rakenteen puolesta tarkastelemani runoilijat eivät ole toistensa jyrkkiä vastakohtia. Tällaisessa käsitteellisessä katsannossa he sijoittuvat kuitenkin aika kauaksi toisistaan liukuvalla skaalalla, joka ulottuu Stagneliuksen täysipainoisesta

gnostilaisuudesta ja kristinuskosta Kiven niistä kaventamiin ja häivyttämiin muotoihin. Nämä eroavaisuudet eivät viime kädessä ole kovin yllättäviä. Yksilöllisistä sävytyksistään huolimatta ne kuvastavat laajemmassa katsannossa sitä yksinkertaista tosiasiaa, että runoilijoita erottaa neljä vuosikymmentä. Stagnelius ilmentää 1800-luvun alussa täysiveristä romantiikkaa, Kivi vuosisadan puolessavälissä orastavaa realismia, sekä tyylihistoriallisessa mielessä että maailmankuvan osalta. Tämä ilmenee jo sinänsä hänen runoutensa monesta naturalistisesta elementistä ja vielä selvemmin Stagnelius-vertailun yhtenä tuloksena eli siitä, miten verraten kauaksi Kivi sijoittuu hänen tapaisestaan todellisesta romantikosta.

Kiven asemaan realistina liittyy myös toinen aspekti. Romantiikan runous on voimakkaasti sukupuolittunut siten, että sen puhuja on mieshenkilö ja että naisia kuvataan osana hänen eksistentiaalista kenttäänsä. Tämä johti siihen, että yhdestäkään naisesta ei voinut tulla Wordsworthin, Keatsin, Shelley'n, Schillerin tai Hölderlinin tapaista merkittävää runoilijaa. Naiskirjailija joutui valitsemaan toisenlaisen näkökulman, kuten romantikot Ann Radcliffe goottilaisissa romaaneissaan ja Mary Wollstonecraft Shelley *Frankenstein*-romaanissaan tai jo samana aikana realistina esiintynyt Jane Austen. Realismi avasi siis naisille täysromantiikan runouden sulkeman subjektiposition, mikä näkyy myös käsillä olevassa vertailussa. Stagneliuksen Amanda on todellakin vain miehen näkökulmasta tarkasteltu tapa suhtautua eksistenssin peruskysymyksiin; sen sijaan Kivellä nainen esiintyy maailmankuvaa ilmentävän subjektin roolissa huomattavan usein sellaisissa runoissa kuin ”Tornin kello”, ”Alma”, ”Eksynyt impi”, ”Immen unelma”, ”Paimentyttö”, ”Atalantta” ja – pikkupojan ohella – runossa ”Äiti ja lapsi”. Tämä on Kiven romantiikasta poispäin siirtyvän realismin eräs ilmentymä, johon tulevan tutkimuksen kannattaa tarttua.

Jos runoilijamme siis poikkeavat toisistaan käsitteellistämisen ja sukupuolittamisen osalta, he ovat sen sijaan kokemuksellisesti varsin lähellä toisiaan kahdessa suhteessa. Kummankin elämän hahmotus on ensisijaisesti yksinäisen, korostetusti sosiaalisten suhteiden ja kirkollisen yhteisön ulkopuolelle sijoittuvan runon päähenkilön kokemus; kumpikin kuvaa onnea ja onnettomuutta jyrkkänä kahtiajakona pikemmin kuin skaalana, jota pitkin ihminen liikkuu edestakaisin elämäntilanteesta johtuen.

Tämänlaatuiselle elämäkokemukselle Stagneliuksen tapauksessa löytyy maailmankatsomuksellisia syitä gnostilaisuudesta. Kuten olen todennut, gnostilainen maailman hahmotus on taipuvainen juuri dikotomiseen onni/onnettomuus-ajatteluun, mutta sen lisäksi myös sosiaalisten suhteiden väheksymiseen sillä perusteella, että niillä ei ole merkitystä eksistentiaalisen putoamisen ja paluun kannalta. Kun Kivellä taas tällainen maailmankatsomuksellinen selitys puuttuu, asian voi nähdä niin, että hän yhdistää kaksi paradigmaa. Hän on sen verran realistisen maailmankuvan edustaja, että hän hylkää yltiöromanttisen gnostilaisen maailmankuvan ja kaventaa kristinuskon oppisisältöä. Toisaalta hän on kuitenkin sen verran myös romanttis-kristillisen maailmankuvan kasvatti, että hän emotionaalisella tasolla säilyttää sen vastakohtaisen struktuurin – kahtiajaon murheen alhoon ja taivaan valoon – vaikka hylkääkin suuren osan sen käsitteistöstä ja suhtautuu epäröiden ihmisen mahdollisuuteen päästä taivaan valtakuntaan.

