

Kari Mäkinen

**Unelma
jälkikristillisestä
kulttuurista
ja uskonnosta**

**Tulenkantajien oppositio
kansankirkollista
arvomaailmaa vastaan
1924 - 1930**

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLISEN SEURAN
TOIMITUKSIA 145

FINSKA KYRKOISTORISKA SAMFUNDETS
HANDLINGAR 145

Kari Mäkinen

UNELMA JÄLKIKRISTILLISESTÄ KULTTUURISTA JA USKONNOSTA

TULENKANTAJIEN OPPOSITIO
KANSANKIRKOLLISTA ARVOMAILMAA
VASTAAN 1924-1930

SUMMARY

Dream of a post-Christian culture and religion.
The opposition of the Fire-bearers to the national church ideology
1924-1930

HELSINKI 1989
SUOMEN KIRKKOHISTORIALLINEN SEURA

Kansi: Tiina Pöyhönen/ Tieteellisten seuran valtuuskunta
ISBN 951-9021-73-6
Pieksämäki 1989

ABSTRACT

Dream of a post-Christian culture and religion. The opposition of the Fire-bearers to the national church ideology, 1924–1930

The aim of the study is to examine the world view and the philosophy of life of a Finnish literary generation called the Fire-bearers (*tulenkantajat*) and the opposition which arose from their stand against established church values in Finland during the 1920's. The study has been carried out by analyzing the production and activities of six central representatives of the generation. The results have been set in the context of the wider secularization history.

The background of the emergence of the Fire-bearers was the end of World War I and the intellectual changes which culminated in it. The belief in man and reason and generally in a controlled order of things as well as in established cultural conventions was questioned, and the experience of relativity was strengthened.

The Fire-bearers was based on what remained after the war, on life itself; their philosophy of life was vitalist mysticism. Mysticism meant searching for direct contact with divinity, which was non-theistic. Art and eroticism were vital areas in which the sanctity of life was apparent; the moral application of vitalism was the universal ethic of human brotherhood.

The general world view and the philosophy of life of the Fire-bearers took shape during the years 1924–1927, but the opposition against the values represented by the church remained latent. At the end of the decade, when the Fire-bearers played a greater part in cultural life, the tension became greater. At the same time national ideals, which influenced the national church ideology, too, became tighter in the Lapua movement, and tolerance was decreasing towards religious and moral values which were different from the established ones. The Fire-bearers set themselves against the church authorities who were aiming to dominate the values of the people. This opposition was seen in religious, moral and cultural areas.

At the same time, the cultural optimism of the Fire-bearers was growing. They believed in a new culture which would, in the spirit of their world view, replace the culture which had lost its credibility in World War I. The new culture was purposely non-Christian; Christianity and the church that had represented it belonged to an old world – one which was stereotyped, authoritarian and bound up in power structures. The religion of the new culture meant experiencing

the holiness inherent in life, free from traditional forms and roles; instead of the church, it was interpreted by literature; morality was the realisation of life's own demands instead of accepted norms. With this new base, The Fire-bearers desired to replace the old values, upon which the representatives of the church believed the national culture could be based.

At the beginning of the 1930's the optimism of the Fire-bearers crumbled, but the world view held by the generation was not greatly shaken. Its roots were deep in the changes belonging to the secularization process which had moulded people's thinking and the cultural role of the church. The emergence of the Fire-bearers reflected an increasingly immanent consciousness, an increased sense of relativity and an experience of autonomy in relation to cultural and intellectual authorities.

Saatteeksi

Tätä tutkimusta tehdessäni olen monessa mielessä kulkenut kahden maan välillä: tieteen ja taiteen, kirkkohistorian ja kirjallisuuden historian, Porin ja Helsingin. Se on ollut antoisaa mutta vaivalloista, ja monesti olen tuntenut oloni kotoiseksi vain matkalla toisesta toiseen sekä Porissa, työhuoneen rauhassa.

Kulkua on suuresti helpottanut se kiinnostus, jota akateemiset opettajani Helsingin yliopiston kirkkohistorian laitoksella ovat osoittaneet työskentelyäni kohtaan kirkkohistoriantutkimuksessa varsin poikkeuksellisten kysymysten parissa. Suurelta osin saamani kannustuksen ansiota on, että laudaturseminaarista alkanut matka on vienyt näin pitkälle, pitemmälle kuin osasin edes kuvitella.

Erytisen kiitollinen olen professoreille *Pentti Laasonen* ja *Eino Murtorinne*, jotka pro gradu -vaiheesta lähtien aina väitöskirjan esitarkastukseen saakka ovat seuranneet ja kritiikillään auttaneet työn etenemistä. Kiitoksen ansaitsevat myös kirkkohistorian professorien virkoja eri vaiheissa hoitaneet *Pekka Raittila*, *Markku Heikkilä* ja *Hannu Mustakallio*, joista viimeksi mainittu myös lisensiaattityön tarkastajana antoi arvokasta ja tarkkaa palautetta.

Matkan varrella olen saanut keskustella tutkimuksen yksityiskohdista ja yleispiirteistä useiden muiden kirkkohistorian ja kirjallisuudentutkimuksen tuntijoiden kanssa. Heille kaikille olen kiitollinen saamistani virikkeistä. Tässä on mahdollista mainita vain dosentti *Irma Sulkunen* ja dosentti *Päivi Huuhtanen*, jotka tutustuivat käsikirjoituksen varhaiseen versioon ja tekivät siitä hyödyllisiä huomioita, sekä professori *Kerttu Saarenheimo*.

Viime vaiheessa työtä ovat auttaneet eteenpäin *Seija Koivumäki*, joka huolehti englanninkielisen lyhennelmän kieliasusta, *Andrew Chesterman*, joka käänsi lopussa olevan tiivistelmän, ja *Tiina Pöyhönen*, joka avusti painatuksen järjestyksessä ja ulkoasuun liittyvissä seikoissa.

Ilman saamaani taloudellista tukea kannustus, kritiikki ja moninainen apu olisivat hävinneet tyhjään. Emil Aaltosen säätiön apurahojen turvin saatoin paneutua tutkimustyöhön kolmeksi vuodeksi. Apurahoja antoivat myös Kirkon Tutkimuskeskus, Tieteen ja taiteen kristillinen tukisäätiö ja Helsingin yliopisto. Suomen Kirkkohistorialliselle Seuralle olen kiitollinen siitä, että se otti väitöskirjani julkaisusarjaansa.

Monilla matkoilla Porista Helsinkiin olen saanut nauttia helsinkiläisten ystäväni vieraanvaraisuutta, joka tutkijan yksinäisellä taipaleella on merkinnyt enemmän kuin yösijaa. Varsinkin ajattelen lämmöllä *Syrjälahden* perhettä, jonka sohvaa olen kuluttanut tämän tästä. Heidän kanssaan vietetyt illat ovat olleet keitaita puurtamisen lomassa, toistuvaa iloa siitä, ettei susi meitä pienenä syönyt.

Muutkin ystävät ja lähisuku ovat monin tavoin eläneet mukana vaivassa ja ilossa. Valitettavasti mummini ei enää ole näkemässä, miten tarkkaan toteutui hänen pelkonsa, että paljosta lukemisesta pää sekoaa.

Jos pelko ei ole toteutunut, kuuluu kiitos siitä rakkailla naisilleni *Eijalle*, *Katariinalle*, *Martalle*, *Kaisalle* ja *Inarille*, jotka ovat nähneet, mitä paperin ja kirjaimien takana on tapahtunut ihmiselle. He ovat jatkuvasti muistuttaneet, että kirjat ovat tärkeitä, mutta elämä, se on sentään jotain aivan muuta.

Porin Hyvelässä 1.3.1989

Kari Mäkinen

SISÄLLYS

I	JOHDANTO	11
	A. TUTKIMUSTEHTÄVÄ	11
	B. TULENKANTAJAT	17
	C. METODI JA LÄHTEET	23
II	SUKUPOLVEN HENKINEN PONNISTUSPOHJA	26
	A. MAAILMANKUVAN MUUTOS	26
	1. Murenevat perustukset	26
	2. Uuden pohjan etsintää.	30
	B. PERINTÖ KOTIMAAN KIRJALLISELTA SIVISTY- NEISTÖLTÄ	35
	1. Autonomian linja	35
	2. Uusi sukupolvi suomenruotsalaisessa kirjallisuudessa. . .	47
	C. KANSANKIRKOLLINEN ARVOMAILMA ITSENÄISTY- NEESSÄ SUOMESSA	51
III	YHDENSUUNTAISEN MAAILMANKUVAN MUOTOUTUMI- NEN (1924-1927)	72
	A. KRISTILLISEN PERINNÖN VAIKUTUS	72
	B. VALMIIDEN RATKAISUJEN ULKOPUOLELLA	111
	1. Maailmansodan jälkeinen sukupolvi	111
	2. Katse ohi kulttuurin ja yhteiskunnan rakennustyön.	125
	C. VITALISTINEN MYSTIIKKA	141
	1. Suunnannäyttäjiä	141
	2. Ei-teistinen jumalakuva.	145
	3. Mystinen kokemus elämän täyttymyksenä.	165
	4. Ihmisveljeyden etiikka	178
	5. Taiteilijan katsomuksellinen erityisrooli	190
	D. PINNANALAINEN OPPOSITIO	195

IV IRTISANOUTUMISESTA VASTARINTAAN (1928-1930)	206
A. TERÄVÖITYVÄT ASETELMAT	206
1. Tulenkantajat kohti yleistä kulttuurikeskustelua	206
2. Kirkossa lisääntyvä huomio kulttuurielämään	210
B. UUDEN MAAILMAN USKONTO ILMAN KIRKKOA	216
1. Vanha ja uusi maailma	216
2. Uskon tarve relativismin keskellä	219
3. Uskonto vapaaksi opin, instituution ja muotojen kah-	
leista	225
4. Taiteessa vastaus uskon etsintään	241
5. Vitalismi kristillisestä perinteestä lainatussa puvussa	247
C. UUSPAKANALLINEN IHMISIHANNE KRISTILLISEN	
TILALLE	263
1. Irti individualismista	263
2. Ruumiin vapauttaminen	266
D. MORAALI IRTI NORMIJÄRJESTELMISTÄ	275
1. Uuden sukupuolimoraalin suuntaviivoja	275
2. Universaali etiikka	290
E. KULTTUURINEN OPPOSITIO	300
1. Asema kulttuurikeskustelun jännityksissä	300
2. Kirkko väistyvän kulttuurin tukipylväs	308
3. Optimismin taittuminen	317
V YHTEENVETO: SEKULARISAATION TULKIT	326
LYHENTEET	336
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	337
HENKILÖHAKEMISTO	368
SUMMARY	372

I Johdanto

A. Tutkimustehtävä

Suomen kulttuurihistoriassa 1920-luku näyttää ikään kuin suvantovaiheelta tai hengähdystauolta, jos sitä tarkastellaan kirkolle tai kristinuskolle kriittisten ja niistä loitontavien henkisten virtausten kannalta. Kirkon yhteiskunnalliseen, kulttuuriseen ja maailmankatsomukselliseen rooliin kohdistuneiden muutospaineiden rajuin vaihe oli jäänyt taakse. Se oli osunut vuosikymmeniin vuosisadan vaihteen molemmin puolin. Uudelleen kriittiset äänenpainot nousivat selkeästi, joskaan eivät samalla voimalla, kuuluviin vasta 1930-luvun aatteellisesti kireässä ilmapiirissä. Kaksikymmenluvun ilme oli tässä suhteessa pidätyvä ja julkisuuden pinta tyyni, tai lähes tyyni.

Maaailmansodan, valtiollisen itsenäistymisen ja kansalaissodan syvälle käyneissä murroksissa niin sivistyneistön kuin työväenliikkeenkin harjoittama kirkko- ja uskontokritiikki oli miedontunut. Sivistyneistön osalta kyse oli yhtäältä maailmansodan jälkeisen aateilmaston muutoksesta uskonnolle suopeampaan suuntaan ja toisaalta kansalaissodan voittaneissa piireissä jalansijaa saaneesta pyrkimyksestä lujittaa järjestystä ja vahvistaa kansakunnan kiinteyttä. Tässä integraation rakentamisessa kirkolla ja perinteeseen nojaavalla kristinuskolla nähtiin tärkeä rooli.¹

Näin ollen milloin porvarillisen sivistyneistön mielissä vaihtoehtoiksi joutuivat kansakunnan kiinteyden rakentaminen ja hyökkäys kirkkoa vastaan, jälkimäinen sai väistyä edellisen tieltä. Uskonnonvapauden toteuttaminen ja eräiden muiden kirkon asemaa säätelevien lakien voimaansaattaminen pian itsenäistymisen jälkeen veivät lisäksi pontta konkreettisilta kirkkoon ja uskontotilanteeseen kohdistuneilta kriittisiltä vaatimuksilta. Myös työväenliikkeen aikaisempina

¹ Ks. esim. M-L. Kunnas 1976, 234–235; Murtorinne 1977, 10–11; Kena 1979, 50–71; Seppo 1987, 14–16.

vuosina varsin tuimakin kirkko- ja uskontokritiikki oli kansalaissodassa taittanut teränsä. Sen julkinen esittäminen jäi lähes yksinomaan äärivasemmiston harteille. Tämä puolestaan merkitsi sitä, että avoin kirkon ja kristillisyyden vastustus alettiin herkästi yhdistää kommunismiin ja sitä kautta isänmaalle vahingolliseen toimintaan, mikä ei ainakaan innostanut porvarillista sivistyneistöä pitämään suurta ääntä mahdollisista kristillisyyden tai kirkon vastaisista asenteistaan.²

Luterilainen kansankirkko näytti lisäksi varsin hyvin niveltyvän nuoren valtion kulttuurielämää hallinneeseen nationalistiseen aatteellisuuteen. Nationalismin poliittiset sovellutukset eivät kaikilta osiltaan saaneet kirkonmiesten varauksetonta tukea, mutta nationalistis-talonpoikaiseen kulttuuri-ihanteeseen nojanneiden järjestöjen, kuten nuoressa sivistyneistössä vaikuttaneen Akateemisen Karjala-Seuran (AKS), suhteet kirkkoon ja sen papistoon olivat enimmäkseen lämpimät.³

Tämä ei kuitenkaan ollut sotien välisen suomalaisen kulttuurin tai edes sivistyneistön koko kuva. Kirkollisia arvoja myötäkarvaan sillittävät virtaukset olivat hallitsevia mutta eivät ainoita. Muuan kriittisistä oppositioista löytyi kaunokirjallisuuden piiristä. AKS:n ohella toinen nuorta sivistyneistöä kerännyt voimakas muodostui 1920-luvulla uuden suomenkielisen kirjailijasukupolven, ns. tulenkantajien ympärille.⁴ Juuri tähän joukkoon ovat eräät tuolloisen nuoren teologipolven edustajat myöhemmin paikantaneet nuoren sivistyneistön kriittisen katsumuksellisen haasteen, johon heidän oli yritettävä vastata.⁵ Tulenkantajiin myös lukeutuivat ne kirjailijat, joiden esiintyminen 1920-luvun lopulla ja seuraavalla vuosikymmenellä herätti teologit torjuntataisteluun uhatuiksi näkemiensä arvojen puolesta. Näihin jännitteisiin ja niiden taustalla vaikuttaneeseen kaunokirjallisuuden kirkosta loitontavaan virtaukseen on sekä kirjallisuushistoriallisissa että kirkkohistoriallisissa tarkasteluissa usein viitattu,⁶ mutta perusteellista selvitystä ilmiöstä ei ole.

Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää, millä tavoin ja millaisena tulenkantajien kirjailijasukupolven oppositio luterilaista kirkkoa kohtaan kypsyi kaksikymmenluvun suomalaisessa kulttuurissa ja miksi nämä kirjailijat eivät seuranneet kirkolle ja kristillisyydelle myönteistä aatteellista valtauomaa.

² Seppo 1978, 372–380; Kena 1979, 73, 312–313; Seppo 1987, 14–15.

³ Ks. esim. Heinonen 1977, 82–83; Murtorinne 1977, 11–15.

⁴ Kaksikymmenluvun kulttuurielämän jännityksistä ks. esim. Kallio 1982, 16, 24, 30; Klinge 1982, 235–236; Palmgren 1983, 13–18; Immonen 1987, 16, 123.

⁵ Sormunen 1954, 123–124; Kares 1976, 436–438.

⁶ Ks. esim. Koskimies 1949, 17–18; Huuhtanen 1978, 214–215; Heikkilä 1979, 293–294; Murtorinne & Heikkilä 1980, 144–145; Kortekangas 1982, 531; Huuhtanen 1984.

Tutkimuksen kysymyksenasettelun yksi painopiste on tulenkantajien kirjailijasukupolven henkisen ja katsomuksellisen orientoitumisen selvittämisessä. Lähtökohtana on tällöin se, millaisin perustein ja millaiselta pohjalta tulenkantajien arvot ja asenteet muovautuivat. Ensi sijassa kysytään, oliko sukupolvella yhteistä pohjaa, joka sai sen asennoitumaan yhdensuuntaisesti, ja jos oli, mistä aineksista se rakentui. Elämän- ja maailmankatsomukselliset korostukset ja niiden aatehistorialliset juuret ovat tässä keskeinen tekijä, mutta tutkimustehtävän kannalta eivät riittävä. Kun selvitetään, miksi tulenkantajat eivät seuranneet kristillisen perinteen tarjoamia elämänmallin ja arvomaailman suuntaviittoja, on otettava huomioon heidän asenteensa laajemmin kuin tietoisien, selkeästi jäsentyneen katsomuksen osalta. On tarkasteltava koko heidän maailmankuvaansa. Maailmankuvan käsite kattaa tässä käytettynä paitsi tiedollisen käsityksen todellisuudesta myös jäsentymättöminä asenteina ja arvoina ilmenneet näkemykset maailmasta ja elämästä, yhteiskunnasta, taiteesta, ihmiskuvasta, moraalista tai elämäntavasta.⁷ Näinollen tulenkantajien henkinen suuntautuminen asetetaan paitsi aatehistoriallisten juuriensa myös sen historiallisen kokemustaustan yhteyteen, jonka keskellä heidän maailmankuvansa muotoutui.

Toinen painopiste on sen selvittämisessä, millaiseen vastarintaan ja oppositioasenteeseen kirkkoa ja kristillisyyttä kohtaan tulenkantajien maailmankuva heidät 1920-luvun kulttuuritilanteessa johti. Tällöin näkökulma on toisaalta tulenkantajien vastarinnan sisällössä ja siihen vaikuttaneissa aatteellisissa, kirkollis-uskonnollisissa, kulttuurisissa, yhteiskunnallisissa ja henkilökohtaisissa tekijöissä, ja toisaalta siinä, millaisia yhteenottoja ja keskusteluja kirkon edustajien kanssa tai näiden julkisia reaktioita se aiheutti.

Oman ongelmansa tutkimuksessa muodostaa se, mihin kohdistunutta vastarintaa tarkkaan ottaen on syytä tutkia. Tulenkantajat eivät 1920-luvulla mainittavasti esittäneet yksilöityä ja selkeästi osoitettua kritiikkiä kirkkoinstituutiota tai sen papistoa kohtaan, kuten esimerkiksi vuosisadan ensimmäisen kymmenen radikaalisissa oli tapahtunut. Tulenkantajien lähtökohta ei myöskään ollut teologinen eikä kirkkopoliittinen, ei edes samassa mielessä uskontopoliittinen kuin esimerkiksi uskonnollisten vähemmistöryhmien. Kysymystä kirkosta kriittisten asenteiden kohteena on lähestyttävä toiselta, vähemmän konkreettiselta ja vaikeammin hahmotettavalta tasolta.

Wolfgang Rothe on tutkimuksessaan saksalaisesta ekspressionismista, joka oli eräs tulenkantajien kirjallinen taustavirtaus, sivunnut myös sen kirkkokritiik-

⁷ Maailmankuvan käsitteestä ks. esim. Manninen 1977, 15–17; Helve 1987, 13–18.

kiä ja todennut, että kritiikki perustui ensi sijassa ajankohdan kirkollisiin realiteetteihin, siihen kuvaan, jonka kirkko itsestään tarjosi.⁸ Tämä on relevantti lähestymistapa myös tässä tutkimuksessa.