Kahtiajaon voi panna kokonaan kristinuskon tiliin, se kun myös Kiven riisumassa muodossa tarjoaa riittävästi taivaallisen onnen ja maallisen onnettomuuden välisiä kontrasteja. Tämän analyysin mukaan gnostilaisuus ei merkinnyt Kivelle juuri mitään. Vaihtoehtoisesti voisi olettaa, että Kivi sai gnostilaisuudesta yleiskulttuurisia vaikutteita mutta käsitteli niitä samalla tavalla kuin hän käsitteli kristinuskoa. Sitähän hän kavensi poistamalla sellaisia tekijöitä kuin synnin ja Kristuksen lunastuskuoleman sekä heikentämällä taivaaseen siirtymisen merkitystä. Vastaavasti voisi ajatella, että hylkäämättä gnostilaisuutta kokonaan Kivi riisui sen näkyvän ajatussisällön: taivaan eli Pleroman monimutkaisen rakenteen, aistimaailman syntymisen pahan Demiurgin toimesta, sielun alkuperäisen olotilan ja siitä putoamisen sekä varmuuden siitä, että sielu kuoleman kautta palaa Pleromaan. Gnostilaisuudesta olisi näin jäänyt jäljelle ainoastaan taivaan onnen ja maanpäällisen onnettomuuden vastakkainasettelu, mutta tämä ankara kahtiajako Kivellä selittyisi juuri sillä, että se pohjautuu gnostilaiseen dikotomiaan, joka tässä suhteessa on vielä jyrkempi kuin kristinuskon vastaava ajatusmalli. Näin Kivi näyttäytyy traagisena gnostikkona yhtä lailla kuin traagisena kristittyinä: sellaisena, joka keskittyy kyseisten ajatusrakennelmien tummanpuhuvaan maanpäällisen elämän väheksyntään ja hylkää tai siirtää sivuun niiden valoisan taivaallisen vaihtoehdon.

Mikäli haluamme kokonaiskatsannossa liittää Kiven runouden romantiikkaan, se onnistuu vain vastaavanlaisella varauksella. Näkemykseni mukaan kirjailijan tuotanto ei yleisesti ottaen edusta tätä virtausta vain sen takia, että se haaveillen tai psykologisoiden viittaa sen maailmankuvaan ajatusrakennelmana. Romanttiseksi tuotantoa voi sanoa ainoastaan silloin, kun se virtaukselle ominaisella tavalla valtaosaltaan auktorisoi transsendenssiulottuvuuden ontologisesti eli esittää sen totuudellisena maailman kuvauksena. Kivellä tämä kuitenkin rajoittuu muutamaankin tapaukseen. Ennen kaikkea ”Alma”-runon viimeinen säkeistö tuntuu lupaavan päähenkilölle kuoleman jälkeisen elämän (Kivi 1977: 47) ja ”Äiti ja lapsi”-runosta on kohtuullista todeta, että päähenkilöiden kohtalo ”romantisoidaan” siten, että he ”jatkovat elämäänsä jopa kuolemansa jälkeen” (Oja 2016: 253).¹² Useissa muissa tapauksissa – kuten yllä jo totesin runoista ”Kesä-yö” ja ”Immen unelma” – transsendenssiajatus jää sen sijaan selkeästi vaille ontologista auktorisointia, eli se esiintyy haaveena, kaipuuna tai kangastuksena, kuten Pirjo Lyytikäinen on osoittanut (2007). Tarkka analyysi paljastaa esimerkiksi, että ajatus hurskaiden henkien näkymisestä tähtinä tuo ”Kanervakankaalla”-runoon nimenomaan ”uskomuksellisen ulottuvuuden” jättäen auki sen todenperäisyyden (Turunen 2016: 180–181, sit. 180) ja että runossa ”Joulu-ilta” esiintyy pikemminkin ”pyhän kokemus” (Haapala 2016b: 218) kuin jumallapsen syntymän toteaminen tosiasiana.¹³

¹² Jälkimmäiseen tuo kuitenkin tiettyä ontologista häilyvyyttä transsendenssia ilmaisevan keskeisen väitteen sitaattialkuperä, ”Runotarpa kertoa nyt tietää:” (Kivi 1977: 86) – eli onko sittenkin kyseessä vain kaunis taiteellinen sepitelmä?

¹³ Ambivalentteina eli ontologisesti auktorisoitumattomina näyttäytyvät vastaavasti myös Onnela runossa ”Keinu” (Grünthal 2016: 198–199), subliimi runossa ”Ruusuosolmu” (Karhu 2016) ja epifania runossa ”Niittu” (Seutu 2016).