Jäljellä on kuitenkin vaikeus, joka paljastuu, kun kysytään, millainen oli se kuva, jonka luterilainen kirkko itsestään 1920-luvun Suomessa tarjosi. Kirkko ei ollut homogeeninen kokonaisuus. Kuva mitä ilmeisimmin oli erilainen esimerkiksi seuratuvan penkillä tai rippikoulussa kuin kirkolliskokouksessa, se myös vaihteli alueittain ja uskonnollis-teologisten suuntausten mukaan. Kirkko oli mukana suomalaisessa kulttuurissa monella tavalla ja monella tasolla. Tästä syystä on tarpeen ottaa huomioon se, millaisia kosketuksia eri tutkittavilla kirjailijoilla oli kirkolliseen elämään ja vaikuttivatko ne heidän asenteidensa muotoutumiseen ja mahdollisesti asenteissa ilmeneviin eroihin.

Tulenkantajien yhteisten asenteiden kannalta, jotka tässä tutkimuksessa ovat ensisijaisena tarkastelukohteena, on kuitenkin lähdettävä siitä, mikä kuva kirkosta näkyi sitä ikään kuin ulkopuolelta tarkastelevalle kulttuurieliitille. Tällöin olennaista on se julkinen kulttuurinen rooli, joka kirkolla 1920-luvun Suomessa oli. Sitä muovasivat kirkossa hallitsevana vaikuttanut tulkinta itsestään ja tehtävästään sekä erilaiset kulttuuriset, aatteelliset ja yhteiskunnalliset sidonnaisuudet. Ensi sijassa tätä kuvaa piirsivät julkisuudessa esiintyneet papit ja kirkollinen lehdistö, joka oli osittain syntynytkin juuri tässä tarkoituksessa, vaikuttamaan ulospäin ja nostamaan kirkon profiilia.⁹ Sisällöllisesti kuvaa voi luonnehtia niiden arvojen perusteella, joihin kirkko ja kristillisyyys olivat sidoksissa ja joita näiden edustajina näkyvästi toimineet kirkonmiehet halusivat kulttuurissa edistää. Arvokokonaisuutta, joka oli leimaa-antava kirkon julkiselle kuvalle, kutsutaan tässä tutkimuksessa kansankirkolliseksi arvomaailmaksi. Kyse ei ole koko kansankirkon arvomaailmasta, jonka kokonainen konstruointi olisi paitsi mahdotonta myös tulenkantajien tutkimisen kannalta tarpeetonta, vaan niistä arvoista, jotka dominoivat kirkon ja kristillisyyden nimissä tapahtunutta julkista esiintymistä. Tämä arvomaailma muodosti sen »kirkon», johon kohdistunutta tulenkantajien vastarintaa ja oppositiota tässä tutkimuksessa ensi sijassa selvitetään.

Käsitteenä kansankirkollinen arvomaailma viittaa myös arvojen sisältöön: niille luonteenomainen lähtökohta oli näkemys luterilaisesta kirkosta suomalaisena kansankirkkona, joka antoi ilmauksen Suomen kansalle kuuluville uskonnolle, moraalille ja elämänarvoille. Kansankirkollisen arvomaailman tarkempaan sisäl-

⁸ Rothe 1977, 216.

⁹ Ks. Murtorinne & Heikkilä 1980, 15–27; Veikkola 1980, 132–133.

töön ja siinä tapahtuneisiin muutoksiin palataan tutkimuksen kuluessa.

Tulenkantajien esiintyminen osui vaiheeseen, jossa kirkon ja kulttuurin suhteet samoin kuin kristillisyyden rooli kulttuurin henkisenä suuntaajana olivat sekä Suomessa että muualla Euroopassa runsaan sadan vuoden ajan olleet radikaalissa muutosprosessissa. Tämä prosessi muodostaa taustan, jota vasten sekä tulenkantajien maailmankuvan muotoutuminen että heidän asenteensa kansankirkollista arvomaailmaa kohtaan tässä tutkimuksessa asetetaan. Laajassa mielessä kyse oli prosessista, joka on leimannut koko kristillisen kirkon historiaa, jännitteisestä vuorovaikutuksesta uskon ja maailman, kirkon ja kulttuurin välillä.¹⁰ Se prosessin vaihe, joka muodosti taustan suomalaiselle 1920-luvulle, työnsi läntisessä kulttuuripiirissä juurensa renessanssiin ja uskonpuhdistukseen, sai sytykettä valistuksesta ja muovautui 1800-luvun monitahoisessa henkisessä ja sosiokulttuurisessa muutoksessa. Siitä on historiallisena yleiskäsitteenä käytetty nimitystä sekularisaatio, vaikka käsitteen käyttö ja sisältö on ollut sangen kirjavaa ja epätasallista.¹¹

Sekularisaatiokäsitteen kirjava käyttö kertoo paitsi siihen sisällytetyistä arvovarauksista myös siitä, että itse ilmiö oli monitahoinen, monimuotoinen ja monisuuntainen. Suomalaisessa kirkko- ja kulttuurihistorian tutkimuksessa käsitettä onkin tästä syystä vältetty. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että Suomi olisi ollut osaton prosessista. Tutkimus on valottanut sen eri puolia ja luonut monitasoisen kuvan kirkon ja uskonnon roolista suomalaisen kulttuurin ja yhteiskunnan muutoksissa 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-luvun alussa. Yksinkertaistaen siinä voi erottaa kaksi tasoa tai ulottuvuutta, jotka olivat monin tavoin toisiinsa kietoutuneina.

Toisaalta prosessi koski sosiokulttuurista ulottuvuutta. Teollistuminen, urbanisoituminen, maaseutuväestön lisääntynyt liikkuvuus ja niiden rinnalla tapahtuneet yhteisörakenteiden muutokset sekä kansalaisyhteiskunnan muodostuminen olivat tausta muutoksille, jotka koskivat sekä kirkon asemaa ja roolia että uskonnollista käyttäytymistä. Vanhaluterilainen kirkollinen yhtenäiskulttuuri ja siihen liittynyt kirkollinen tapa oheni 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa monin paikoin ja uskonnollisuus etsi uusia muotoja mm. herätysliikkeiden, uskonnollisten yhdis-

¹⁰ Marty 1969, 12; Marbach 1978, 16; Gilbert 1980, 17-20; Huovinen 1988, 121-123.

¹¹ Sekularisaatiokäsitteen käytöstä eri yhteyksissä ks. erityisesti Ruh 1980. Historialliseen prosessiin viittaavana yleiskäsitteenä siihen sisällytetyjä eri tulkintoja ovat esitelleet mm. Wagar 1982 ja Chadwick 1985, 1-18. Ks. myös Marty 1969, 12; Marbach 1978, 16; Gilbert 1980, 17-35; Chadwick 1985, 264-266.

tysten ja vähemmistöyhteisöjen muodossa.¹² Samalla kun kirkon yhteiskunnallinen auktoriteettiasema murtui sääty-yhteiskunnan hajoamisen mukana, murtui myös kirkon rooli kulttuuria hallitsevana instituutiona, ja kirkon oli etsittävä uudelta pohjalta paikkaansa muuttuvan kulttuurin ja yhteiskunnan keskellä.¹³

Toinen ulottuvuus koski henkistä orientoitumista, ihmisten käsityksiä paikastaan yhteiskunnassa ja maailmankaikkeudessa. Kirkollisen yhtenäiskulttuurin edellyttämä staattinen, hierarkkinen ja kollektiivinen maailmankuva hajosi vähitellen; kirkon ote sekä kansan että sivistyneen eliitin elämäntulkintaan kirposi. Tämä oli yhteydessä toisaalta tapahtuneisiin sosiokulttuurisiin ja yhteiskunnallisiin muutoksiin ja toisaalta yleiseurooppalaisten aatevirtausten vaikutukseen etenkin sivistyneistön katsomuksiin. Henkiset muutokset sekä ohjasivat irti kristillisyydestä ja kirkon opetuksesta etsimään uusia elämäntulkinnan malleja että muovasivat teologista ja uskonnollista ajattelua vastaamaan kulttuurin muutoksen asettamia vaatimuksia.¹⁴

Kokonaiskuvaa prosessista on työläs luoda, siksi kompleksinen se oli akanvirtoineen ja ristikkäisvaikutuksineen. Suomalaisessa kirkkohistoriantutkimuksessa kokonaiskuvan luomista ei ole edes yritetty.¹⁵ Siihen ei ryhdytä tässäkään tutkimuksessa. Sen sijaan taustana 1920-luvun jännitteiden ymmärtämiselle prosessi on olennainen. Siksi tässä tutkimuksessa tarkastellaan tulenkantajien esiintymistä myös siitä näkökulmasta, miten sen ilmensi kirkon kulttuurisessa asemassa tapahtuneita muutoksia ja niihin liittynyttä henkistä uudelleenorientoitumista, varsinkin sivistyneistön tulkitsemassa muodossa. Tulenkantajat pyritään näin asettamaan sekularisaatiohistorian yhteyteen ja katsotaan, millaisia elementtejä kirkon ja kulttuurin sekä kristillisyyden ja kulttuurin suhteista heidän oppositiossaan kansankirkollista arvomaailmaa vastaan tuli esiin.

¹² Ks. esim. Heikkilä 1978; Sulkunen 1986, 277–278; Heikkilä & Seppo 1987.

¹³ Poliittis-yhteiskunnallisten muutosten vaikutuksesta kirkon asemaan ks. esim. Kena 1979; Mustakallio 1983. Kirkon vastauksesta kulttuurin muutokseen ks. esim. Juva 1960; Veikkola 1980.

¹⁴ Sivistyneistön katsomuksellisesta autonomisoitumisesta ks. esim. Juva 1950 ja 1956; Murtorinne 1967. Uskonnollisen ajattelun ja teologian muutoksesta ks. esim. Veikkola 1980; Murtorinne 1986.

¹⁵ Muualla kokonaiskuvia on piirretty, mutta niiden ongelmana on useimmiten prosessin tarkastelu yhden muuttujan avulla, jolloin kuva kaventuu. Ks. esim. Gilbert 1980; Brink & Schelde & Simonsen 1984. Koko Eurooppaa koskevana yleisesityksenä, jossa intellektuaalinen ja sosiokulttuurinen ulottuvuus sekä koko prosessin monitahoisuus on otettu huomioon, ks. Chadwick 1985. Lähinnä sosiokulttuurisiin muutoksiin keskittyvänä yleisesityksenä ks. McLeod 1981.

Tutkimuksessa on siis kolme läpikäyvä näkökulmaa: tulenkantajien maailmankuva, sen pohjalta nousseet kriittiset asenteet sekä näiden ilmentämät sekularisaation elementit. Näkökulmat erottuvat myös tutkimuksen jäsentelyssä, vaikka se ensi sijassa seuraa tutkimuskohteen sanelemaa kronologiaa. Tulenkantajien esiintymisen henkistä taustaa luotaavan luvun II jälkeen vuodet 1924–1927 kattavassa luvussa III pääpaino on tulenkantajien maailmankuvan muotoutumisessa. Luvussa IV, joka kattaa 1920-luvun lopun, painottuu tulenkantajien vastarinnan selvittely, ja yhteenvetoluvussa V tutkimuksen tuloksia tarkastellaan sekularisaation näkökulmasta. Nämä ovat kuitenkin yksinomaan painotuseroja; kysymyksenasettelua kokonaisuutena noudatetaan kautta koko tutkimuksen.

Ajallisesti tutkimuksen alkupiste on vuodessa 1924, jolloin tulenkantajat astuivat kirjalliseen julkisuuteen. Sukupolven yhteiset esiintymiset jatkuivat vuoteen 1930, jolloin *Tulenkantajat* -lehti lakkasi ilmestymästä. Se muodostaa tutkimuksen ajallisen päätöksen. Vuosikymmenen taitteessa lapuanliike ja kansainvälinen talouslama katkaisivat suhteellisen yhtenäisen kulttuurijakson. Samanaikaisesti tulenkantajat hajaantuivat ja jatkoivat uudessa tilanteessa eri tahoilla eri painotuksin 1920-luvulla muotoutuneelta henkiseltä pohjalta. Tässä tutkimuksessa keskitytään 1920-luvulle ja tulenkantajien opposition kypsymisen ja yhteisen esiintymisen vaiheeseen. 1930-luvun uusi tilanne muodostaa jo oman erillisen tutkimusjaksonsa, vaikka tulenkantajien yhteydet 1920-luvulla rakentuneeseen asennepohjaan eivät kokonaan katkenneetkaan.

B. Tulenkantajat

Nimitys tulenkantajat ei ole ongelmaton. Ritva Haavikko on eritellyt käsitteen käyttöä ja todennut, että sotien välisenä aikana nimityksellä saatettiin viitata kahdeksaan eri ilmiöön, jotka tosin olivat yhteydessä toisiinsa. Ajallisesti nämä ilmiöt esiintyivät vuosina 1924–1939.¹ Jos aikaisten kesken ei ollut yksimielisyyttä siitä, mistä puhuttiin, kun puhuttiin tulenkantajista, ei yksimielisyyttä ole ollut myöhemmilläkään tarkastelijoilla. Tulkinnat ovat vaihdelleet kulttuuri- ja taide-elämää laajalla rintamalla koskettaneesta liikkeestä pieneen, lähinnä Olavi

¹ Haavikko 1976, 15–16.

Paavolaisen ympärille kerääntyneeseen ystäväpiiriin.²

Joltinenkin yksimielisyys vallitsee siitä, että tulenkantajat oli ainakin suuntaa antavalta ytimeltään kaunokirjallisuuden piiriin kuulunut ilmiö.³ Kirjallisuuden tutkijat puolestaan ovat lähestyneet sitä hyvinkin erilaisista näkökulmista.

Tunnetuin lienee tulenkantajien tulkitseminen yksinomaan kirjalliseksi ryhmäksi, jonka esiintymisaika rajoittui 1920-luvulle. Tätä näkökulmaa seuraa mm. Kerttu Saarenheimo tulenkantajia käsittelevässä monografiassaan *Tulenkantajat. Ryhmän vaiheita ja kirjallisia teemoja 1920-luvulla* (1966).⁴ Teos luo yleiskuvan tulenkantajien yhteisistä esiintymisistä 1920-luvulla ja esittelee niihin liittyneet kirjalliset teemat sekä ryhmämuodostukseen vaikuttaneet henkilösuhteet.

Saarenheimon teos osoittaa myös kirjallisen ryhmän näkökulmasta tapahtuneen tarkastelun ongelmallisuuden; siksi väljäksi ja vaikeasti määriteltäväksi ryhmä osoittautuu. Pikemmin kuin kiinteästä ryhmästä oli kyse kirjailijoista ja taiteilijoista, jotka tunsivat poikkeuksellista yhteenkuuluvuutta ja olivat vaihtelevalla intensiteetillä yhteydessä toisiinsa. Saarenheimon teos, jota tältä osin erityisesti Ritva Haavikon artikkeli on täydentänyt, antaa kuitenkin pohjan kuvalle siitä, keitä tähän joukkoon kuului. Sen keskeisiä jäseniä olivat kirjailijat Onni Halla, Yrjö Jylhä, Uuno Kailas, Arvi Kivimaa, Olavi Paavolainen, Ilmari Pimiä, Unto Seppänen, Elina Vaara, Erkki Vala, Katri Vala, Mika Waltari ja Lauri Viljanen. Väljemmin olivat mukana kirjailijat Pentti Haanpää, P. Mustapää (Marti Haavio) ja Toivo Pekkanen, vielä väljemmin vaihteleva joukko kirjallisuuden ja kulttuurielämän muiden lohkon edustajia, kuten kriitikot Elsa Enäjärvi ja Yrjö Gustafsson sekä kuvataiteilijat Einari Vehmas ja Väinö Kunnas.⁵

Toinen kirjallisuudentutkimuksessa esiintynyt näkökulma tulenkantajien nimellä kulkevaan ilmiöön on sen asettaminen esteettis-aatteellisiin yhteyksiin, yhdistävien piirteiden etsiminen taiteellisesta suuntautumisesta henkilösuhteiden sijasta. Päivi Huhtanen on väitöskirjassaan *Tunteesta henkeen. Antipositivismi*

² Eri tulkintoja ovat esitelleet Saarenheimo 1966, 9–20; Haavikko 1976, 13–14; Tynni-Haavio 1978, 199.

³ Kokonaan kirjallisuuden ulkopuolisena ilmiönä tulenkantajia käsittelee Matti Vainio musiikin modernismin yhteydessä. Vainio 1976, 43–59. Sen sijaan mukana olleista esimerkiksi Arvi Kivimaa ja myöhemmistä tarkastelijoista Päivi Huhtanen pitävät tulenkantajia kirjallisuutta laajemman taidekulttuurin ilmiönä, mutta näkevät sen keskuksen kuitenkin kirjallisena. Kivimaa 1976, 54; Kivimaa 1983, 101–103; Huhtanen 1978, 190–194.

⁴ Saarenheimo 1966, 10. Ks. myös A. Viljanen 1968, 222–226.

⁵ Saarenheimo 1966, 9–15, 17–18; Haavikko 1976, 15. Ks. myös A. Laurila 1963, 265–269; Vehmas 1976, 41–45.

ja suomalainen estetiikka 1900–1939 (1978) esitellyt tulenkantajat antipositivistisen esteettisen teorianmuodostuksen teorioita kaihtavina julistajina. Hän näkee esteettisen ohjelmallisuuden keskeisenä tulenkantajia yhteen sitoneena tekijänä.⁶ Pertti Lassila puolestaan kritisoi väitöskirjassaan *Uuden aikakauden runous. Ekspressionistinen tematiikka 1910- ja 1920-luvun suomenkielisessä lyriikassa* (1987) aikaisempaa tutkimusta, joka on kiinnittänyt huomiota kirjallisen tuotannon ulkopuolisiin tekijöihin kuten ryhmämuodostukseen.⁷ Lassila itse käsittelee samaa kirjallisuutta, kutsuu tulenkantajia ryhmäksikin, mutta asettaa sen osaksi suomalaista ekspressionismia, kirjallisuushistoriallista tyylikautta, joka alkoi jo 1910-luvulla ja päättyi 1920-luvun loppuun mennessä.⁸

Sekä Huuhtasen että Lassilan tutkimukset sitovat tulenkantajien 1920-luvun esiintymisen laajempiin aate-, filosofian- ja kulttuurihistoriallisiin yhteyksiin. Tämän tutkimuksen kannalta heidän edustamansa linja keskittyy kuitenkin liian ahtaasti esteettiseen ajatteluun tai kirjalliseen tyyliisuuntaan. Ne eivät välttämättä olleet määräävimpiä tekijöitä tulenkantajien kansankirkolliseen arvomaailmaan kohdistuneiden asenteiden kannalta.

Saarenheimo ja Lassila tuovat molemmat esiin sen, että tulenkantajat muodostivat oman kirjailijasukupolven, mutta eivät ota sitä tarkastelunsa lähtökohdaksi.⁹ Kirjailijasukupolven näkökulmasta lähtevä kolmas lähestymistapa esiintyy lähinnä kirjallisuushistoriallisissa yleistöksissä. Sukupolvena tulenkantajat olivat poikkeuksellisen yhtenäinen, kuten niin ryhmäytyminen kuin yhdensuuntaiset esteettiset-aatteelliset korostuksetkin kertovat. Vertauskohtina suomalaisessa kirjallisuudessa on esitetty vain 1880-luvun realistien ja 1950-luvun modernistien sukupolvet.¹⁰

Tulenkantajien tarkastelu kirjailijasukupolvena on tämän tutkimuksen kannalta mielekkäin lähestymistapa. Se ei sulje pois edellä esitettyjä muita näkökulmia mutta laajentaa niitä. Kyseessä oli sukupolvi, joka sai kirjalliset virikkeensä kansainvälisistä ekspressionistisista virtauksista, edusti esteettisesti modernistista

⁶ Huuhtanen 1978, 190–194.

⁷ Lassila 1987, 207–208.

⁸ Lassila 1987, 109–113. Lassila ei kuitenkaan mainitse Yrjö Varpion aikaisempaa artikkelia, joka niinikään käsittelee tulenkantajien kirjallisuutta ekspressionismin pohjalta, mutta ajoittaa ekspressionismin toisin, ulottumaan 1920-luvulta 1930-luvun loppuun. Varpio 1980.

⁹ Saarenheimo 1966, 32–39; Lassila 1987, 123.

¹⁰ Ks. esim. Kupiainen 1948, 201; L. Viljanen 1967, 290–297; Laitinen 1981, 371, 393, 421; J. Niemi 1983, 9–10.

antipositivismia ja työntyi julkisuuteen enemmän tai vähemmän kiinteänä kirjallisenä ryhmänä, joka antoi sille nimen.

Käsitteenä kirjailijasukupolvi on sekä historiallinen että sosiologinen. Sukupolvelle tarkoitetaan ikäpolvea, jonka liittää yhteen samassa kehitysvaiheessa, lähinnä aikuistumisvaiheessa, eletty yhteinen historiallinen kokemustausta. Eriytyisen selkeää sukupolven erottautuminen on silloin, kun aikuistumisvaiheeseen osuu sota tai muu yhteiskunnallinen kriisivaihe.¹¹

Tulenkantajien ryhmäsiintymisiin osallistuneet kirjailijat kuuluivat samaan ikäpolveen. Edellä lueteltujen kirjailijoiden syntymävuodet osuivat kymmenvuotisjaksoon 1897–1908 siten, että syntymävuosien selvä painopiste oli vuosissa 1900–1904. Heidän aikuistumisvaihettaan sävytti voimakas yhteiskunnallinen murroskausi, joka sitoi heidät yhdeksi sukupolveksi. Kotimaassa murrosta merkitsivät maan valtiollinen itsenäistyminen ja kansalaissota. Kansainvälisesti ajatelleen sukupolvea aikaisemmista erottanut taitekohta oli ensimmäinen maailmansota. Nämä tekijät huomioon ottaen tulenkantajia on perusteltua pitää sekä maailmansodan jälkeisenä että itsenäisen Suomen ensimmäisenä suomenkielisenä kirjailijasukupolvena.¹² Sama vaihe erotti omaksi sukupolvekseen myös suomenruotsalaisten modernistien polven,¹³ samoin kuin maailmansodan vedenjakajalta nousi myös muualla sodan kokeneessa kulttuuripiirissä esiin selvästi erottuvia kirjailijasukupolvia.¹⁴

Tulenkantajat olivat siis nimenomaan kirjailijoiden sukupolvi eli 1910-luvun lopun kriisivaiheen jälkeisen sukupolven se osa, joka vaikutti kirjallisen taideinstituution sisällä ja sen nimissä. Vuosisadan vaihteesta lähtien oli kirjallisuus erottunut suomalaisessa yhteiskunnassa ja kulttuurissa suhteellisen selväpiirteisesti omaksi osa-alueekseen, kirjallisuusinstituutioksi.¹⁵ Sen jäsenyys tai identifioituminen sen edustajaksi erotti tulenkantajat samanaikaisesta poliittisesti ja yhteiskunnallisesti orientoituneesta sukupolvesta, joka ylioppilaspolitiikassa ryh-

¹¹ Alapuro 1969, 14–16. Sukupolvikäsitteen kirjallisuus- ja taidehistoriallisesta sovellutuksesta ks. esim. Hauser 1974, 129–145; J. Niemi 1980, 12–14, 170 viite 18; J. Niemi 1983, 8; Johnstone 1984.

¹² Laitinen 1965, 355; Saarenheimo 1966, 32–34, 38–39; L. Viljanen 1967, 290–293; Laitinen 1981, 271–272.

¹³ Ks. esim. J. Wrede 1976; Lassila 1987, 84–92.

¹⁴ Ks. esim. Aldridge 1951, 3, 10–11; Johnstone 1984, 1. Ks. myös Saarenheimo 1966, 38–39.

¹⁵ J. Wrede 1977, 81; Laitinen 1981, 266–267. Kirjallisuusinstituution käsitteestä ks. esim. Sepänmaa 1987, 360.

mittyyi AKS:n ympärille. Tästä näkökulmasta olivat esimerkiksi Martti Haavio ja Erkki Vala kirjailijasukupolvessa jossain määrin problemaattisia jäseniä. Haavio esiintyi P. Mustapään nimellä kirjailijana, mutta muodosti julkisen roolinsa ennen muuta kansanrunouden tutkijana ja ylioppilaspoliitikkona. Kirjailijanakin hän oli jossain määrin oppositiossa sukupolvensa muita kirjailijoita vastaan.¹⁶ Erkki Vala puolestaan oli ensi sijassa sanomalehtimies, joka esiintyi kirjailijana vain vuonna 1927 nimimerkillä Korpifilosofi julkaisemassaan poikakertomuskoelmassa sekä vuonna 1930 omalla nimellään ilmestyneissä romaanissa ja novellikoelmassa. Valaa voi kuitenkin pitää selväpiirteisemmin kirjailijasukupolven edustajana kuin Haaviota, vaikka kumpikin toimi vuosina 1924–1927 ilmestyneiden *Tulenkantajat* -albumien toimittajana. Sanomalehtimiehenä ja *Tulenkantajat* -lehden (1928–1930) päätoimittajana Vala esiintyi nimenomaan tulenkantajien kirjailijasukupolven nimissä ja vaikutti keskeisellä tavalla tulenkantajista muodostuneeseen kokonaiskuvaan.¹⁷

Tulenkantajien käsitteleminen kirjailijasukupolvena edellyttää vielä erään täsmennyksen. Kirjailijoita ei riittänyt sitomaan yhteen vain ikä ja historiallinen tilanne. Tärkeää oli myös se sosiaalinen tausta, jolta he tilannetta tarkastelivat.¹⁸ Tämä oli erityisen huomionarvoista 1920-luvun Suomessa, jossa kansalaissodan repimä yhteiskunnallinen kuilu oli todellisuutta. Vaikka tulenkantajat itse eivät olleet osallistuneet kansalaissodan taisteluihin, he kuitenkin suurimmalta osalta olivat taustansa puolesta sidoksissa sodan voittaneeseen osapuoleen.¹⁹ Aktiivisesti sukupolven esiintymisissä mukana olleista vain Toivo Pekkanen oli lähtöisin kaupungin tehdastyöväen keskuudesta, sosiaalisesta ympäristöstä, joka kiinnitti häntä sodan hävinneeseen osapuoleen. Pekkasta, samoin kuin Pentti Haanpäättä, erotti tulenkantajien pääuomasta myös toinen merkittävä lähtökohtaero. Pekkanen ja Haanpää olivat itseoppineita, vailla koulusivistystä, joka toisille keskeisille tulenkantajille antoi yhdensuuntaisia henkisiä ja sosiaalisia eväitä. Pääasiassa tulenkantajat olivat ylioppilaita, jotka jatko-opintojen keskeytyessäkin olivat saaneet pohjan mm. kielitaidolle ja siten kansainvälisille kontakteille. Opintotausta merkitsi samastumista sivistyneistöön.

¹⁶ Tynni-Haavio 1978, 199–202; Lassila 1987, 103.

¹⁷ Ks. esim. E. Vala 1976.

¹⁸ Tästä on englantilaisen maailmansodan jälkeisen kirjailijasukupolven osalta huomauttanut Johnstone 1984, 2. Ks. myös Hauser 1974, 129–145.

¹⁹ Ks. esim. SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 7; SKS KirA E. Valan käsikirjoituksia. Muistelmien käsikirjoitus, 21–25; Pimiä 1980, 79; Waltari 1980, 59–63. Keskeisten tulenkantajien sosiaalisesta taustasta myös Saarenheimo 1966, 32–34.

Näistä syistä täsmällisempää kuin puhua tulenkantajien kirjailijasukupolvesta on puhua tulenkantajien kirjallisesta sivistyneistösukupolvesta. Sitä tarkoitetaan, kun tässä tutkimuksessa käytetään nimitystä tulenkantajat.

Kirjallinen sivistyneistösukupolvi on välttämättä rajoiltaan epämääräinen. Tasmallinen määrittely siitä, keitä sukupolveen kuului ja keitä ei kuulunut, on lähes mahdotonta. Reunojen rajauksen sijasta tässä tutkimuksessa lähestytäänkin tulenkantajien sukupolvea sen keskuksesta käsin, niistä kirjailijoista, jotka toimivat sukupolven johtavina ja suuntaa antavina edustajina. Tällaisiksi primaarikohteiksi on erotettu kuusi kirjailijaa. Heidät on valittu seuraavin perustein: He kuuluivat edellä hahmotellulla tavalla määriteltyyn kirjailijasukupolveen eli olivat maailmansodan, itsenäistymisen ja kansalaissodan murroksissa ja välittömästi niiden jälkeen aikuistunutta kirjallista sivistyneistöä. Toiseksi he olivat mukana tulenkantajien ryhmänmuodostusvaiheen yhteisissä esiintymisissä 1920-luvulla. Lisäksi on otettu huomioon se seikka, että tulenkantajien aatteellista ja katsomuksellista hajanaisuutta on usein tähdennetty vedoten siihen, että sukupolven kirjailijat 1930-luvulla olivat kulttuuripoliittisissa rintamissa eri puolilla.²⁰ Jotta kävisi ilmi, että hajanaisuus ei koskenut 1920-lukua ja sitä katsomuksellista tasoa, jolta asenteet kansankirkolliseen arvomaailmaan tuolloin kumpusivat, on kirjailijat valittu siten, että mukana on tasapuolisesti sekä vasemmiston, keskustaliberaalin että oikeiston kulttuuripoliittiseen rintamaan myöhemmin samastuneita tulenkantajia.²¹

Näillä perusteilla on tutkimuksen primaarikohteiksi valittu kirjailijat *Arvi Kivimaa* (1904–1985), *Olavi Paavolainen* (1903–1964), *Erkki Vala* (vuoteen 1928 saakka *Erkki* (*Erik*) *Wadenström*, s. 1902), *Katri Vala* (*Karin Wadenström*, vuodesta 1930 lähtien *Karin Heikel*, 1901–1944), *Mika Waltari* (1908–1979) ja *Lauri Viljanen* (1900–1984).

Näiden kirjailijoiden osalta otetaan yhtäältä huomioon ne henkilöhistorialliset tekijät, jotka muovasivat heidän asenteitaan, ja toisaalta etsitään heidän välityksellään tulenkantajia yhdistäneitä ja sukupolven esiintymistä leimanneita tekijöitä, joista asenteet kristillisyyttä ja sen aikalaisedustajia kohtaan nousivat. Muihin sukupolven kirjailijoihin kiinnitetään huomiota sikäli kuin se yleislinjojen hahmottamisen kannalta on välttämätöntä.

²⁰ Ks. esim. Koskimies 1949, 159–160; Saarenheimo 1966, 40–42, 257–264; Haavikko 1976, 31–40; Laitinen 1981, 395; Laitinen 1984, 18–20; Tarkka 1987, 109.

²¹ Kolmikymmenluvun kulttuuripoliittisista rintamista ks. esim. Huuhtanen 1984; Palmgren 1984, 7–15.

C. Metodi ja lähteet

Tutkimuksen metodiin vaikuttavat kysymyksenasettelu ja lähteet. Koska tutkimuskohteet ovat kirjailijoita, osa lähteistöstä, vaikkakaan ei kaikki, on kaunokirjallisuutta. Kysymyksenasettelu puolestaan nousee kirkkohistorian lähtökohdista. Näinollen joudutaan liikkumaan kahden tieteenalan, kirkkohistorian ja kirjallisuudentutkimuksen välimaastossa, alueella, jossa ei juuri edelläkävijöitä ole. Siksi on syytä lähemmin pohtia liikkumisen pelisääntöjä, ennen muuta kaunokirjallisuuden käyttömahdollisuuksia ja lähdearvoa historiallisen tutkimuksen lähteenä.

Problematiikkaa ei ole mahdollista sivuuttaa, kuten tekee esimerkiksi Armo Nokkala tolstoilaisuutta käsittelevässä väitöskirjassaan. Hän jättää kaunokirjallisen aineiston syrjään perustellen tätä metodisilla haitoilla, joita kaunokirjallisuus aatehistorialliselle tutkimukselle aiheuttaa.¹ Tämä on ehkä mahdollista, kun tutkitaan tiettyä aatetraditiota. Tässä tutkimuksessa tehtävänä on kuitenkin tutkia kirjailijoita, ei vain aatteita. Kirjailijoiden keskeisin ilmaisuväline oli kaunokirjallisuus; sen syrjään jättäminen merkitsisi olennaisimman lähderyhmän hylkäämistä.

Useammin suomalaisten kirjailijoiden kirkkoon ja uskontoon kohdistuvia asenteita sivuavissa tutkimuksissa on metodiset ongelmat ratkaistu päinvastaisella tavalla. Painopiste on asetettu kaunokirjalliseen tuotantoon, jolloin kirjailija on ollut mukana lähinnä teoksista itsestään konstruoituna ns. implisiittisenä tekijänä.² Aihepiiriltään tätä tutkimusta lähelle tulevista aikaisemmista tutkimuksista E. N. Tigerstedtin väitöskirja *Det religiösa problemet i modern finlands-svensk litteratur* (1939) on otteeltaan aatehistoriallinen, mutta tarkastelee puhtaasti kirjallista tuotantoa, ei kirjailijoita. Teos kiinnittää myös varsin vähän huomiota kirjallisuuden aatesisällön ja yhteiskunnan muiden tahojen kuten kirkollisen asenteenmuodostuksen välisiin yhteyksiin, vaikka luokin tarkastelulleen laajan aatehistoriallisen taustan. Yrjö Luojolan *V. A. Koskenniemen uskonnollinen maailma* (1977) ja Paavo Rissasen *Valtakunnan illuusio. Uskonnollinen kokemus ja ajattelu Mika Waltarin tuotannossa* (1982) keskittyvät niinkään kirjallisten teosten sisäiseen maailmaan Luojo

¹ Nokkala 1958, 7.

² Ongelman periaatteellisesta ratkaisusta näin ks. esim. T. Kunnas 1986, 220.

Historiantutkimuksessa kirjailijan sivuuttaminen historiallisena henkilönä ei ole perusteltua. Näin joudutaan kaunokirjallisuuden ja sen tekijänsuhteiden problematiikkaan: kirjailijaa ei voi nähdä ilman hänen teoksiaan, eikä teoksia puolestaan ilman kirjailijaa.³ Olennaista on, kuten aatehistoriallisessa kirjallisuudentutkimuksessa on tähdennetty, että kaunokirjallisuus ei ole erillinen todellisuutensa vaan kommunikaatiota tekijältä vastaanottajalle ja siten nimenomaan kirjailijan maailmankuvaa ja katsomuksia valaisevaa aineistoa. Kaunokirjallisen teoksen aate- ja arvomaailma on mahdollista tulkita vain sen kokonaisuuden valossa, jonka muodostavat yhtäältä kirjailija ja toisaalta se historiallinen konteksti, jossa kirjailija vaikuttaa ja teos syntyy. Tekstin ja kontekstin suhde on kompleksinen, ja tulkinnan tukena tarvitaan muita saatavissa olevia lähteitä kuten lehdistö- ja arkistomateriaalia. Oman problematiikkansa muodostaa se, että tutkimuskohteena ovat nimenomaan kirjailijat, eivät esimerkiksi filosofit tai teologit. Heidän omin ilmaisumuotonsa, kaunokirjallisuus, on olemukseltaan monitulkintaista ja toimii omien kielellisten perinteidensä mukaisesti kuvallisenä ja kerroksisena tekstinä. Kirjallisessa toiminnassaan kirjailija ei pyri ensi sijassa rakentamaan yksiselitteistä, koherenttia ja systemaattista katsomusjärjestelmää. Teoksissa ilmenee pikemminkin kirjailijan arvomaailma ja elämännäkemyksensä kuin tarkkaan muotoiltu maailmankatsomus. Niiden liittyminen katsomuksellisiin järjestelmiin on mahdollista, mutta silloin on enemmän kysymys aatetraditioiden seuraamisesta kuin aaterakennelmien toistamisesta sellaisenaan. Kaunokirjallisuuden käyttö kirjailijan katsomusten lähteenä pakottaa näin ollen yksinkertaistukseen, monikerroksisen ja monitulkintaisen kokonaisuuden tiivistykseen muista lähteistä saatavan tuen avulla.⁴

Samalla kun tutkimuksessa tulkitaan kaunokirjallisen tekstin sisältöä tutkimuksen omalle kielelle, on syytä varoa intellektualisoimasta sitä, mikä ei ole intellektuaalista tai rationaalisiin perustein jäsentynyttä. Tämä on erityisen huomionarvoista tulenkantajien osalta, jotka, kuten tuonnempaan käy ilmi, vierastivat intellektuaalista ja rationaalista lähestymistapaa elämäänsä. Lisäksi on varauduttava siihen, että katsomuksellinen suuntautuminen sisältää sekä yksittäisen kirjailijan

³ Tämä on biografisen kirjallisuudentutkimuksen perusongelma. Ks. esim. J. Paavolainen 1983, 155–159; T. Kunnas 1986.

⁴ Problematiikkaa ovat kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta käsitelleet esim. Tigerstedt 1939, 28–29; Alhoniemi 1972, 8–11; T. Kunnas 1983; Nevala 1983; J. Paavolainen 1983, 155–159; Haapala 1986, 183, 187; T. Kunnas 1986, 221. Historiantutkimuksen näkökulmasta kysymystä valaisevat mm. Oftestad 1981, 16–22; J. Paavolainen 1983, 155–159; LaCapra 1987, 124–134.

että tulenkantajien yhteisten piirteiden osalta sisäisiä jännityksiä tai ristiriitaisia elementtejä. Tutkimuksen alkujakson osalta se on oletettavaa myös tutkittavien kirjailijoiden suhteellisen nuoruuden takia.

Kaunokirjallisuus historiallisena lähdemateriaalina edellyttää siis sen käyttö-tarkoituksen, erityislaadun ja laajemman aika- ja henkilöhistoriallisen kontekstin tarkkaa huomioon ottamista, mikä vastaa historian tutkimuksen lähdekritiikille yleisemminkin asettamia vaatimuksia.

Tämän tutkimuksen lähdemateriaalin pääosa koostuu sekä kaunokirjallisista että muista teksteistä, joita primäärikohteiksi valitut kirjailijat julkaisivat erillisinä niteinä tai lehdistössä ja antologioissa. Julkaisufoorumit olivat moninaiset. Kirjailijanimillä tai nimimerkeillä varustettujen omien julkaisujen ohella tulenkantajien rooli oli 1920-luvulla leimaa-antavana kirjailijasukupolvea alkuvaiheessa koonneessa *Nuori Voima* -lehdessä sekä sellaisissa yhteisjulkaisuissa kuin *Tulenkantajat* -albumit (1924, 1925, 1926, 1927) ja runoantologiat *Nuoret runoilijat* (1924, 1926) ja *Hurmioituneet kasvot* (1925). Vuosikymmenen lopulla yhteisjulkaisuniteet korvasi *Tulenkantajat* -lehti (1928–1930). Näiden foorumeiden ohella tulenkantajat esiintyivät varsin laajasti päivä- ja aikakauslehdistössä.

Painetun aineiston ohella tutkimuksessa käytetään hyväksi eri arkistoissa olevaa arkistomateriaalia kuten kirjeitä, haastattelunauhoituksia ja painamattomia käsikirjoituksia. Painettujen teosten varhaisempia käsikirjoituksia ei kuitenkaan ole pääsääntöisesti otettu lähdeaineistoon mukaan.

Kansankirkollisen arvomaailman sisältöä ja muutoksia tarkastellaan osittain tutkimuskirjallisuuden, osittain painetun lähdemateriaalin, ensi sijassa kirkollisen lehdistön ja muun julkisen keskustelun avulla.