Näin ollen mainitsemani kriteerin mukaan yksinkertaisinta olisi sanoa, että Kiven runous edustaa vain marginaalisesti romantiikkaa ja ensisijaisesti realismia ja siihen liittyvää naturalistista maailmankuvaa. Kuitenkin haaveelliset viittaukset romantiikan maailmankuvaan ovat hänellä niin painavat, että sävyherkempi ja viime kädessä oikeampi näkemys on monimutkaisempi.

Romantikko Stagneliuksella ihmisen maanpäällinen tilanne on rankka mutta toivo paratiisista vankka; näin hänen maailmankuvansa on viime kädessä valoisa. Kiven kokonaisnäkemyksessä transsendenssi sen sijaan redusoituu, kuten olemme nähneet, haaveeksi tai täyttymättömäksi toiveeksi. Tämä voi hänen runoudessaan tuottaa tomeran asiallisen maanpäällisen realismin (kuten esimerkiksi ”Kontiolan kaskessa”). Useammin se kuitenkin johtaa menetyksen, katkeruuden ja tyhjyyden tunteisiin. Näin merkittävä osa Kiven runoudesta muodostaa menneisyyden uskonvarman romantiikan ja tulevaisuuden itseriittoisen realismin välille sijoittuvan tuskallisen yhdistelmän: transsendenssi, Jumala ja kuoleman jälkeinen elämä käsitetään edelleen ihmisonnen edellytyksiksi mutta niiden olemassaoloon ei enää uskota. Tätä voi sanoa traagiseksi tai mustaksi romantiikaksi. Maailmankuvana ja tyyliä se on ominainen paitsi Kivelle myös 1900-luvun ns. ”perinteiselle” suomenkieliselle runoudelle, esimerkiksi Uno Kailaan ja Saima Harmajan tuotannossa sekä V. A. Koskenniemen elegiasarjassa (ks. tästä lähemmin Pettersson 2012: 229–234).

Laajemmassa katsannossa Kivi muistuttaa 1900-luvun ankaran näkemyksen katolilaisia kirjailijoita – sellaisia kuin François Mauriac, Georges Bernanos ja Birgitta Trotzig. Heidänkin teoksissaan Jumala ja taivas ovat kuviteltavissa vaan eivät juurikaan havaittavissa. Kohtaamiemme henkilöiden kokemusmaailma on *Käärmesolmu* (Mauriacin romaanissa *Le Nœud des vipères*) tai rypee kaikkialle ulottuvassa liejussa (Birgitta Trotzigin romaanissa *Dykungens dotter [Liejukuninkaan tytär]*). Kiven runoudessa vastaavasti kylmyyteen menehtyvät ”Äiti ja lapsi”; metsästäjä riistää henkensä onnetoman rakkauden tähden (”Ensimmäinen lempi”); tietien tahtoen pois kuolevat ”Härkä-Tuomo”, ”Alma” ja ”Eksynyt impi”; ”Atalantta” kiertää yksin maata vuosikymmenen verran; runossa ”Tornin kello” päähenkilö kaipaa kuolemaa ja ”Sydämeni laulussa” äiti toivoo sitä lapselleen. Ei tääll’ ole kenkään lysti olla.

Lopulta voi kysyä: jos runoilijamme liittyvät kokemuksellisesa katsannossa läheisesti toisiinsa, niin mistä tämä johtuu? Onko Kivi saanut yksinäisyyden ja kaukaisen onnen motiiveihinsa vaikutteita juuri Stagneliukselta? Mahdollisesti – mutta ottaen huomioon Kiven varsin yleislaatuiseksi riisutun maailmankuvan hänen taustatekijänsä on yhtä hyvin saattanut olla romantiikka yleiskulttuurisena perinteenä, jota ei tarvitse erityisesti sitoa yhteenkään yksittäiseen edustajaan. Vaikutussuhdetta tärkeämpi yhteinen tekijä lienee ollut kirjailijoiden elämäntilanne: osittain ulkoisista olosuhteista mutta vielä enemmän omasta persoonallisuudesta johtuva erakoituminen. On helppo nähdä, miten kummassakin tapauksessa siitä voi hyvinkin kummuta heidän runotuotantonsa yhteinen perusvire.