II Sukupolven henkinen ponnistuspohja

A. Maailmankuvan muutos

1. Murenevat perustukset

Puhe tulenkantajista maailmansodan jälkeisenä sukupolvena viittaa jo siihen, että heidän maailmankuvansa rakennetekijät olivat ainakin osittain peräisin maan rajojen ulkopuolelta, kulttuuripiirin yhteisistä elämäntunnoista. Kulttuuri- ja aatehistoriallisesti maailmansota merkitsi syvälle käypää murrosta, joka ulottui Euroopan keskuksista myös syrjäiseen Suomeen. Mutta murros ei syntynyt yhtäkkiä eikä tyhjistä, pikemminkin maailmansodassa tiivistyi ja purkautui täyteen voimaansa maailmankuvan ja kulttuurin muutos, jonka oli kyttenyt eurooppalaisen kulttuurin suhteellisen tyynen pinnan alla edeltävinä vuosikymmeninä.

Puolen vuosisadan jakso ennen sotaa oli Euroopassa ennennäkemättömän voimakkaan taloudellisen ja tiedollisen kasvun kautta. Länsimainen teollis-tekni-
nen kulttuuri muutti kiihtyvällä nopeudella ihmisen henkistä ja aineellista elämänympäristöä. Uskonnon näkökulmasta seuraukset olivat monisuuntaisia. Teollistumisen ja kaupungistumisen aiheuttamat sosiaaliset muutokset toivat mukanaan kokemusta irrallisuudesta, epävarmuudesta ja vieraantumisesta, jotka olivat omiaan lisäämään kiinnostusta uskonnollisiin ja autoritatiivisiin hengensuuntiin. Mutta monin paikoin myös ne sosiaaliset rakenteet, joihin kristillisyys vanhastaan oli sidoksissa, olivat murentuneet, eivätkä kristilliset kirkot aina kyenneet vastaamaan uusien tilanteiden tuomiin haasteisiin, etenkin kun teollis-
teknisen kulttuurin voittokulku ei merkinnyt vain sosiaalisia vaan myös henkisiä, maailmankuvaa ja maailmankatsomusta koskevia muutoksia.

Tekniikan kehitys, parantuneet liikenne- ja tietoyhteydet ja niiden mukanaan tuoma kansainvälistyminen lisäsivät uskoa ihmisen omiin kykyihin hallita maail-

ma ja elämä ja rakentaa ihmiskunnalle onnellinen tulevaisuus. Teollis-tekni-
 kulttuurin taustalla olleet rationalismi, usko tieteen kykyyn ratkaista inhimilliset
 ongelmat ja kehitysoptimismi levisivät laajojen väestöpiiriin keskuuteen ja mu-
 rensivat uskoa ihmisen ja havaittavan todellisuuden ulkopuolisiin elämänselityk-
 siin. Uskonnon merkitys elämän ja maailman selityksenä sekä moraalisen järjes-
 tyksen ylläpitäjänä väheni. Elämän ja moraalin perusteita etsittiin yhä enenevässä
 määrin muualta.¹

Hyväuskoinen, ihmiskeskeinen, järkeen luottava maailmankuva löi leimansa
 eurooppalaiseen elämään maailmansotaan saakka. Mutta epäilyjäkin oli alkanut
 nousta. Jo vuosisadan lopulla älymystössä heräsi tyytymättömyyttä tieteellis-
 teknisen kulttuurin yksipuolista rationalismia ja sitä kannattanutta positivistista
 ajattelua kohtaan, joka oli alkanut saada deterministisiä sävyjä. Sen täydennyk-
 seksi haettiin erilaisia henkimaailmaan viittaavia elämyksiä samalla, kun yleensä
 idealistiset virtaukset kokivat renessanssia. Kirjallisuudessa naturalismi sai antaa
 tilaa uusromanttisille ja symbolistisille virtauksille. Tyytymättömyys suuntautui
 kuitenkin myös laajemmalle kuin yksipuoliseen positivismiin ja rationalismiin.
 Eritoten kulttuurielämässä jalansijaa saaneessa ns. fin-de-siècle -ajattelussa pessi-
 mismi ulottui koko vallitsevaan kulttuurisuuntaukseen. Kyseessä oli reaktio por-
 varillista rationalismia ja hyväuskoisuutta kohtaan sekä pettymys vuosisadan
 mittaan löydettyihin uusiin ihmiskeskeisiin jumaliin, joitten takaa erottui uskon-
 nollinen ja metafyyssinen tyhjiö. Fin-de-siècle -ajattelua leimasivat epävarmuus,
 pitävien maamerkkien puute sekä viehtymys irrationalismiin ja primitiivis-ek-
 soottisiin unelmiin.²

Vielä syvemmin ravistelivat uskoa ihmisen kykyyn järjellään hallita maailma
 ja rakentaa siitä pitävä kuva ne uudet ilmiöt, jotka nousivat vuosisadan alussa
 esiin itse tieteessä, 1800-luvun maailmankuvan lujimmassa ankkurissa. Ne osoit-
 tivat monien terävimpään intellektuellikärkeen kuuluvien mielestä epäilijöiden
 olleen ainakin osittain oikeassa. Käänteentekeviä olivat erityisesti fysiikan alueel-
 la tapahtuneet löydöt. Albert Einsteinin suhteellisuusteoria ja muilla fysiikan
 lohkoilla samanaikaisesti tapahtunut kehitys mursivat totutun fysikaalisen univer-
 sumin kuvan, jota oli pidetty kaikkein vaikuttavimpana ihmisen järjen ja tieteen
 saavutuksena. Toisaalla mullisti Sigmund Freud oppilaineen ihmisen kuvaa itses-

¹ Kehityksen yleispiirteistä ks. esim. Biddiss 1977, 29–45; Bullock 1978, 59–62; Eriksson
 1983, 227–230; McLeod 1981; Chadwick 1985.

² Ks. esim. Hughes 1958, 338–341; Baumer 1977, 367–378, 392–395; Biddiss 1977,
 82–92, 151–161; Chadwick 1985, 239–249.

tään: tietoisien, rationaalisen minän takana avautui näkymä ihmisen toimintaan vaikuttavaan outoon, irrationaaliseen, alitajuiseen minään. Se samoin kuin uuden sosiologian tulokset horjutti käsitystä ihmisestä oman elämänsä tietoisena herrana. Samalla haurastui usko ylipäänsä siihen, että todellisuus olisi sovittavissa valmiisiin, ihmisen luomiin, kausaalisuhteisiin pohjaaviin rakennelmiin.³

Nämä muutokset heijastuivat vuosisadan alussa varsin nopeasti kirjallisuuteen ja muihin taiteisiin. Eri maissa esiintyi lukuisia taidesuuntia, joiden pontimina oli pyrkimys uudistaa taiteen ilmaisukeinoja niin, että ne vastaisivat muuttunutta ja muuttuvaa maailmankuvaa. Samalla ne itse olivat kiihdyttämässä muutosta. Kirjallisuuden piirissä näitä ilmiöitä on totuttu kutsumaan yleisnimikkeellä modernismi. Liikehdintä oli sängen kirjava, mutta sitä yhdisti kokemus elämisestä uudessa maailmassa, jonka kuvaamiseen 1800-luvun rationaalisen maailmankuvan vallitessa kehitetyt keinot eivät riittäneet.⁴ Luonteenomaista tälle kirjallisuudelle oli kaiken vanhan hylkääminen, mikä näkyi voimakkaana tietoisuutena kuulumisesta uuteen sukupolveen. Eikä rajanveto menneisyyteen pysähtynyt yksin taiteen ilmaisukeinoihin. Yhtä lailla kirjailijat näkivät uudessa maailmassa pätemättöminä ne arvot ja aatteet, jotka olivat kulttuuria aiemmin kannattaneet. Modernistit löysivät tukea mm. Friedrich Nietzschen filosofiasta, jonka vaikutus jo fin-de-siècle -ajatteluun oli tuntuva. Nietzschen vaatimus kaikkien arvojen uudelleen arvioimisesta kosketti modernistien kokemuksen ydintä.⁵

Rationaalisen ja ihmiskeskeisen maailmankuvan mureneminen aiheutti eurooppalaisessa kulttuurieliitissä jossain määrin myös paluuta kirkollisten katso-
musjärjestelmien turviin. Esimerkiksi Ranskassa levisi 1910-luvulla vahva kato-
lisuuden aalto, ja Englannissa eräät kirjailijat tukeutuivat niinikään kirkolliseen
perinteeseen.⁶ Enimmäkseen modernistiseen kokemukseen liittyneiden kirjaili-

³ Ks. esim. Baumer 1977, 381, 383; Biddiss 1977, 55–75, 130–143; Huuhtanen 1978, 29–31.

⁴ Modernismin edustajista voi mainita Italiassa futuristit Filippo Tommaso Marinettin johdolla, Saksassa ekspressionistit kuten Franz Werfel ja Gottfried Benn, anglosaksisella kielialueella esimerkiksi James Joyce, Ezra Pound ja T. S. Eliot sekä imagistinen suuntaus ja Ranskassa mm. Paul Valéry, Marcel Proust, Paul Morand sekä maailmanso-
dan jälkeen erilaiset surrealistiset liikkeet. Modernismista ja sen syntytaustasta V. Laurila 1968, 7–70; Biddiss 1977, 176–179; Bradbury & McFarlane 1978; Bullock 1978, 62–65; Huuhtanen 1978, 77–79.

⁵ Spender 1953, 27; Hughes 1958, 338–339, 364–365; Stenkvist 1968, 33–37; Huuhtanen 1978, 184; McFarlane 1978, 79.

⁶ Ranskassa näin reagoi esimerkiksi Paul Claudel ja Englannissa T. S. Eliot. Ks. esim. Spender 1953, 37, 72–76; Hughes 1958, 341–343, 349, 353; Scott 1966, 15.

joiden asenne kuitenkin oli toinen. He eivät uskoneet, että maailma olisi jäsennettävissä myöskään kristinuskon tai kirkkojen tarjoamin eväin. Perinteisen uskonnon symbolit olivat heidän näkökulmastaan sidottuja kirkkojen järjestykseen ja oppiin, kirkkojen, jotka käyttivät henkistä ja moraalista valtaa ihmisen yli. Ne tarjosivat symbolikielen staattiselle, varmalle, järjestyneelle todellisuudelle, eivät sille fragmentaariselle, jatkuvan muutoksen tilassa olleelle maailmalle, jossa modernistit kokivat elävänsä.⁷

Kun usko siihen, että yhä monimutkaisemmaksi muuttuva maailma voitaisiin hahmottaa yhteisen pitävän kuvan tai mallin avulla, oli mennyt, modernistiset kirjailijat tunsivat olevansa kutsuttuja etsiytymään subjektiivisten elämysten lähteille. Äärimmilleen vietynä tämä johti siihen, että kirjailija näki tehtäväkseen oman yksilöllisen kokemuksensa kautta rakentaa synteisiä ja järjestystä hajoavaan todellisuuteen. Mutta kyseessä ei ollut logiikan ja järjen vaan mystisen elämyksen, kuvien ja yksityisten symbolien muodostama synteesi. Mitä vahvemmin kirjailija heijasti kokemusta murroksen ja hämmennyksen maailmasta, sitä pitemmälle hän irtosi siitä subjektiivisiin sisäisiin visioihinsa. Näin tapahtui eritoten lyriikassa.⁸

Kokemus maailman liukumisesta käsityskyvyn ulottumattomiin koski ennen ensimmäistä maailmansotaa vain herkinä intellektuellijoukkoa. Sen sijaan tuntu 1800-luvun rationaalisen maailmankuvan riittämättömyydestä oli levinnyt sivistyneistöön laajemminkin, vaikka eurooppalaista kulttuuria yhä selkeästi hallitsi usko ihmiseen, järkeen sekä ulkoiseen ja moraaliseen edistykseen. Maailmansodassa usko kuitenkin romahti kertaiskulla. Sota ravisteli syvältä eurooppalaisen ihmisen moraalisia ja sosiaalisia arvoja ja koko ajattelun perustoja. Välittömästi sodan jälkeen maanosaa hallinneita eksistenssituntoja olivat irrallisuus, tyhjyys, pettymys ja kaoottisuus. Modernististen kirjallisuusvirtausten maailmankuva tuntui nyt vastaavan laajemminkin ihmisten elämäkokemuksia.⁹ Tätä heijasti Oswald Spenglerin kulttuurifilosofisen teoksen *Der Untergang des Abendlandes* saama poikkeuksellinen kirjakauppanenestys, mutta myös Freudin ja Einsteinin nimien nousu yleiseen tietoisuuteen eräänlaisina uuden tilanteen symboleina. Totuudet muuttuivat suhteellisiksi ja ihminen arvaamattomaksi mysteeriksi mo-

⁷ Spender 1953, 52; Scott 1966, 1–7; Rothe 1977, 46, 212, 216; Wellwarth 1986, 14–64.

⁸ Ks. esim. Spender 1953, 17–37, 50–52; Vajda 1973, 50–51, 53; Weisstein 1973, 33; Bradbury & McFarlane 1978, 25–26, 50; McFarlane 1978, 83.

⁹ Baumer 1977, 402–416; Biddiss 1977, 186–187, 275–277; Bullock 1978, 58, 70.

nen sellaisenkin mielessä, joka ei fysiikan tai syvyyspsykologian teorioita tuntenut.¹⁰

Koettu pettymys vahvisti edeltäneiden suurten sosiaalisten muutosten aiheuttamaa turvattomuutta ja irrallisuutta. Sodan jälkeen monet tunsivat menettäneensä uskon heitä ohjaaviin laajempiin arvojärjestelmiin ja suurempiin voimiin, olipa sitten kyseessä usko tämänpuoleiseen kehitykseen tai maailman ja ihmisen kohtaloista piittaavaan tuonpuoleiseen Jumalaan. Yhtä lailla epäluulo kohdistui kaikkia valmiina saneltuja konseptioita ja kattavia selitysmalleja kohtaan. Varma, totuttu ja turvallinen oli saanut antaa tilaa jatkuvalle muutokselle, missä mikään ei näyttänyt olevan lopullista ja pysyvää.

Murroksen taustalta noussut filosofinen suunta, eksistentiaalisuus, tulkitsi tätä tilannetta yksilön kannalta. Se tavoitti modernistisen kirjallisuuden tavoin keskeisen sodanjälkeisen kokemuksen: ahdistavan ja kaoottisen todellisuuden keskellä ihminen oli yksin, perusteellisesti yksin, vailla pitäviä tartuntapintoja. Toisaalta järkeen ja ihmiseen luottavan maailmankuvan horjuminen nosti esiin irratiolalisia, uskonnollisväritteisiä virtauksia. Mutta monin paikoin uskonnollisuus ohjautui ohi perinteisten muotojen: kirkollisiin vakaisiin järjestelmiin ei enää löytynyt paluuta. Uskonnollisessa ajattelussa subjektiivisuus sai runsaasti jalansijaa, mikä näkyi mm. Sören Kierkegaardin uudessa suosiossa. Rationaalisen elämänhallinnan luhistuminen nosti esiin mystiikkaan kallistuneita virtauksia, ja pettymys ihmiseen ja maailmaan heijastui jyrkästi maailman kyseenalaistavassa uskonnollisessa ajattelussa, jota tulkitsi esimerkiksi saksalainen dialektinen teologia Karl Barthin johdolla.¹¹

2. Uuden pohjan etsintää

Hämmennys, kaoottisuus ja aiemman pohjan pettäminen eivät olleet ainoita piirteitä tulenkantajien sukupolven eurooppalaisessa henkisessä taustassa. On huomattava, että kristilliset kirkot ja muut yhteisöt seisoivat yhä verraten vakaina, osittain 1800-luvun haasteiden ja hyökkäysten sisäisesti lujittamina. Lisäksi tapahtui jatkuvia yrityksiä täyttää se uskonnollinen ja metafyyinen tyhjiö, jonka

¹⁰ Baumer 1977, 421–424, 506–508; Biddiss 1977, 268–269; Johnson 1984, 1–11.

¹¹ Lilja 1972, 33–41; Ukkola 1973, 18–19, 260, 264; Vidler 1974, 201, 209–211; Baumer 1977, 410–411, 432, 436–437, 444–445, 449; Biddiss 1977, 242–245; McLeod 1981, 94–95, 116.

perinteisen uskonnollisuuden romuttuminen osassa väestöä oli aiheuttanut. Tällaisia täyttöyriksiä nousi positivistisen luonnontieteen pohjalta. Auguste Comten, Ernst Haeckelin ja Wilhelm Ostwaldin luomat tieteeseen ja edistykseen nojaavat moraalis-maailmankatsomukselliset rakennelmat saavuttivat ennen maailmansotaa joltistakin kannatusta tieteellis-teollis-teknisen kulttuurin ihmisen elämäntulkinnan perustana.¹

Sivistysteistössä, joka 1800-luvun lopulla alkoi pettyä positivismiin ja rationalismiin, uutta pohjaa haettiin toiselta taholta. Yhden portin, joka ohjasi ulos pessimismistä ja tyhjiöstä, tarjosi venäläinen kirjallisuus, Leo Tolstoin askeettinen idealismi ja Fedor Dostojevskin kristillinen mystiikka, joihin lännessä kiinnitettiin toiveikasta huomiota.² Toinen väylä löytyi vuosisadan vaihteen uudesta filosofiasta, jossa antipositivismi sai monissa muodoissaan jalansijaa, etenkin ns. elämänfilosofisessa suunnassa, jonka niminä tunnettiin Ludvig Klages, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Henri Bergson ja Friedrich Nietzsche.³ Syvimmät jäljet eritoten kirjallisuuteen, joka näinä vuosikymmeninä etsi uutta elämäntulkinnan pohjaa, piirsivät Nietzsche ja Bergson. Heidän vaikutuksensa ulottui laajalti yli kansallisten ja akateemisten rajojen.

Nietzschen kompleksisen ja monitahoisen ajattelun rooli vuosisadan vaihteen ja ensimmäisten kymmenten henkisessä orientoitumisessa oli uskonnon kannalta kaksisuuntainen. Toisaalta Nietzschen raju ja siekailematon kristillisen moraalin ja transsendenttisen todellisuuden kritiikki nosti hänet keskeiseen asemaan silloin, kun haluttiin riisua kulttuuria uskonnollisista elementeistä. Nietzschen jäljissä sovinainen Jumala ja sovinainen moraalit oli aikaisempaa helpompaa julistaa kuolleiksi. Mutta Nietzsche tarjosi eväitä myös toisenlaiseen suuntautumiseen, etsintään, jossa oli uskonnollista muistuttava sävy. Antikristillisyydestä huolimatta hän ohjasi tarkastelemaan todellisuutta arvoituksellisempana ja moniulotteisempana kuin mihin rationaalinen järki kykeni. Tämä puoli ilmeni eritoten Nietzschen irrationaalisessa elämänpalvonnassa. Sen keskeinen käsite oli Dionysos, antiikin musiikin ja ekstaasin jumala. Dionysoksen vastavoima oli valon ja järjen jumala Apollo. Dionysos symboloi Nietzschelle sekä hävittävää että luovaa voimaa, jonka vaikutuksen alla ihminen saattoi kokea elämänsä huipun. Elämä, jonka ydinvoimiin dionyysinen ekstaattinen elämys Nietzschen

¹ Ks. esim. Klinge 1972, 13–15; McLeod 1981, V, 99; Chadwick 1985, 232–239, 250–252.

² Ks. esim. Ervasti 1960, 30; Chadwick 1985, 244–248.

³ Filosofisesta antipositivismista ks. esim. Huuhtanen 1978, 27–56.

mukaan avasi yhteyden, kohosi lähes uskonnollisen palvelun kohteeksi. Kyseessä oli uhkea, monipuolisesti kehittynyt voimakas ja vaistonvarainen elämä, jonka etenemiselle kaikki muu oli uhrattava. Tämän elämän luonnonmukaista toteutumista pyrkivät Nietzsche mukaan kahlehtimaan niin yksipuolinen intellektuaalisuus kuin kristinusko ja sen moraalikin.⁴

Nietzscheä selkeämpi ja yksiselitteisempi vuosisadan alkukymmenien eurooppalaisen kirjallisuuden anti-intellektuaalisten ja antipositivististen virtausten taustahahmo oli Henri Bergson. Bergson korvasi positivismia hallinneen intellektiin nojaavan lähestymistavan intuitiolla. Tieteen kuvaaman staattisen, mekaanisten lakien hallitsemman maailman sijasta hän puhui kehityksestä luovana prosessina, jonka taustalla vaikutti mystinen luova voima, elämän hyöky, *élan vital*. Tämä elämänvoima toimi sekä yksityisessä ihmisessä että maailmankaikkeudessa. Se kuljetti kehitystä eteenpäin, ei deterministisesti vaan luovasti, ei tähdäten lisääntyvään turvallisuuteen vaan lisääntyvään vapauteen ja liikkuvuuteen. Jokainen yksilö oli Bergsonin mukaan nykyhetkessä mukana luomassa tulevaisuutta. Menneisyys sisältyi nykyhetkeen, mutta ei määräävänä tekijänä, vaan aineksina. Uutuus ja luovuus, impulsiivinen ja rohkea eläminen sekä intuition avulla saavutettava todellinen tieto maailmasta olivat Bergsonin ajattelun keskeisiä elementtejä. Bergson toisin sanoen säilytti 1800-luvun edistysajattelun, mutta irrotti sen positivistisesta pohjasta. Nietzscheen verrattuna hänen ajattelussaan oli selkeämmin idealistisia aineksia: henkinen ja aineellinen todellisuus olivat luovassa vuorovaikutuksessa keskenään.⁵

Bergsonilta monet rationalistiseen maailmankuvaan tympääntyneet sivistyneet löysivät filosofisen pohjan, jolta lähestyä uudelleen aktuaalistuneita mystiikkaa ja metafysiikkaa läheneviä kysymyksenasetteluja. Tämä kimmoke saattoi johtaa esimerkiksi Ranskassa myös tunnustukselliseen katolisuuteen, vaikka itse Bergsonin filosofia ei suoraa yhteyttä osoittanutkaan.⁶

Yhteistä nietzscheläiselle ja bergsonilaiselle vaikutukselle oli se, että molemmat lähtivät liikkeelle luonnontieteelliseltä ja naturalistiselta pohjalta. Ne eivät edellyttäneet luopumista siitä vakaumuksesta, että maa oli ihmisen ainoa koti,

⁴ Nietzscheen roolista ks. esim. Hughes 1958, 338–339; Ervasti 1960, 30; Glicksberg 1975, 138–140; McFarlane 1978, 79. Nietzscheen irrationaalisesta elämänpalveluksesta ks. esim. Ervasti 1960, 23; Gerholm & Magnusson 1972, 476; Baumer 1977, 374, 380–381, 393–394; T. Kunnas 1981, 38, 112–113, 138–140.

⁵ Macquarrie 1963, 171–172; Gerholm & Magnusson 1972, 626; Klinge 1972, 21–23; Baumer 1977, 375–377; Huuhtanen 1978, 49–52; Eriksson 1983, 240–244.

⁶ Hughes 1958, 113–115, 118–120, 341; Bergsten 1978, 98.

mutta toivat siihen vitalistisen, uskonnollisesti sävyttyneen lisän. Elämä oli biologista elämää, mutta kuitenkin enemmän kuin mihin kemia tai fysiikka selityspe-rusteina riittivät. Elämässä vaikutti vitaalinen elämänvoima, joka nosti elämän eräänlaiseksi itseisarvoksi. Olennaista kummassakin oli mekanistisen todellisuudentulkinnan vierominen sekä tietyn pyhyden ilmentäminen. Pyhyys ei viitannut naturalistisena nähdyn todellisuuden ulkopuolelle vaan siihen sisältyvään ja siinä vaikuttavaan voimaan.⁷ Nietzsche ja Bergson tarjosivat näin dynaamiseen ja muuttuvaan maailmankuvaan sopivan ajattelun mallin, joka vastasi pysyvien maailmanjärjestysten raunioilla elävän ihmisen kokemusta.

Vitalismin ohella vuosisadan alkukymmenten eurooppalaisessa kirjallisuudessa erottui toinen, ajallisesti kauemmas juurensa työntänyt virtaus, jonka tuella uhkaavasta tyhjiydetunnosta pelastauduttiin. Sekä 1890-luvun kirjallisuudessa että modernismissa oli molemmissa tärkeänä juonteena romantiikan aatevirtauksen perintö.

Romantiikka on yleisnimike filosofian ja kirjallisuuden virtaukselle, johon 1800-luvun alussa oli kanavoitunut reaktio valistuksen erittelevän järjen yliheruutta vastaan, silloiselle vapautumisyritykselle ahtaan rationalismin kahleista. Sen filosofinen pohja oli idealistinen: todellisuuden ydin nähtiin luonteeltaan henkisenä. Olemassaolo oli romantikoille suuri kokonaisuus, jota jumaluus hallitsi. Jumaluus ilmeni eritoten luonnossa, mutta myös ihmisen sisimmässä. Romantiikka näki ihmisen toisaalta erottamattomana osana suurta, täydellistä ja ikuista kaikkeutta ja toisaalta yksilönä, jonka korostus saattoi johtaa neronpalvontaan. Välitön yhteys jumaluuteen oli romantiikan ihmiselle tavoittelemisen kohde. Sen oli mahdollista toteutua eläytyneessä yhteydessä luontoon tai uskonnollisen, eroottisen tai taiteellisen erityiselämyksen välityksellä.

Uskonnollisessa mielessä romantiikka oli suoepa mystiikalle ja väheksyi oppirakennelmien ja moraalijärjestelmien merkitystä. Uskonnon rinnalla runous ja muu taide nousivat erityiseen arvoon vastakohtana rationaaliselle tieteelle. Taide saattoi jopa ohittaa uskonnon merkityksen. Taiteilijasta tuli välittäjä, joka avasi inspiraation avulla portteja ikuisen maailmaan ja tulkitsi elämän kokonaisuutta. Romantiikan runoudessa oli keskeisellä sijalla myös olemassaolon salaperäisyyden, tietoisien takana olevan, kauhua herättävän puolen esiin tuominen, mikä yhtäältä teki sen korostukset läheisiksi maailmansotaan tiivistyneen pettymyksen ja murroksen varjossa eläneille kirjailijoille.⁸

⁷ Vitalismista ks. esim. Macquarrie 1963, 169; G. Wrede 1978, 29.

⁸ Romantiikasta aatevirtauksena ks. Baumer 1977, 268–288; Gilbert 1980, 37; Eriksson 1983, 17–54. Romantiikan aatteista kirjallisuudessa ks. Abrams 1953; Krohn 1956, 7–28.

Jo 1890-luvulla romantiikan idealismi veti jälleen kirjailijoita puoleensa vaihtoehdona tieteellis-teknisen kulttuurin hengettömyydelle. Tämä uusromantiikka poikkesi aikaisemmasta lähinnä siinä, että kun varhaisempi romantiikka oli pyrkinyt laajaan ja kattavaan koko olemassaoloa koskevaan myytti- ja symbolijärjestelmään, kääntyi uusromantiikka yleisestä yksityiseen. Subjektiivisuudesta muodostui tukipilari, johon nojattiin yleispätevien uskonnollisten arvojen ja tieteen rationalismin järkyttyä. Taiteilijan asema painottui entisestään: taiteilija tavoitti absoluuttisen todellisuuden ja toi sen symbolien välityksellä taiteessaan havaittavaksi.⁹

Varsinainen uusromantiikka rajoittui vuosisadan vaihteeseen, mutta romantiikan pohjavirta tuntui kirjallisuudessa maailmansodan molemmin puolin. Tämä näkyi selkeästi saksalaisessa ekspressionistisessa kirjallisuudessa, jossa romantiikkaan viittaavat ainekset kuten sisäisen kokemuksen ja tunteen korostus sekä idea luomakunnan yhteydestä saivat ajankohdan tilanteesta nousseen eksistentiaalisen värityksen.¹⁰

Ekspressionismi edusti muutenkin varsin tyypillisesti sitä tapaa, jolla maailmankuvan muutoksen hämmentämä nuori kirjallisuus etsi katsomuksellista pohjaa jalkojensa alle. Aatteellisesti yhtenäinen virtaus ekspressionismi ei ollut, mutta sen luonteenomaisena ja yhdistävänä piirteenä oli maailmankuvan varsin jyrkkä dikotomisuus: vanha maailma nähtiin absoluuttisen negatiivisena ja uusi, josta unelmoitiin, yhtä absoluuttisen positiivisena.¹¹ Vanhan, valmiiksi järjestyneen ulkoisen todellisuuden osoittautuessa pettäväksi ekspressionistinen kirjallisuus tukeutui sen vastapainona yksilön elämyksiin ja tunteisiin. Se puolusti yksityistä sielua kaikkia valmiita kulttuurin rakenteita vastaan. Tämä johti yhtäältä taiteellisten muotojen uudistukseen ja toisaalta perinteisten moraalisten, uskonnollisten ja yhteiskunnallisten konventioiden uhmaamiseen.¹²

Taiteilijan rooli korostui myös ekspressionismissa. Mutta taiteen tehtävä ei ollut itsetarkoituksellinen, kuten kärkevimmissä uusromantiikassa oli ollut asiantaita. Ekspressionistinen taiteilija pyrki sukeltautumaan itse olemassaolon ytimeen ja antamaan ilmauksen kaikkein perustavimmille uskonnollisille ja sosiaalisille kokemuksille, palauttamaan taiteen ja elämän yhteyden. Elämä käsitettiin

⁹ Krohn 1956, 88–105; Scott 1966, 12–13; Baumer 1977, 397; Huuhtanen 1978, 73–77.

¹⁰ Krohn 1956, 123, 125; Vajda 1973, 50–51; Laqueur 1974, 117–118; Rothe 1977, 22.

Koko modernistisessa liikehännässä vaikuttaneesta romanttisesta pohjavirrasta ks. esim. Scott 1966, 11, 15; Bradbury & McFarlane 1978, 47; Huuhtanen 1978, 77–86.

¹¹ Rothe 1977, 14–20.

¹² Weisstein 1973, 33; Laqueur 1974, 115; Rothe 1977, 23; Bergsten 1978, 319.

tällöin vitalistiseen tapaan kulttuurin intellektuaalisten ja sosiaalisten rakenteiden alla olevaksi perustavaksi todellisuudeksi. Osan ekspressionisteista näin ymmärretty taiteilijantehtävä vei yhteiskunnalliseen radikalismiin, osan nietzscheläisen elämänhurman lauluun ja osan julistamaan elämän pohjimmaisesta ykseyden ja pyhyiden pohjalta ihmisten keskinäistä veljeyttä ja sisäisen moraalisen uudistumisen vaatimusta, jolle maailmansodan hävitys antoi varsinaisen ajankohtaisen sisällön.¹³

Uskonnollinen ulottuvuus oli ekspressionismissä näkyvästi esillä. Spekulaatiivisten rakennelmien tai perinteisen uskonnonharjoituksen sijasta tärkeää siinä oli mystiikkaa lähenevä välittömän elämyksen korostus, turvan etsiminen vakiintuneiden ajatuksellisten ja sosiaalisten mallien takaa, samalla kun romantiikan ja vitalismin ainekset suuntasivat elämäntulkintaa.¹⁴

B. Perintö kotimaan kirjalliselta sivistyneistöltä

1. Autonomian linja

Tulenkantajien asennoituminen kansankirkolliseen arvomaailmaan ei muovautunut vain kansainvälisen aatekehityksen heijastusvaikutuksena. Takana olivat myös ja ennen muuta kotimaisen kulttuuritilanteen jännitykset. Kirkonmiehet ja kirjailijat edustivat 1920-luvulla kahta eri kulttuurin osa-aluetta ja instituutiota. Kun tulenkantajat vuosikymmenen puolimaissa astuivat julkisuuteen nimenomaan kirjallisen sivistyneistön jäseninä, he astuivat maaperälle, joka ei suhteessa kirkkoon ollut neutraali.

Jännitysten juuret työntyivät edellisen vuosisadan kulttuurikehitykseen. 1800-luvun puolivälin jälkeen papisto oli suureksi osaksi samaistunut fennomaaneihin, osittain ruotsinkielisen sivistyneistön radikaalin liberalismiin ja siihen kytkeytyneiden vakiintuneita yhteiskunnallisia ja kulttuurisia rakenteita koskevien muu-

¹³ Krohn 1956, 123, 125; Lilja 1972, 50–51; Vajda 1973, 51; Laqueur 1974, 114; Varpio 1975, 25–27, 36; Rothe 1977, 14–15; Lassila 1987, 13–14.

¹⁴ Ks. V. Laurila 1968, 22–23; Rothe 1977, 31, 46.

tospaineiden pelästyttämänä. Vanhan polven fennomaanit nojasivat yhtenäiskulttuurin ja kristillisen idealismin perintöön. Heidän keskeisiin ohjelmakohtiinsa kuului suomenkielisen kulttuurin ja sen osana taidekirjallisuuden kohottaminen vähintään ruotsinkielisen rinnalle. Kahdeksankymmenluvulla tämä tavoite toteutui kirjallisuuden osalta sekä määrällisesti että laadullisesti. Mutta se toteutui hengessä, joka sai vanhemmat fennomaanit ja papiston vähintään rypistämään tuimasti kulmakarvojaan. Nuorten fennomaanien esiinmarssi, jonka terävimpänä kärkenä olivat realistikirjailijat Juhani Aho, Arvid Järnefelt ja J. H. Erkko, toi mukanaan rajun hyökkäyksen sitä idealistista maailmankuvaa kohtaan, jonka näkyvinä edustajina ja tukijoina kirkko ja sen papisto olivat.¹

Kirjallisuuden koko kenttä ei irtautunut kristillisen idealismin pohjalta. Esimerkiksi Zachris Topeliuksen *Maamme kirja* (1875) levisi edelleen monina painoksina,² ja monet pohjoisen kansankirjailijat kuten Pietari Päivärinta puolustivat tuotteissaan vankkaan kirkollisuuteen nojaavaa elämänjärjestystä, vaikka kuvaustapansa puolesta lähestyivätkin realisteja.³ Uusi radikaali kirjallisuus keskittyi suomenkielisen sivistyneistön pienehköön mutta vaikutusvoimaiseen nuoreen polveen, johon mainittujen Ahon, Järnefeltin ja Erkon lisäksi kuuluivat Minna Canth ja Teuvo Pakkala.

Radikalismien henkisenä taustana oli osaltaan edeltävinä vuosikymmeninä ruotsinkielisessä sivistyneistössä levinnyt luonnontieteellisen naturalismin sävyjä saanut liberalismi.⁴ Sitä tuki realistien pyrkimys liittää suomalainen kulttuurielämä suoraan niihin virikkeisiin, joita muualta Euroopasta oli saatavissa. Juuri kaunokirjallisuuden ja sanomalehdistön välityksellä työntyivätkin 1880-luvulla suomalaiseen julkisuuteen darwinistinen ja positivistinen luonnontieteellinen ajattelu ja maailmankatsomuksellinen immanentismi, kärkevimmillään materialismi, sekä niiden pohjalta noussut moraali- ja yhteiskuntakritiikki. Ihmiskeskeinen, darwinismiin pohjaava, lähinnä Herbert Spencerin tulkitsema edistysajattelu valoi uskoa ihmisen ja yhteiskunnan muutoksen mahdollisuuteen; tanskalaisen ohjelmanaturalistin Georg Brandesin ohjelman mukaisesti nuoret kirjailijat ottivat tehtäväkseen asettaa ongelmia pohdittavaksi ja aikaisempia itsestäänselvyksiä yhteiskuntamoraalin ja maailmankatsomuksen aloilla kyseenalaisiksi; norjalaiselta Henrik Ibseniltä haettiin tukea yhteiskunnallisten moraalikysymysten

¹ Ks. esim. Alapuro 1973, 16–20; Murtorinne 1978, 272–273; Ruutu 1980, 101–102; Murtorinne 1985, 16.

² Luukanen 1985, 30–31.

³ Tarkiainen 1904, 44–45; L. Huhtala 1985, 117.

⁴ Tästä taustasta ks. erityisesti Juva 1956. Myös Murtorinne 1985, 15–16.

käsittelyyn ja tämän maanmiehiltä Aleksander Kiellandilta ja Björnsterne Björnsonilta antiklerikalismiin ja kirkon arvosteluun. Sen sijaan Ranskan jyrkät naturalistit kuten Emile Zola eivät niinkään saaneet Suomessa kannatusta.⁵

Viimeksi mainittu seikka oli oireellinen suomenkielisten realistien asennoitumiselle kirkon edustamiin arvoihin. Vaikka he esiintyivät tieteen nimissä kristinuskoa vastaan ja tunnustivat avoimesti naturalistisia ihanteita ja vaikka uskonto oli ajan keskustelukysymyksistä päällimmäisiä, he eivät maailmankatsomuksellisesti olleet jäännöksettömän naturalistisia. Heidän näkökulmastaan oli ensi sijassa kyse uuden ja vanhan tai todellisen ja valheellisesti ihannoidun maailmankuvan välisestä jännityksestä. Tieteen, vapauden, kehityksen ja uuden moraalin nimissä kirjailijat halusivat syrjäyttää vanhan patriarkaalisen, kristillis-idealisen ja kaksinaismoralistisen idyllin, jonka eräänä ylläpitäjänä he näkivät kirkon.⁶

Kirjailijoiden hyökkäys kohdistui siis kirkkoa, sen papistoa ja moraalialueen vastaan mutta ei yhtä voimakkaasti suoraan uskontoon. Ydinalueen muodostivat moraali-kysymykset. Realistit eivät tosin välttämättä hylänneet kristillisiä moraaliihanteita, mutta he hylkäsivät kirkon edustaman moraaliuskonnollisen elämänjärjestyksen.⁷ Realismin kirjallisuudelle oli ominaista kuvata ihminen yhtenäiskulttuurin staattisen, hierarkisen, kullekin paikkansa osoittavan järjestyksen puristuksessa; ihanne oli tämän järjestyksen muuttaminen tai siitä vapautuminen. Realistit ilmensivät uskoa utopiaa, jossa ihminen oli maailmankatsomuksellisesti ja yhteiskunnallisesti autonomisoitunut.⁸ Kirkon rooli ja opetus, jotka nähtiin vanhan järjestyksen tukipilareina ja siihen kuuluvana moraalisenä ja elämänkatsomuksellisenä auktoriteettina, joutuivat siten radikaalisti kyseenalaistetuiksi.

Näin revennyt railo suomenkielisen kirjallisen sivistyneistön kärjen ja kirkon välillä ei hevin umpeutunut. Mutta tultaessa seuraavalle vuosikymmenelle kirjailijoiden suora ja hyökkäävä kirkkokritiikki vaimeni. Usein käytetty esimerkki ilmapiiriin muutoksesta oli Juhani Aho, jonka novellikokoelma *Heränneitä* (1894) osoitti sen kaltaista ymmärtämystä uskonnollista elämysmaailmaa kohtaan, että se olisi perin huonosti sopinut 1880-luvulle.⁹ Ilmapiiriin muutokseen ei ehkä

⁵ Realistien aatteellisia virikkeitä ja henkistä pohjaa ovat esitelleet mm. A. Nieminen 1951, 17–31; Juva 1960, 28–36, 48–60; Koskimies 1965, 13–25; Ruutu 1980, 108–116; Luukanen 1985.

⁶ Tätä jännitystä on selvittänyt eritoten Alhoniemi 1972.

⁷ Ks. esim. A. Nieminen 1951, 133–139; Koskimies 1965, 32, 41, 61; Karkama 1985, 104; Luukanen 1985, 34.

⁸ Ks. Glerup 1982, 85–86; Brink & Schelde & Simonsen 1984, 146.