Yksiselitteisen tunnustuksellisenä kirjailijoiden runoutta ei kuitenkaan voi pitää, heidän tuotannostaan kun löytyy muissa lajeissa vallan erilaisia painotuksia. Taivaisiin tähyilevä Stagnelius näyttyy runoudessaan

toiveikkaampana kuin maanläheisempi Kivi mutta tragedioissa *Martyrerna* (Marttyyrit) ja *Bacchanterna* (Bakkhantit) hänenkin maailmankuvaansa hallitsee maanpäällinen kärsimys. Runoudessaan mustanpuhuvampi Kivi viljelee tragedioissaan vastaavanlaista näkemystä (vrt. Pettersson 2016: 24) mutta löytää romaanissaan siitä poikkeavan rehevän elämäntarmon. Toisaalta lajin niin vaatiessa Stagneliuksen pystyy – *Nummisuutarien* Kiven tapaan – siirtymään jopa komedian puolelle, näytelmässään *Thorsten Fiskare* (Thorsten Kalastaja). Kaikenko siis määrää laji, johon kirjailijat kameleonttimaisesti sopeutuvat? Eivätkö he tunne ja tilitä sitä, mitä he runoudessaan esittävät?

Tästä meillä ei voi olla varmaa tietoa, vaikka me mielellämme haemme kirjallisuudesta tunteiden ja näkemysten aitoutta (vrt. Trilling 1974). Ja toki runon ja sen aatteet voi nähdä ensisijaisesti perinteisten motiivien ja toposten toteutuksena siihen tapaan, kuin Jyrki Nummi (2005) on analysoinut Kiven runoa ”lkävyys”. Toisaalta runous ei sinänsä ohjaa maailmankuvaa ”tragedian” tai ”komedian” tapaan vaan avaa mahdollisuuden hahmottaa lähes mitä vain eteerisestä raadolliseen, kristinuskosta nihilismiin, elämänuskosta itsemurhatunnelmiin. Tätä taustaa vasten puhtaasti lajimääritteinen näkemys kirjailijoidemme koko runotuotannon painopisteistä ei tunnu vakuuttavalta. Pikemmin jonkinlainen persoonallinen tarve¹⁴ sai ilmeisestikin Stagneliuksen ja Kiven hellimään tiettyjä kirjallisen perinteen tarjoamia katsomuksellisia vaihtoehtoja. Näin he päätyivät aina uudestaan tutkailemaan maallisen ja tuonpuoleisen tuskaisaa suhdetta, aina uudestaan kuvailemaan yksinäisyyden ja karkaavan onnen karua maailmaa.

LÄHTEET

Kaunokirjallisuus

- Kivi, Aleksis 1977: *Kootut runot*. Lauri Viljanen (toim.). Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY.
- Stagnelius, Erik Johan 2013a: *Samlade skrifter I. Tryckta skrifter*, Paula Henrikson (red.). Stockholm: Svenska Akademien / Atlantis.
- Stagnelius, Erik Johan 2013b: *Samlade skrifter IV. Otryckta skrifter: Lyrisk I*, Paula Henrikson (red.). Stockholm: Svenska Akademien / Atlantis.
- Stagnelius, Erik Johan 2013c: *Samlade skrifter V. Otryckta skrifter: Lyrisk II, Prosa, Brev*, Paula Henrikson (red.). Stockholm: Svenska Akademien / Atlantis.

Muut lähteet

- Andrae, Daniel 1955: *Erik Johan Stagnelius*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Bergsten, Staffan 1965: *En Stagnelius-bibliografi*, kritiskt sammanställt av Staffan Bergsten. Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet 35. Uppsala.
- Bergsten, Staffan 1966: *Erotikern Stagnelius*. Studia litterarum upsaliensia 4. Stockholm: Svenska Bokförlaget / Bonniers.
- Böök, Fredrik 1919: *Erik Johan Stagnelius*. Stockholm: Bonniers.

¹⁴Vrt. Tarkiainen 1950: 284 sekä Böök 1919: 248 ja Lysell 1993: 155.

- Böök, Fredrik 1942: *Stagnelius än en gång*. Stockholm: Bonniers.
- Engdahl, Horace 1996: *Stagnelius Kärleken*. Nora: Nya Doxa.
- Grünthal, Satu 2016: ”Maan ja taivaan välissä. ’Keinu’-runon poetiikkaa”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrialaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 190–200. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261338>. [15.7.2020]
- Haapala, Vesa 2016a: ”Yli luvallisen licentia poetican rajain. Huomioita Aleksis Kiven *Kanervalasta* kokoelmana”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrialaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 112–141. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261334>. [15.7.2020]
- Haapala, Vesa 2016b: ”Pyhän hetket: ’Joulu-ilta’”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrialaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 201–219. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261339>. [15.7.2020]
- Hägg, Göran 2007: *IVärldsfurstens harem. Erik Johan Stagnelius och hans tid*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.
- Karhu, Hanna 2016: ”Rakastunut myrskyävän meren äärellä. ’Ruususolmu’ ja subliimin kokemus”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrialaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 280–290. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261345>. [15.7.2020]
- Koskenniemi, V.A. 1934: *Aleksis Kivi*. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Laitinen, Heikki 2016: ”Aleksis Kiven säkeistömetriikka verrattuna Oksaseen ja Suonioon”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrialaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 61–91. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261332>. [15.7.2020]
- Lotman, Mihhail 2016: ”Aleksis Kiven runouden konteksteista verrattuna varhaiseen virolaiseen runouteen”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrialaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 47–60. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2016121431393> [15.7.2020]
- Lysell, Roland 1993: *Erik Johan Stagnelius – det absoluta begäret och själens historia*. Stockholm / Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.