⁹ Koskimies 1965, 102–104.

niinkään vaikuttanut kirkon voimakas apologia, jota sävytti kuoreen vetäytymisen 1880-luvun hyökkäysten edessä, mutta siihen saattoi vaikuttaa vuoden 1889 eriuskolaislain laillistama uskonnollisen kentän eriytyminen ja vapautuminen. Olennainen tekijä joka tapauksessa oli voimistunut pyrkimys kansalliseen kiinteyteen ja yhtenäisyyteen, jonka Venäjän otteen kiristytminen ja ensimmäinen sortokausi aktualisivat. Uhanalaisessa tilanteessa sivistyneistö näki kansalliseen perintöön ankuroituneen kirkon kansan kiinteyttä ja yhtenäisyyttä tukevana tekijänä.¹⁰ Ilmeistä oli lisäksi, että ulkomailta ei enää kantautunut samankaltaisia aatteellisia vaikutteita kuin 1880-luvulla. Euroopasta puhalsivat nyt alkavan antirationalismin, idealismin ja uusromantiikan tuulet, jotka nostivat uskonnolliselämänsä katsomuksellisen etsinnän pintaan.

Muuttuneesta henkisestä ilmastosta huolimatta suomenkielisen kirjallisuuden nuorsuomalainen kärki säilytti edelleen kriittisen etäisyyden kirkkoon ja sen papistoon, jopa syvensikin sitä. Kriittisyys pukeutui nyt vain uuteen asuun, kahteen virtaukseen, jotka löivät leimansa vuosisadan lopun ja vaihteen kirjallisuuteen. Toinen oli panteismi ja toinen korostettu individualismi.

Realistien sukupolvelle panteismin antoi virikkeitä ennen muuta Leo Tolstoi, jonka vaikutus suomalaiseen kulttuurielämään vuosisadan vaihteen molemmin puolin oli laaja ja tuntuva. Tunnetuin tolstoilainen kirjailija oli Arvid Järnfeldt, mutta myös esimerkiksi Minna Canth ja hieman nuorempi Ilmari Kianto saivat Tolstoilta ratkaisevia katsomuksellisia herätteitä. Tolstoi viitoitti tietä kristillisiä aineksia sisältävään mutta perustaltaan rationaaliseen ja tämänpuoleiseen panteistiseen uskonnollisuuteen. Sen pohjalta tolstoilaisuus veti jyrkän rajan järjestyneeseen kirkolliseen elämään. Korkean eettisesti virittyneen kristinuskon nimissä tolstoilaiset halusivat puhdistaa kirkon haitallisesta opista ja järjestyksestä.¹¹

Tolstoi ei ollut ainoa, joka johdatti kohti panteismia. Panteististyyppiset katsomukset olivat ylipäänsä eurooppalaisen kirjallisuuden symbolismiin ja uusromantiikan yhteistä ainesta, joka tätä kautta välittyi erityisesti 1890-luvulla aloittaneille kirjailijoille kuten Eino Leinolle.¹²

Saipa panteistinen katsomus virikkeensä Tolstoilta tai symbolisteilta tai uudeleen aktualistuneesta romantiikasta, se joka tapauksessa kulki vuosisadan vaihteen molemmin puolin suomenkielisessä kirjallisuudessa eräänä vahvana yhdistä-

¹⁰ Ilmapiirin muutoksesta ja kirkon roolista 1890-luvulla ks. erityisesti Juva 1960.

¹¹ Tolstoilaisuuden ydinsisällöstä ja leviämisestä Suomessa ks. erityisesti Nokkala 1958. Myös Juva 1960, 275–276; Sarajas 1961, 79–81; Nevala 1986, 47–100.

¹² Sarajas 1961, 36–40, 77–78.

vänä pohjavirtana. Sen puitteissa kirjailijat tavoittivat uskonnollisväritteisiä ja idealistisia katsomuksia ilman, että heidän tarvitsi tyystin luopua 1880-luvulla muotoutuneista asetelmista. Paitsi että persoonallinen, tuonpuoleinen, teistinen jumalakuva oli näin mahdollista jättää syrjään, syrjään ennen muuta jäi kirkon uskonnollis-moraalinen auktoriteetti. Eivätkä panteismin tulkinnat lopulta olleet kaukana naturalismin ja luonnontieteitten tarjoamasta ajatuspohjasta. Uskonnollisinakin ne pysyttäytyivät suurimmaksi osaksi tämänpuoleisessa todellisuudessa. Matka Ernst Haeckelin tai Wilhelm Ostwaldin luonnontieteellisen monismin ideoihin ei tässä suhteessa ollut pitkä, vaikka ne lähtivät rationaalisen tieteen ja panteismi elämyksellisen taiteen pohjalta täyttämään perinteisen kristillisyyden jälkeensä jättämää maailmankatsomuksellista tyhjiötä.¹³

Samalla kun kirjallisuus kääntyi lähemmäs uskonnollis-idealisticisia äänenpainoja, se kääntyi myös kohti yksilön sisäistä maailmaa ja individualismia, mikä oli nimenomaan uusromantiikalle ja symbolismille ominaista. Yksilökeskeisyys saattoi saada varsin pingoittuneitakin muotoja ja johtaa yksilön ja yhteiskunnan jyrkkään vastakkainaseteluun. Tähän suuntaan vaikutteita tarjosi ennen muuta Friedrich Nietzsche, joka vuosisadan vaihteen tienoilla oli suomalaisenkin nuoren sivistyneistön muotifilosofi. Kirjailijoista hänen vaikutuspiirissään olivat esimerkiksi Eino Leino, L. Onerva, Aarni Kouta, Johannes Linnankoski ja Volter Kilpi.¹⁴

Nietzsche viitoitti tietä toisenlaiseen asennoitumiseen kuin etenkin etiikassaan ankan idealistinen ja askeettinen Tolstoi. Nietzschen ajattelun erosmyönteinen, vitaalista elämänhuumaa korostava puoli näkyi pian Eino Leinon johtaman kansallisia sävyjä saaneen uusromantiikan ihanteessa uudesta ihmisestä. Kansallisen uusromantiikan uusi, tulevaisuuteen osoittava ihminen saattoi ulkoisesti saada sortokauden kansallisen uhanalaisuuden paineessa suomalaisen, kalevalaisen sankarin piirteitä. Henkiseltä sisällöltään kyseessä oli pakanallisen elämän ilon leimaama uhmakas yli-ihminen, joka individualistisessa ylhäisyydessään seisoi vapaana totunnaisten arvojen yläpuolella. Nietzscheläisessä ylpeässä optimismissa jatkui muuntuneena 1880-lukua elähdyttänyt ihmiskeskeinen edistysusko. Muualla Euroopassa jo kuvastunut kulttuuripessimismi ei vielä saanut suurta jalansijaa suomalaisessa kirjallisuudessa, vaikka tiettyä skeptisismiä ja väsymystä jo alkoi näkyä. Sen sijaan nietzscheläinen kansallinen uusromantiikka kyllä

¹³ Sarajas 1961, 86, 96–99, 139; Klinge 1972, 13–19; Sarajas 1980, 234–235.

¹⁴ Ervasti 1960, 49, 52–53; Sarajas 1961, 87–88; Sarajas 1962, 7–36; Karhu 1973, 117–149.

sanoutui irti suomalaista kulttuuria kannattelevista vakiintuneista henkisistä rakenteista, joita autoritatiiviseen yhteiskuntaan ankkuroiduneen kirkon ja sen tuke-
man uskonnollisen ja moraalisen järjestyksen nähtiin edustavan.¹⁵

Nietzscheläisyyden avaama linja näkyi vuosisadan alun kirjallisuuden nuor-suomalaisessa kärjessä varsin laajalti. Nekin kirjailijat, kuten Maria Jotuni ja Joel Lehtonen, joille nietzscheläisyys ei ollut ohjelmallista ja joilla epäusko valmiiden ohjelmien pitävyyteen oli vahvempi, löysivät siitä aineksia optimis-miinsa. Olennaista oli maailmankuvan vahva immanenttisuus ja usko pakanalli-
seen, kulttuuriperinteen kristillisistä elementeistä riisuttuun ihmiseen, joka va-
pautettuna sovinnaisuuden kahleista tulisi pääsemään täyteen kukoistukseensa.¹⁶ Kirjailijat olivat nyt astuneet askelta pitemmälle kuin 1880-luvun realistit utopias-
saan vapaasta itseriittoisesta ihmisestä, joka olisi ravistanut yltään kaikki ulko-
puolisten valtojen asettamat siteet.¹⁷

Kysymys moraalista oli edelleen keskeinen. Paitsi että kirjailijat osallistuivat yleisiin yhteiskunta- ja sukupuolimoraalia koskeviin kiistoihin, oli taiteen ja moraalien suhde esteettisen keskustelun eräs kantavia teemoja pitkälle uuden vuosisadan puolelle. Nietzsche ja Tolstoi olivat keskustelun suuret taustahahmot, kun kysyttiin, mikä saneli taiteen moraalien ja oliko taiteen oltava vallitsevan moraali-järjestyksen tuki vai kyseenalaistaja.¹⁸ Moraalikeskustelut heijastivat sitä tosisiekkää, että moraalien perusteita ei pidetty itsestäänselvinä; moraalien pohjaksi ei riittänyt se, mitä oli opetettu, vaan moraalit olivat enenevässä määrin etsittävää, kyseltävää, luonteeltaan relatiivista. Juuri taiteen ja moraalien suhdetta koskenut keskustelu oli tilanteelle luonteenomaista. Siinä kuvastui kirjallisuuden eriytymi-
nen omaksi kulttuuriseksi instituutiokseen, joka näki tehtävänsä omalakisena ja erillisenä, ei ulkopuolisen yhteiskunta- ja kulttuurikokonaisuuden tukijana ja palvelijana. Sellaisena kirjallisuus osoitti sekä sisällöllään että olemuksellaan yhtenäisen kulttuurisen arvojärjestyksen murentuneen.¹⁹

Vastaavaa kulttuurista eriytymistä oli 1800-luvun mittaan tapahtunut myös uskonnon osalta. Uskonnollisissa liikkeissä oli rajoja maalliseen kulttuuriin ja »maailmaan» vedetty jyrkemmiksi, varsinkin siihen kulttuurielämän osaan, joka

¹⁵ Ervasti 1960, 48–49, 79–84; Sarajas 1961, 39–40, 87–93; Sarajas 1962, 102–108; Koskimies 1965, 330, 345, 350–352; Karhu 1973, 67–68, 92–93, 95–96, 208–210.

¹⁶ Sarajas 1980, 176–180, 213–214; Tarkka 1986, 6, 10, 12, 24.

¹⁷ Ks. Gleerup 1982, 76–77; Brink & Schelde & Simonsen 1984, 147–158.

¹⁸ Ks. Huuhtanen 1978, 104–120.

¹⁹ Tästä on tanskalaisen kehityksen osalta huomauttanut Brink & Schelde & Simonsen 1984, 145.

oli irtautunut kristillis-idealisisesta arvomaailmasta.²⁰ Näkyvä vaikkakaan ei kirkollista kenttää kattava penseys kulttuurielämää kohtaan ei ainakaan ollut omiaan tasoittamaan kuilua kirjallisen sivistyneistön ja kristillisen uskon edustajien välillä.

Routavuosina kirjailijoiden nietzscheläispohjainen antiklerikalismi ja kirkonvastaisuus sai sytykettä konkreettisista tapahtumista, kun papiston enemmistö asettui tukemaan sortokauden myöntövyysuuntausta. Tapahtumat voimistivat kirkkokritiikkiä laajemminkin sivistyneistössä. Aluksi *Euterpe* -aikakauslehden, myöhemmin ylioppilasyhdistys Prometheuksen ympärille kerääntyi kirkon- ja uskonnonvastaisin tunnuksin joukko ruotsinkielisiä kulttuuriradikaaleja. Kärjessä oli Rolf Lagerborgin ja Edward Westermarckin kaltaisia tieteenharjoittajia, joiden keskuudessa positivistinen ajattelu oli säilyttänyt suhteellisen hyvin asemiaan. Suomenkielisellä puolella vastaava radikalismi esiintyi erityisesti *Nuori Suomi* ja *Päivä* -lehtien ympärille vuosina 1906-1908 kerääntyneessä joukossa, jossa oli mukana useita nuorsuomalaisia kirjailijoita.²¹

Suurlakkovaiheen syvälle käyneen poliittis-yhteiskunnallisen ja maailmankatsomuksellisen murroksen aiheuttamassa vapauden huumassa radikaali sivistyneistö oli samassa rintamassa sosialistisen työväenliikkeen kanssa, jonka esiintymiseen kirkon- ja uskonnonvastaiset tunnukset olivat edeltävinä vuosina juurtuneet. Positivistinen edistysajattelu, nietzscheläisten kirjailijoiden utopia valloista vapaasta itseriittoisesta yksilöstä ja työväenliikkeen yhteiskuntakritiikki löivät hetken kättä: yhteinen vihollinen löytyi autoritaarisesta, henkistä valtaa käyttävästä kulttuuri- ja yhteiskuntarakennelmasta, jossa kirkolla ja sen opetuksella nähtiin keskeinen rooli. Alas tahdottiin lyödä koko vanha maailmanjärjestys. Hyökkäyksen kohteeksi ei joutunut vain auktoriteettiasemassa oleva kirkko, joka nähtiin ajatuksen- ja uskonnonvapauden esteenä. Tulilinjalle joutui myös kristinuskon totuusarvo. Kristinuskon nähtiin menneisyyden jäänteinä, jonka arvottomuuden tieteen, eritoten uusien tieteenalojen uskontotieteen ja sosiologian, tulokset olivat osoittaneet.²²

Tässä kuohunnassa nuorsuomalaisten nietzscheläiseltä pohjalta ponnistaneiden kirjailijoiden kirkkokritiikki saavutti siihenastisen lakipisteensä. Vaikka kir-

²⁰ Ks. Laasonen 1986, 84; Heikkilä & Seppo 1987, 83–85.

²¹ Ks. esim. Sarajas 1962, 158; Murtorinne 1967, 16–17, 39; Klinge & Harmo 1983, 9–11.

²² Suurlakon jälkeisestä kirkon- ja uskonnonvastaisuudesta ks. esim. Tigerstedt 1939, 74–81, 85–88; Murtorinne 1967, 31–40; Veikkola 1969, 20–27, 40–42, 57–62, 91–95; Veikkola 1980, 20–21.

jailijat tässä vaiheessa ryhmittäytyivät poikkeuksellisen selkeästi poliittisten rajaviivojen mukaan,²³ veti kriittinen ilmapiiri mukaansa myös nuoria vanhasuomalaisia kirjailijoita, kuten V.A. Koskenniemen ja Kyösti Wilkunan, jotka ylioppilaslehti *Raatajassa* esittivät paikoin terävääkin arvostelua, joka kohdistui kirkkoon sosiaalisena instituutiona.²⁴

Usealta taholta kirkkoon ja sen papistoon kohdistuneet hyökkäykset pakottivat myös papiston reagoimaan. Reaktion kärjessä oli nyt nuori teologipolvi, joka oli kerääntynyt ns. Teologisen lauantaiseuran ympärille. Sen ponnekas apologia kohdistui ensi sijassa tieteen taholta tulleeeseen hyökkäykseen, ja sen lähtökohtana oli rakentaa siltaa kristinuskon ja luonnontieteellisen maailmankuvan välille. Kaunokirjallisuus ei saanut samassa määrin huomiota osakseen, mutta apologian takana oli halu aikaansaada kristillisyyden ja modernin kulttuurin vuorovaikutus ja sulattaa jäätä kirkon ja kulttuurielämän väliltä myös tiedettä laajemmalla rintamalla.²⁵

Missä määrin uusien, ympäröivälle kulttuurille suhteellisen myönteisten, protestanttisen teologian uusista suuntauksista ammentaneiden äänenpainojen nousu kirkolliseen julkisuuteen vaikutti siihen, että tuima kirkko- ja uskontokritiikki varsin pian 1910-luvulle tultaessa vaimeni sivistysteistössä ja siten myös kirjailijoiden esiintymisessä, on vaikea arvioida. Yhtä lailla siinä voi nähdä seurausta tapahtuneesta muusta kehityksestä.²⁶

Jos papisto oli joutunut suurlakon jälkeen havahtumaan siihen, että osa kansasta oli liukunut sen henkisen auktoriteetin ulottumattomiin, joutuivat myös sivistysteistökirjailijat tarkistamaan kansakuvaansa. Eduskuntaudistuksen vielä paljastettua työväenliikkeen voiman he eivät enää voineet pitää kansaa vain luotettavana ja uskollisena rahvaana, jonka pariin uudet ajatukset oli istutettava; kansa oli muuttunut aktiiviseksi, arvaamattomaksi ja vieraaksi. Auktoriteeteista vapautumisen ihanteeseen oli tullut syvä varjo.²⁷

Muutos heijastui myös siinä, että kirjallisuuden kenttä eriytyi. Työväenkirjallisuus erkani omille teilleen, ja useat aiemmin työväenliikkeen tavoitteita tukeneet nuorsuomalaiset kirjailijat käänsivät nyt sille selkänsä. Työväenliikkeen riveihin

²³ Sarajas 1965c, 25.

²⁴ Sarajas 1965b, 96–97; Sarajas 1965c, 13–14; Luojola 1977, 57–62; Klinge & Harmo 1983, 7–9; Mustakallio 1983, 77–78.

²⁵ Kirkossa ilmenneistä reaktioista ja suurlakon jälkeisestä apologiasta ks. erityisesti Veikkola 1969 ja 1980.

²⁶ Ilmapiirin muutoksesta ks. Murtorinne 1967, 223–230.

²⁷ Sarajas 1962, 93–180.

samastui vain muutamia Matti Kurikan, Heikki Välsälmen ja Arvid Mören kaltaisia sivistyneistökirjailijoita.²⁸

Suhteessa kirkkoon ja uskontoon työväenkirjallisuuteen löi leimansa tietty kaksinaisuus. Toisaalta esiintyi vahvistuvana linjana rationalistista ja materialistista kirkon- ja uskonnonvastaisuutta, toisaalta uskonnolliselta, milloin esimerkiksi teosofiaan, milloin kristillisiin vähemmistöryhmiin, milloin vapaaseen raamatuntulkintaan perustuvalta pohjalta noussutta kirkonvastaisuutta, joka kohdistui kirkon yhteiskunnalliseen asemaan tai kirkon edustamaan moraaliin. Työväenkirjallisuus jatkoi toisin sanoen kärkevänä niitä teemoja, joiden pohjalle vuosisadan alun nuorsuomalainenkin kirkonvastainen radikalismi oli rakentunut. Suurempi yksimielisyyttä oli halusta vapautua kirkosta kuin halusta vapautua uskonnosta.²⁹

Porvarilliseen sivistyneistöön ankuroituneet kirjailijat puolestaan reagoivat kuten sivistyneistö yleisemminkin. Tilanne vahvisti porvarillisten piirien tarvetta lujittaa sisäistä kiinteyttä. Samaan suuntaan vaikutti myös uusi sortokausi. Kirkko koettiin jälleen kansallisesti keskeisenä instituutiona, joka tuki integraatiota nimenomaan sosialismin vastaisessa hengessä.³⁰

Kirjailijat ja kirkonmiehet saattoivat löytää toisensa myös toisessa mielessä kulttuuristen rintamien samalta puolelta. Papiston solidaarisuus fennomanialle 1800-luvulla oli sisältänyt halua tukea henkisiä aatteita nousevia teollis-materialistisia arvoja vastaan. Kirjallisuudessa puolestaan vuosisadan lopulta lähtien oli auktoriteeteista vapautumisen ohella esiintynyt teemana rahan mahdin aiheuttama uhka; kapitalisoituvan ja materialisoituvan yhteiskunnan keskellä kirjailija näki tehtäväkseen puolustaa henkisiä arvoja.³¹ Papisto ja kirjailijat liikkuvat toisin sanoen samalla kulttuurisella kenttäpuoliskolla, vaikka eivät olleetkaan yksimielisiä puolustettavien henkisten arvojen sisällöstä.

Tässä tilanteessa jotkut eritoten vanhasuomalaiseen leiriin lukeutuneista kirjailijoista, näkyvimpanä Kyösti Wilkuna, palasivat isiensä uskoon tukenaan herännäisyys ja kansallinen paatos.³² Heidän mukanaan nousi entistä näkyvämmiin esiin niiden kirjailijoiden aatteellinen rintama, jotka pääkaupungin kirjallisen

²⁸ Palmgren 1966 I, erityisesti 56–64; Laitinen 1981, 292–301.

²⁹ Palmgren 1966 II, 420–424; M-L. Kunnas 1976, 233–234.

³⁰ Murtorinne 1967, 222–223; Alapuro 1973, 23, 33.

³¹ Alapuro 1973, 16–17, 33; Karhu 1973, 60–63; Huuhtanen 1978, 156, 166; Mustakallio 1983, 24.

³² Sarajas 1962, 173–174; Sarajas 1965b, 99–100.

kärjen takana olivat voimakkaan kirkonvastaisuuden aikana säilyttäneet kristillis-idealistisen peruskatsomuksen ja kirkolliset, usein herännäisyyden sävyttämät arvot. Tähän joukkoon lukeutuivat Aukustit Oravala, Arvi Järventaus ja Samuli Paulaharju.³³ He jatkoivat sitä perinnettä, jota 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä olivat edustaneet pohjoisen kansankirjailijat.

Samanaikaisesti maahan tulleet kansainvälisen aatekehityksen kait sisälsivät yhä selkeämmin pettymystä rationalismiin ja ihmiskeskeisiin jumaliin. Suomalastakin kirjallista ja muuta sivistyneistöä vetivät nyt jälleen puoleensa idealistiset ja eettisen individualismin aatteet. Henri Bergson, Maurice Maeterlinck, Sören Kierkegaard ja Rudolf Eucken olivat esiin nousseita ajattelijoina. Enää vaatimukset kirkon ja kristinuskon syrjäyttämisestä eivät niinkään saaneet kannatusta; sen sijaan kirkkoa haluttiin pikemminkin muokata liberaalimpaan suuntaan ja vedottiin esimerkiksi liberaaleista asenteistaan tunnettuun Ruotsin arkipiispaan Nathan Söderblomiin.³⁴ Kirjallisen sivistyneistön kärjelle oli kuitenkin edelleen luonteenomaista autonomisuus suhteessa kirkon opetuksiin. Kirjailijoiden uskonnollinen etsintä ohjautui suureksi osaksi ohi kirkon. Esimerkiksi Eino Leino ja L. Onerva löysivät tukea teosofisesta mystiikasta ja säilyttivät, jos kohta selkeästi vaimentuneena, kriittisen asenteen kirkkoon.³⁵ Nuoremasta polvesta esimerkiksi Juhani Siljo ja F. E. Sillanpää hakeutuivat kirjailijoille edelleen tyypilliseen panteistiseen maailmankatsomukseen, joka Sillanpään osalta sisälsi sekä luonnontieteellisen että bergsonilaisuudesta ammennetun mystisemmän monismin aineksia.³⁶

Vuosisadan toisella kymmenellä oli siis porvarillisessa kirjallisuudessa näkyvissä asetelma, jossa toisella puolella olivat suomalaisen hengenelämän uskonnolliseen perintöön ja maaseudun elämänmuotoon ankkuroituneet kirjailijat, ja toisella puolen oli pääkaupungin kirjallisen sivistyneistön kärki, joka seurasi eurooppalaisen hengenelämän viisarinheilahduksia ja tukeutui kaupunkien sivistyneistöön. Jälkimmäinen ryhmä oli leimaa-antavampi kirjallisuuden kokonaiskuvalle. Kirjallisuusinstituutio olikin varsin pitkälle, lukijoita myöten, kaupunkien sivistyneistön hallussa.³⁷

³³ Sarajas 1965d, 105–111.

³⁴ Tigerstedt 1939, 96–99; Sarajas 1965c, 33, 35; Huuhtanen 1978, 88–89; Kena 1979, 19–20; Sarajas 1980, 196–198, 206–208; Veikkola 1980, 67–69; Krogerus 1988, 127–128, 134–136.

³⁵ Sarajas 1961, 95–96; Kena 1979, 68; Sarajas 1980, 202.

³⁶ Sarajas 1961, 98–99; Ojala 1977, 196–202, Sarajas 1980, 198, 222–223, 226–228.

³⁷ Ks. Alestalo & Eskola & Niemi 1974, 28–29.

Kirjallisessa sivistyneistössä alkoi 1910-luvulla rinnan individualististen ja idealististen painotusten kanssa levitä muun Euroopan tapaan myös lisääntyvä epäluulo kulttuurioptimismia kohtaan. Maailmansota oli täälläkin kehityksen vauhdittaja. Samalla tavoin kuin yhteiskunnallinen kehitys oli horjuttanut kirjailijoiden uskoa auktoriteettien kaatamisen ja valloista vapaan itseriittoisen ihmisen ihanteisiin, pani sota ihmiskeskeisen edistysuskon koetteille. Muiden muassa Maria Jotuni ja Joel Lehtonen, jotka olivat uskoneet onnelliseen, alkuvaistaiseen pakanalliseen ihmiseen, joutuivat tarkistamaan käsityksiään. Pohjaltaan terve, kehityskelpoinen ja luonnollinen ihminen osoittautui haavekuvaksi; alkuvaistot, jotka sodassa pääsivät valloilleen, olivatkin tuhovoimia.³⁸ Kansalaissota vahvisti ja toi kouriintuntuvammiksi maailmansodan vaikutukset. Osa kirjailijoista, kuten Jotuni ja Lehtonen sekä Ilmari Kianto, näki kansalaissodan juuri tässä valossa: se oli osa yleisinhimillistä ihmisyyden rappiota ja alennusta, ei niinkään kansallisyhteiskunnallinen onnettomuus. Näiden kirjailijoiden asenteeseen kirkkoon ja kristinuskoon se ei myöskään tuonut sanottavaa muutosta. Heidän epäluulonsa uskonnollisia katsomuksia kohtaan säilyivät pessimismin ja relatiivisuuden tunnon syvetessä.³⁹

Sen sijaan monen muun kirjalliseen eliittiin lukeutuneen kohdalla kansalaissota merkitsi asenteiden tarkistusta suhteessa kirkkoon. Kansalaissota oli tavallaan osoittanut oikeaksi sen sivistyneistökirjailijoiden kansakuvan muutoksen, joka suurlakon kuohunnan seurauksena oli tapahtunut. Porvarillinen sivistyneistö tunsi nyt olevansa entistä uhanalaisemmassa tilanteessa. Siinä kirkko koettiin vahvaksi vakaan arvojärjestelmän tueksi, semminkin kun sen papisto sodassa lähes poikkeuksetta asettui puolustamaan valkoisten päämääriä.⁴⁰

Sivistyneistön kriittisyys kirkkoa kohtaan, joka vielä vuosikymmenen puoli- maissa oli, vaikkakin miedontuneena, selvästi näkyvissä, väistyi suurelta osin myönteisten arvioiden tieltä kansalaissodan jälkitilanteessa. Ruotsinkielinen lehdistö antoi tukensa kirkolle, samoin liberaali suomenkielinen. Jälkimmäistä myönteilivät monet aiemmin nuorsuomalaisina tunnetut kirjailijat. Esimerkiksi Volter Kilpi, joka vuosisadan alussa oli edustanut tuimaa nietzscheläistä antiklerikalismia, oli nyt valmis antamaan luterilaiselle kristillisyydelle ja sitä edustavalle

³⁸ Sarajas 1965a, 50–57; Sarajas 1965c, 34–35; Sarajas 1980, 214; Krogerus 1988, 118–122.

³⁹ Sarajas 1965c, 35–36; M-L. Kunnas 1976, 235–236; Sarajas 1980, 204–205, 208, 214, 218; Nevala 1986, 100–112; Tarkka 1986, 60–61.

⁴⁰ Ks. esim. Alapuro 1973, 38; Murtorinne 1977, 10–11; Kena 1979, 50–71.

kirkolle huomattavan merkityksen kansan henkisenä ja moraalisenä kasvattajana. Samaa linjaa noudattivat niin Santeri Ivalo, Eino Leino, L. Onerva, Larin-Kyösti kuin Juhani Ahokin. Kirjailijat itse eivät tässäkin tilanteessa välttämättä maailmankatsomuksellisesti tukeutuneet kirkolliseen kristillisyyteen. Mutta he kuitenkin varoivat hyökkäämästä kirkkoa vastaan, koska näkivät sen edustamat arvot kansan tulevaisuuden kannalta arvokkaina.⁴¹

Vielä selkeämmin tukivat kirkkoa vanhasuomalaiseen leiriin kuuluneet kirjailijat. Maila Talvio, V. A. Koskenniemi ja Kyösti Wilkuna, joista vähitellen muodostui valkoisen Suomen kulttuurielämän kirjallinen keula, eivät peitelleet sympatioitaan kirkkoa ja sen edustamaa uskoa kohtaan. Koskenniemen vapaussotaruonoelma *Nuori Anssi* (1918) oli osaltaan muovaamassa kuvaa valkoisen armeijan sankarista, jossa isänmaallinen luotettavuus yhdistyi vakaaseen herännäisyyteen. Koskenniemelle kristillisuus ei ollut vain kansallista perintöä, sen puolustuksessa yhdistyivät valkoisen Suomen arvomaailman ja eurooppalaisen kulttuurin henkisen ytimen puolustus. Viimeksi mainittu johti hänet myös antiikin ihannointiin, mikä puolestaan saattoi aiheuttaa katsomuksellista jännitystä kirkolliseen ajatteluun päin. Se ei kuitenkaan varsinkaan kansalaissotaa seuranneina vuosina estänyt molemminpuolista luottamusta hänen ja kirkollisten piirien välillä.⁴²

Maan ruotsinkieliseen kirjallisuuteen, joka vuosisadan alussa oli jossain määrin irtautunut suomenkielisestä,⁴³ eurooppalaisen pettymyksen tunnot tulivat aikaisemmin ja voimakkaampina kuin suomenkieliseen. Kulttuurisesti ja yhteiskunnallisesti aktiivisen Euterpe-ryhmän jälkeen suomenruotsalaisen kirjallisuuden kentälle nousi 1910-luvulla ns. dagdrivare-polvi, jonka tuotantoa ja esiintymistä leimasivat elämänväsymys ja skeptisismi.⁴⁴ Maailmansodan ja kansalaissodan vuosina myös ruotsinkielisessä kirjallisuudessa alkoi näkyä aikaisempaa selkeämmin kiinnostusta metafyyysisiä ja uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. Kansalaissodan nostattama kirkolle myönteinen reaktio ei kuitenkaan siinä määrin leimannut ruotsinkielistä kirjallisuutta kuin suomenkielistä, vaikka nationalistinen päätös toisaalta näkyi erityisen kirkkaana mm. Bertel Gripenbergin esiintymisessä.⁴⁵ Silloinkin kun ruotsinkielisen kirjallisuuden uskonnollinen kiinnostus

⁴¹ M-L. Kunnas 1976, 234–235; Kena 1979, 68–69.

⁴² Luottamuksesta kertoi mm. Koskenniemen osallistuminen virsikirjakomitean työskentelyyn vuosina 1918–1923. M-L. Kunnas 1976, 234–235; Luojola 1977, 149–170; Kena 1979, 69–70.

⁴³ Laitinen 1981, 283–293.

⁴⁴ Warburton 1965b, 188–191; Huuhtanen 1978, 158–159; Laitinen 1981, 321–322.

⁴⁵ Salminen 1967, 157–158; M-L. Kunnas 1976, 121–122, 238–239; J. Wrede 1976, 99.

sotien välillä ohjautui kirkollisten tunnustusten pariin, oli kohteena kotoista luterilaisuutta kernaammin roomalaiskatolisuus kuten Örnulf Tigerstedtillä ja Göran Steniuksella tai ortodoksisuus kuten Tito Collianderilla. Kiinnostus roomalaiskatolista hengenelämää kohtaan heijastui myös ruotsinkielisessä akateemisessa estetiikassa.⁴⁶

Kaksikymmenluvulle tultaessa oli joka tapauksessa ilmeistä, että kirjallisen sivistyneistön kirkkoon päin 1880-luvulla repäisemä ja suurlakon pyörteissä leventämä railo oli merkittävästi kaventunut. Kirjailijat pidättäytyivät yleisesti ottaen suorasta kirkon ja kristinuskon arvostelusta, vaikka heidän katsomuksellinen suuntautumisensa useimmiten kulki ohi luterilaisen kristinuskon. Tämä ei kuitenkaan muuttanut sitä, mikä oli edellä luonnehditun kehityksen kantava linja. Kirjallinen sivistyneistö oli aktiivinen vaikuttaja siinä prosessissa, jossa kirkon tukema ylhäältä päin ohjautuva moraalinen ja maailmankatsomuksellinen elämänjärjestys mureni. Kirjailija edusti edelleen ihannetta itseriittoisesta autonomisesta ihmisestä, joka ei suostunut moraalisen tai uskonnollisen auktoriteetin alaisuuteen. Taidekirjallisuus ei ollut yhtenäistä arvojärjestelmää toteuttavan kulttuurin lohko, vaan itsenäinen osa-alue, jonka jäsenien ihanteena oli riippumattomuus ulkoa päin sanelluista arvoista. Kirjailija saattoi antaa tukensa kirkolle ja olla sen edustamille arvoille lojaali, mutta ei alistua sen ohjattavaksi. Tämä kulttuurin eriytymistä heijastava autonomisuuden ihanne oli leimaa-antava perintö kirjallisessa instituutiossa, jonka jäsenyyteen 1920-luvun nuoret kirjailijat asuivat.

2. Uusi sukupolvi suomenruotsalaisessa kirjallisuudessa

Kirjallisen sivistyneistön taiteellinen kärki pyrki 1800-luvulta lähtien liittämään suomalaisen kulttuurielämän tiiviisti kansainväliseen aate- ja asennekehitykseen. 1910-luvun loppu ja 1920-luvun alku merkitsivät tässä suhteessa hienoista muutosta, vaikka yleiseurooppalaisen pettymyksen tunnot tuntuivat selvästi suomalaisessakin kirjallisuudessa. Maailmansota jo sinänsä katkaisi kansainvälisiä yhteyksiä, eivätkä ulkomaiset vaikutteet olleet vasta itsenäistyneessä maassa erityisen toivottuja. Nationalistinen rakennustyö vieroksui outoja, epäkansalliseksi

⁴⁶ Tigerstedt 1939, 101–103, 106; Aropelto 1966, 51–52; J. Wrede 1975, 24; J. Wrede 1977, 79–80. Akateemisen estetiikan kiinnostuksesta katolisuuteen ks. Huuhtanen 1979, 33–34; Rantavaara 1979, 121–122.

luokittelemiaan virtauksia. Niinpä kansalaissodan jälkivuosina suomeksi käännettiin varsin vähän uutta eurooppalaista kirjallisuutta.¹ Itsenäisen Suomen taidepolitiikka tukeutui ylipäänsä perinteeseen ja suhtautui varauksellisesti kaikkeen, mikä vaikutti radikaalilta ja muutoshakuiselta.²

Kansainvälisistä kulttuuriyhteyksistä säilyivät lujimpina vanhat siteet Lutherin ja jääkäreiden maahan Saksaan. Erityisesti kulttuurieliitin keskuudessa saksalaisvaikutteet pysyivät tärkeinä, vaikka 1920-luvulla varsinkin viihdekulttuurissa alkoi yhä enemmän näkyä angloamerikkalaisia vaikutteita.³

Kaksikymmenluvun alussa nuoren suomenkielisen kirjailijasukupolven mahdollisuudet saada suoria vaikutteita tuoreista eurooppalaisista taidevirtauksista ja elämäntunnoista olivat rajoitetut. Kosketuksia modernistisiin virtauksiin, kulttuuriyhteyksille ominaisesti juuri saksalaiseen ekspressionismiin, oli kyllä ollut jo 1910-luvulla. Ekspressionistisia vaikutteita näkyi esimerkiksi Juhani Siljon, Hugo Jalkasen ja Aaro Hellaakosken tuotannossa.⁴ Mutta varsinaista ohjelmallisuutta modernismi sai ensin maan ruotsinkielisessä kirjallisuudessa. Ruotsinkielisen kirjallisuuden kontaktit muuhun Eurooppaan olivat sekä kielen että perinteen osalta tiiviimmät kuin suomenkielisen, eikä nuoren valtion nationalistinen ihanteenmuodostus samalla tavalla suppeuttanut sitä kuin suomenkielistä kirjallisuutta. Kymmenlukujen vaihteessa nuoret suomenruotsalaiset kirjailijat, kärkiniminä Hagar Olsson, Edith Södergran ja Elmer Diktonius, seurasivat varsin tarkasti ja nopeasti sitä liikehdintää, joka eurooppalaisen kirjallisuuden katsomuksellisella ja ilmaisullisella kentällä oli tapahtumassa. Heidän esiintymisensä mukana maan kirjallisuuteen tuli uutta ilmettä ja uusia äänenpainoja. Suomenruotsalaisen modernismin ohjelmallinen orgaani, syksyllä 1922 ilmestynyt aikakauslehti *Ultra*, oli kaksikielinen, mikä merkitsi sitä, että sen välityksellä uudet virikkeet kulkeutuivat vaivattomasti kielirajan yli nuoren suomenkielisen kirjailijasukupolven ulottuville.

Ultran ja suomenruotsalaisen modernismin voimakkaana kokoavana tekijänä oli ajatus murroskaudesta, jonka jälkeisen sukupolven oli taiteen avulla ponnistettava eteenpäin kriisin keskeltä. Uusi aika merkitsi näille kirjailijoille ekspressionistiseen tapaan kansalliset ja poliittiset rajat ylittävän kollektiivisen veljeyden toteutumista; sen saavuttamisen hyväksi runouden oli työskenneltävä. Utopia

¹ Tarkka 1980, 116; Paasivirta 1984, 45, 227, 283–285.

² Reitala 1975, 8; Wrede 1975, 22–23; J. Wrede 1976, 83–84; Kallio 1982, 16.

³ Hiedanniemi 1980, 22–28; Tarkka 1980, 27–30; Paasivirta 1984, 283–305; Jalonen 1985, 81–92.

⁴ Huuhtanen 1978, 175–178; Lassila 1987, 26–27, 48–83.

sai pontimensa uskonnollissävyyisestä kaikkiihteyden kokemuksesta ja ajankoh-
taisen sovellutuksensa tilanteesta, jossa nuoltavina olivat sekä maailmansodan
että kansalaissodan haavat ja paikattavana poliittis-yhteiskunnallisesti rikki re-
peytynyt kansakunta.⁵ Suoraan sosiaaliseen tai poliittiseen radikalismiin tämä
kuitenkin johti vain Hagar Olssonin ja Elmer Diktoniuksen osalta, joista etenkin
jälkimmäinen näki uuden yhteisyyden mahdollisuudet sosialistisessa ihanteessa.⁶

Taiteen rooli oli keskeinen *Ultran* ympärille kerääntyneiden modernistien
ideassa uuden tulevaisuuden luomisesta. Kärkevimmillään runoilija samastui
kuten saksalaisessa ekspressionismissa Kristukseen, joka kärsimyksensä kautta
toi ihmiskunnalle paremman huomisen. Runoilija antoi uudelle todellisuudelle
ilmauksen ja kohosi siten nietzscheläistä yli-ihmistä muistuttavasti muiden ylä-
puolelle viitoittamaan tietä tulevaisuuteen.⁷

Modernistit seurasivat siinä suhteessa 1910-luvun kirjallisuuden yleisilmettä,
että uskonnolliset kysymykset olivat heille keskeisiä. Taiteen oli »lunastettava
ihminen» ja arvioitava arvot uudelleen. »Itse perussuhde, ihmisen ja luonnon
suhde, vaatii uudelleen arvioimista», *Ultran* ohjelma julisti. Arvioinnin tuloksena
ihmisen ja luonnon suhde paljastui pohjaltaan, ei rationaalis-luonnontieteelliseksi
vaan pikemmin uskonnolliseksi.⁸ Uskonnollinen elämys oli eritoten Edith Söder-
granin ja Hagar Olssonin esiintymisessä tärkeällä sijalla. Södergranin mystissä-
vyistä katsomusta innoitti aluksi nietzscheläinen dionyysinen elämänpalvonta.
Nietzsche ei enää ollut kuten Euterpe-ryhmälle uskonnonvastaisuuden tuki, vaan
entistä voimakkaammin uskonnollissävyyinen, vitalistiseen mystiikkaan viitoitta-
va hahmo kuten ajan eurooppalaisessa kirjallisuudessa yleisemminkin.⁹ 1920-
luvun alussa Södergran läheni idealistisempia korostuksia ja hänen katsomuksen-
sa kehittyi Rudolf Steinerin antroposofian kautta kristillisesti värittyneeseen
mystiikkaan.¹⁰ Olsson tukeutui niinikään vitalistiseen perinteeseen, mutta nietz-
scheläisyyden ohella hänen tuotannossaan oli näkyvissä bergsonilainen, henki-
seen ulottuvuuteen kurottava elämänpalvonta ja kollektiivinen, kaiken elämän
ykseyttä korostava elementti.¹¹ Ajan kirjallisuudelle ominaisesti suomenruotsa-

⁵ Ks. esim. J. Wrede 1976, 91; Lassila 1987, 86–91.