- Lyytikäinen, Pirjo 2007: ”Kangastus toivomme maasta. Aleksis Kivi romanttisen kaipuun tulkkina”. Teoksessa Riikka Rossi ja Katja Seutu (toim.), *Nostalgia. Kirjoituksia kaipuusta, ikävästä ja muistista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1137. Helsinki: SKS, s. 83–113.
- Nilsson, Albert 1916: *Svensk romantik. Den platoniska strömningen*. Lund: Gleerups.
- Nummi, Jyrki 2005: ”Kuolla, nukkua vai uneksia? Aleksis Kiven ’Ikävyys’ ja runoilijan metamorfoosit”. Teoksessa Pirjo Lyytikäinen, Jyrki Nummi, Päivi Koivisto (toim.), *Lajit yli rajojen. Suomalaisen kirjallisuuden lajeja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 66–103.
- Nykysuomen 1965: *Nykysuomen sanakirja I–III*, toim. Matti Sadeniemi. Porvoo: WSOY.
- Oja, Outi 2016: ”Äiti ja lapsi’. Tragedia nälänhädän aikaan”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 245–255. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261342>. [15.7.2020]
- Pettersson, Torsten 2001: *Gåtans namn. Tankens och känslans mönster hos nio finlandssvenska modernister*. Stockholm: Bokförlaget Atlantis / Helsingfors: Svenska litteratursällskapet i Finland.
- [Pettersson, Torsten] 2012: *Skapa den sol som inte finns. Hundra år av finsk lyrik i tolkning av Torsten Pettersson*. Helsingfors: Schildts & Söderströms / Skellefteå: Artos & Norma.
- Pettersson, Torsten 2016: ”Onni ja yksinäisyys. Aleksis Kiven traaginen runomaailma”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 10–27. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261329>. [15.7.2020]
- Poulet, Georges 1952: *Études sur le temps humain I*. [Paris:] Éditions du Rocher.
- Richard, Jean-Pierre 1961: *L’Univers imaginaire de Mallarmé*. Paris: Seuil.
- Riikonen, H. K. 2016: ”Antiikin perintö Aleksis Kiven runoudessa”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 28–46. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261330>. [15.7.2020]
- Seutu, Katja 2016: ”Maa, taivas, miks niin autuaasti hymyit?. ’Niittu’ ilmestyksen paikkana”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja 1. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 301–310. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261347>. [15.7.2020]

- Tarkiainen, V. 1950: *Aleksis Kivi. Elämä ja teokset*. 5. painos. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Trilling, Lionel 1974: *Sincerity and Authenticity*. London: Oxford University Press.
- Turunen, Mikko 2016: ”Kanervakankaalta myyttiseen luontoon”. Teoksessa Päivi Koivisto (toim.), *Kanervakankaalla. Näkökulmia Aleksis Kiven runouteen*, Joutsen/Svanen. Erikoisjulkaisuja I. Helsinki: Suomalainen klassikkokirjasto, Helsingin yliopiston suomen kielen, suomalais-ugrilaisen ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos, s. 178–189. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201701261337>. [15.7.2020]
- Widengren, Geo 1944: ”Gnostikern Stagnelius”. *Samlaren*, Ny följd 25, 115–178.
- Viljanen, Lauri 1953: *Aleksis Kiven runomaailma*. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Viljanen, Lauri 1964: ”Aleksis Kivi”. Teoksessa Lauri Viljanen (toim.), *Suomen kirjallisuus III. Turun romantikoista Aleksis Kiveen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura / Otava, s. 462–580.

Kirjoittaja

Torsten Pettersson on kirjailija ja Uppsalan yliopiston kirjallisuuden professori vuodesta 1993. Lisätietoja: <https://katalog.uu.se/empinfo/?id=N94-1043> ja <http://www.torstenpettersson.com/>