⁶ J. Wrede 1976, 89–92; Palmgren 1983, 127–168.

⁷ Huuhtanen 1978, 183–184; Lassila 1987, 87–88.

⁸ *Ultra* 1/14.9.1922 Mitä varten?, Lassila 1987, 86–87; J. Wrede 1977, 74.

⁹ Tigerstedt 1939, 100; Enckell 1949, 155–156; Tidenström 1960, 138–156; J. Wrede 1976, 89.

¹⁰ Tidenström 1960, 218–291, 232–233; J. Wrede 1976, 90–91.

¹¹ Enckell 1949, 73–80, 156; Warburton 1965a, 244–247; Varpio 1975, 13.

laisen modernismin uskonnollisuus näin pysytteli sekä uskonnollisen perinteen tarjoamien mallien ulkopuolella että maailman sisäisenä. Jumala, olipa kyseessä luonto tai laajemmin elämä, oli maailmaan sulautunut ja persoonaton. Suoraa kirkkokritiikkiä näidenkin kirjailijoiden esiintymisessä oli 1920-luvulla varsin vähän, vaikka joukkoon on luettavissa myös Gunnar Björlingin kaltainen antiklerikaali.¹²

Suomenruotsalaiset modernistit toivat suomalaiselle maaperälle äänekkäästi ja näkyvästi ekspressionistisen kirjallisuuden pyrkimyksen ponnistaa tulevaisuuteen maailmansodan murroksessa hajonneen maailmankuvan raunioilta romanttikan sävyttämän vitalismin turvin ja pyrkiä siten uskonnollis-elämäncatsomukselliseen uudelleenorientoitumiseen. Samalla he irtautuivat porvarillisen sivistyneistön säilyttävästä, kansallis-idealistsesta päälinjasta ja valkoisen Suomen kirjailijoille osoittamista lojaliteettivaatimuksista. Kulttuurielämän valtaryhmien taholta myös reagoitiin varsin jyrkästi modernistien selväsanaiseen poikkeamiseen yhteisistä päämääristä, semminkin kun siihen sisältyi poliittisesti punaista vivahdetta.¹³ Kuvaavaa suomenruotsalaisen modernismin asenteille vallitseviin kulttuuriarvoihin oli Hagar Olssonin kutsu sukupolvelleen asettua taisteluun uuden synnyttämiseksi, taisteluun joka murtaa sovinnaisuuden kahleita.¹⁴ Sovinnaisuutta ja vakaata moraalijärjestystä tietoisesti uhmaava asenne uuden synnyttämiseksi ei ollut kaukana siitä moraalin uudistusohjelmasta, joka oli vaikuttanut 20 vuotta aikaisemmin *Euterpen* piirissä,¹⁵ nyt vain radikalismi oli irtautunut paitsi kulttuurielämää hallitsevista arvoista myös niitä aikaisemmin kritisoineesta Rolf Lagerborgin ja Edward Westermarckin positivistisesta kulttuuriajattelusta.¹⁶

¹² Tigerstedt 1939, 364-380, 420-434; J. Wrede 1976, 93-94.

¹³ Ks. J. Wrede 1977, 80-81.

¹⁴ Ultra 4/31.10.1922 H[a]g[a]r O[lsson], Hiljaako suuri syntyy?

¹⁵ Ks. esim. Sarje 1986, 130.

¹⁶ J. Wrede 1977, 79-80, 82.

C. Kansankirkollinen arvomaailma itsenäistyneessä Suomessa

Suomalaiselle kulttuuriselle ja yhteiskunnalliselle ympäristölle, jonka keskelle tulenkantajat kasvoivat, löi leimansa monitahoinen orientoituminen itsenäistymisen ja kansalaissodan jälkeiseen uuteen tilanteeseen. Itsenäistyminen edellytti lainsäädännöllistä ja poliittista sopeutumista saavutettuun asemaan, kansalaissota puolestaan jätti jälkiselvittelyineen hitaasti umpeutuvan arven kansakunnan sisälle.

Pääosin itsenäistä Suomea luotsattiin eteenpäin poliittisen oikeiston ja keskustan johdolla. Hallitusmuototaistelun jälkeen nämä 1920-luvun puoliväliin mennessä lähentyivät toisiaan. Poliittinen demokratia joka tapauksessa säilyi verraten vakaasti voimassa, mistä osaltaan kertoi sekin, että yhdeksän vuotta kansalaissodan päättymisen jälkeen sosialidemokraatit olivat maassa hallitusvastuussa.¹ Sosialidemokraattien poliittisesta panoksesta huolimatta sitä henkeä ja niitä arvoja, joiden nimissä maata pyrittiin rakentamaan, muovasi ensi sijassa kansalaissodan voittaneen puolen ajattelu.

Oikeistossa voimakkaampana oli pyrkimys lujittaa ja varmistaa, koota kansakunta pitävien arvojen ja vahvan järjestyksen alle ja siten nousta menneen kriisikauden aiheuttamasta hajaannuksesta. Tässä tarkoituksessa haluttiin taltuttaa kansaa repiviksi tulkitut aatteet, jollaisena kansalaissodan taustaa vasten ennen muuta nähtiin kommunismi. Keskustalaisista korostuksista nousivat tässä tilanteessa tärkeiksi pyrkimys sovinnon rakentamiseen kansalaissodan osapuolten kesken ja maalaisliittolainen tukeutuminen talonpoikaiseen kansaan, jonka arvoja olivat uskonnollisuus, koruttomuus ja luottamus perinteeseen. Vakaan omapohjaisen kulttuurin uhkana nähtiin ulkoa tulevat, kevytmieliset tai elämäntavan pysyvyyttä ja jatkuvuutta murentavat vaikutukset. Oikeistolaiset ja keskustalaiset korostukset muodostivat yhdessä kansallisen arvopohjan, jonka merkeissä pyrittiin rakentamaan kansallista kiinteyttä ja siten synnyttämään yhtenäinen ja vahva valtio ja kansa.² Pyrkimysten ohjelmallisimmat ilmaukset löytyivät vuosikymmenen puolimaissa voimistuneessa nationalistisessa aatteellisuudessa. Sitä sävytti idealistisen historianfilosofian mukainen ajatus kansakunnasta orgaanisena koko-

¹ Valtiollisesta ja poliittis-yhteiskunnallisesta kehityksestä ks. esim. Jutikkala 1980, 119–152; Huttunen 1985, 108–151.

² Ks. esim. Klinge 1964, 122; Klinge 1968, 58–59; Alapuro 1973, 39–40, 54–55; Jutikkala 1980, 194; Paasivirta 1984, 227.

naisuutena, jonka yhteisten päämäärien palvelukseen ryhmien tai yksilöiden yksittäiset tarpeet oli alistettava. Kulttuurinen suomalaisuus ja suomenkielisyys nousivat etenkin nuoressa sivistyneistössä edellytyksiksi vahvan kansallisvaltion, kärjistetyimmillään utopistisen Suur-Suomen, luomiselle.³

1920-luvulla Suomi pysyi ja Suomen uskottiin vastakin pysyvän verraten vakaasti maatalousmaana. Siten kulttuurinen suomalaisuusihanne kytkeytyi luontevasti agraariin elämänmuotoon. Kuitenkin 1920-luvulle tultaessa oli jo selvää, että maa vähitellen teollistui ja kaupunkimainen, kansainvälisiä vaikutteita nopeasti levittävä elämäntapa oli vääjäämättömästi leviämässä. Porvarillinen pyrki-mys yhtenäisen, kokoavan, koko kansaa koskevan arvojärjestelmän luomiseen sisälsikin elementtejä, jotka voi nähdä vastareaktioina paitsi kansalaissodassa ilmeiseksi käyneelle kansakunnan yhtenäisyyden hajoamiselle myös kulttuurin laajemmalle kehityssuunnalle kohti modernisoitunutta, urbanisoitunutta, teollistunutta ja kansainvälistynyttä elämänmuotoa.⁴

Kirkon vakaa asema

Tässä tilanteessa valkoista Suomea edustavat piirit näkivät kirkon varsin myönteisessä valossa. Kirkon yleistä arvostusta oli nostanut ajankohdan yleiseurooppalainen antipositivistinen, uskonalle suopea suuntaus. 1910-luvun jälkipuoliskon murrokset olivat järkyttäneet totuttuja turvallisuusjärjestelmiä, mikä ohjasi osaltaan etsimään tukea pysyvyyttä ja jatkuvuutta edustavasta kirkosta. Lisäksi kirkon asemaa vahvisti se, että kansalaissodassa papisto oli varovasti mutta selvästi asettunut tukemaan valkoista osapuolta. Sodan jälkeen kirkko yhdistettiin yleisesti niihin arvoihin, joihin punaisten taholta tullut uhka oli kohdistunut. Edellä kuvattu kirjailijoiden kirkolle kansankasvattajana antama tuki kuvasti laajemmin porvarillisessa Suomessa tunnettuja mielialoja. Perinteiseen suomalaiseen hengenelämään ankkuroituneen kirkon uskottiin yhdistävänä voimana auttavan kansaa selviytymään raskaista koettelemuksista, uhkaavista vaaroista ja uusista tehtävistä. Voimakkainta kirkolle annettu tuki oli kokoomuspuolueen piirissä. Puolue sai jopa kirkollista leimaa, sillä sen johtopaikoilla toimi näkyviä kirkon-

³ Klinge 1964, 132–138; Hämäläinen 1968, 98–118; Alapuro 1973, 91–101, 107–124; Jutikkala 1980, 134–137.

⁴ Ks. esim. Klinge 1982, 223–224; J. Lehtonen 1982, 593–594; Alapuro 1983, 78; Anttila & Räsänen 1987, 11.

miehiä kuten professori Lauri Ingman ja kirkkoherra, teologian tohtori Paavo Virkkunen. Muut porvarilliset puolueet eivät yhtä selkeästi asettuneet tukemaan kirkkoa, mutta niidenkin kirkkokritiikki vaimeni ja ne välttivät kohdistamasta kirkkoon enempiä muutospaineita kuin mitä uskonnonvapauslain toteutuminen vuonna 1923 merkitsi.⁵

Sodan hävinnan osapuolen piirissä kirkon rooli oli kuitenkin toinen. Kirkon papiston toiminta sodan aikana ja sodan jälkiselvittelyissä ei ollut omiaan parantamaan entisestään heikkoa luottamusta kirkon ja työväenliikkeen välillä. Tosin työväenliikkeen rivijäsenten ja kannattajakunnan keskuudessa tämä ei välttämättä ja kaikilta osin merkinnyt kristillisen uskonnollisuuden roolin heikkenemistä. Yhtä hyvin kuin valkoisille myös punaisella puolella olleille sota merkitsi turvallisuuden järkkymistä, tilannetta jossa uskontoon turvautuminen oli luontevaa. Julkisuudessa ja puoluetasolla jakautuneen työväenliikkeen sosialidemokraattinen haara ei 1920-luvulla mahdollisesti kannattajakuntansa asenteita ounastellen nähnyt aiheelliseksi suunnata kriittistä arsenaaliaan kirkkoon. Kirkko muodosti sosialidemokraateille suhteellisen syrjäisen kysymyksen, ja julkisia välejä leimasi pikemmin epäluuloinen kyräily kuin avoin vihamielisyys. Sen sijaan liikkeen kommunistinen haara jatkoi vanhan työväenliikkeen kirkko- ja uskontokriittistä perinnettä luokkataistelun hengessä.⁶

Murrosvaiheen henkiset muutokset siis olivat omiaan lujittamaan kirkon asemaa. Se heijastui myös kirkkoa koskevassa lainsäädäntötyössä itsenäisyyden alkuvuosina. Vaikka valtio hallitusmuodossaan julistautuikin tunnustuksellisesti neutraaliksi, jäi luterilaiselle kirkolle kuitenkin lainsäädännöllinen erityisasema. Siihen ei kajonnut myöskään vuonna 1923 voimaan astunut uskonnonvapauslaki. Laki oli laadittu lähinnä pitäen silmällä yksityisen kansalaisen oikeuksia eikä puuttunut kirkon ja valtion rakenteelliseen sidonnaisuuteen. Kirkon taloudellista asemaa selkiytti papiston virkatalo- ja palkkauslakien säätäminen vuonna 1922, ja henkistä asemaa varmensi samana vuonna ratkaisuun päätynyt uskonnonopetuskysymys, joka kirkkokansan piirissä nähtiin erityisen tärkeäksi kristillisen kulttuurivaikutuksen turvaamisen kannalta. Kun kansalaiset vielä käyttivät oikeuttaan erota kirkosta odotettua ja pelättyä vähemmän, oli 1920-luvun puoliväliin mennessä ilmeistä, että kirkossa voitiin olla suhteellisen tyytyväisiä: kirkon

⁵ Ks. esim. Juva 1977; Murtorinne 1977, 10–11; Seppo 1978, 368–369, 379–380; Kena 1979, 47–73, 334; Murtorinne & Heikkilä 1980, 86–87, 128.

⁶ Seppo 1976, 124–125; Murtorinne 1977, 11; Seppo 1977, 76–77; Seppo 1978, 372–380; Kena 1979, 73, 312–313; Autio 1986, 109–110.

ulkoinen asema oli turvattu lainsäädännöllisesti ja taloudellisesti, maa säilyi yleispiirteiltään luterilaisena ja kristillinen vaikutus yhteiskunnan ja kulttuurin kehityksessä näytti säilyneen.⁷

Vakaa ja tunnustettu ulkoinen asema oli olennainen tekijä, joka muovasi luterilaisen kirkon roolia 1920-luvun suomalaisessa kulttuurissa. Kirkko oli kiistatta yksi itsenäisen kansakunnan valtainstituutioista. Se muodosti eräällä tavoin legitiimin ja julkisesti hyväksytyn kansan uskonnon ja moraalien perustan riippumatta siitä, miten uskollisesti kansalaiset jäsenyivät kirkon toimintaan tai sitoutuivat sen elämäntulkintaan.

Luopumusta ja hajaantumista vastaan

Sisällöllisesti kirkon 1920-luvulla edustamat arvot eivät muodostaneet tarkkaraista kokonaisuutta, jolle jokin auktoriteetti olisi antanut yksiselitteisen sisällön. Kirkon julkisivua sävytti tietty heterogeenisyys ja hapuilu, mikä johtui siitä, että takana oli kirkon ja kristillisyyden aseman ja roolin kannalta hämmäntäviä vaiheita, joitten kuohuissa ei aina vallinnut yksimielisyyttä siitä, miten olisi reagoitava. Toisaalta tilanne oli myös ollut omiaan lujittamaan kirkon sisäisiä rivejä ja nostanut esiin tiettyjä yhdensuuntaisia asenteita ja arvoja.

Asenteiden juuret olivat kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa kehityksessä, joka oli käynnistynyt 1800-luvulla ja saavuttanut eräässä mielessä kulminaatiopisteensä suurlakon tilanteessa. Kirkossa kehityksen keskeinen elementti oli tulkittu yleisesti »luopumuksena», joka ilmeni paitsi julkisena kirkon- ja uskonnonvastaisuutena myös elämäntavan irtautumisena kristillis-moraaliselta perustalta. Vaikka erityisesti sivistyneistön kirkkokritiikki oli, kuten edellä kirjallisen sivistyneistön osalta todettiin, jo varsin pian suurlakon jälkeen laantunut, ei huoli kirkon ja kristillisyyden kulttuurivaikutuksen kohtalosta ollut hellittänyt. Sille oli 1910-luvulla antanut syytykettä erityisesti se, että sosialistinen työväenliike jatkoi kriittistä esiintymistään, joka vuoden 1917 levottomassa ilmapiirissä kärjistyi uudelleen ja sai sodan puhjettua ilmauksen punaisen kansanvaltuuskunnan kirkko- ja uskontopolitiikassa.⁸

⁷ Murtorinne 1977, 12–13; Seppo 1977, 70–76. Yleiskuvan kirkon aseman muotoutumisesta piirtää Kena 1979, ks. erityisesti 144–183, 251–288, 334–340. Lainsäädännöllisestä asemasta ks. myös Autio 1986, 98–128. Uskonnonvapauslainsäädännön muotoutumista selvittää Reijonen 1980. Sen vaikutuksista ks. erityisesti Seppo 1983, 201–214.

⁸ Ks. erityisesti Veikkola 1980, 18–22, 67–78, 276–285, 362–375. Myös Murtorinne 1977, 8–10; Juva 1977, 42–44; Kena 1979, 20–21, 28–34, 63–64.

Kaksikymmenluvulla kirkonmiesten välitön huoli kirkon toimintamahdollisuuksien jatkumisesta entisenlaisina oli hälventynyt, mutta tapahtuneen kulttuuri-kehityksen tulkinnessa ei ilmennyt ratkaisevaa muutosta. Kirkossa oli tavallista nähdä myös kansalaissota vieraantumisprosessin jatkoksi; se oli syvimmältään seurausta kansan suuren osan luopumisesta kristillis-moraaliselta elämänperustalta. Luopuminen oli johtanut laittomuuden valtaantäpääsyyn ja kansalliseen onnettomuuteen. Sota oli tästä näkökulmasta ratkaisevasti aatteellinen sota, jossa rintamalinjoja määrittä suhtautuminen kristillisiin elämänarvoihin.⁹

Sodan jälkeen vieraantuminen näytti edelleen jatkuvan. Vanha kirkollinen tapa oli edelleen murenemassa,¹⁰ ja papisto oli jatkuvasti huolissaan moraalin höltymisestä. Monet kirkonmiehet tulkitsivat nämäkin tekijät yhteydessä aikaisemmin tapahtuneeseen kristillisen elämänjärjestyksen särkymiseen, joka nyt aiheutti rikoksina ja moraalisen villiintymisenä näkyvän epäjärjestyksen yksilöiden ja kansan elämässä. »Ankkuri oli revitty pois», kuten Asikkalan kirkkoherra, asessori K. R. Kares *Herättäjässä* näkemyksen ilmaisi.¹¹ Tulkinta noudatti eurooppalaisestikin ajatellen tavallista ajan kirkollista kulttuuriritiikkiä, jonka taustana oli kirkon kulttuurisen aseman muutos yhtenäiskulttuurin hajoamisen jälkeen.¹²

Tähän tulkintaan kytkeytyi myös toinen 1920-luvun kirkollisissa kulttuuriarvioissa näkynyt arvoasetelma. Vakaa elämänjärjestys oli sen mukaan särkynyt eritoten kaupungeissa ja tehdasseuduilla, joissa nähtiin leviävän paitsi sosialistisen työväenliikkeen ja sivistyneistön uskonnonvastaisuuden myös moraalisen rappion ja yleisen elämäntavan pinnallistumisen.¹³ Asetelma oli muotoutunut jo 1800-luvulla. Papiston liittoutuminen fennomaniaan oli osaltaan merkinnyt asetumista teollistuvan ja kapitalisoituvan yhteiskuntakehityksen aiheuttamien muutospaineiden vastaiseen rintamaan. Tukeutuessaan talonpoikaiseen kansaan pa-

⁹ Ks. esim. Wallinheimo 1923, 5; Alapuro 1973, 46; Kena 1979, 74–91; Murtorinne & Heikkilä 1980, 90–91.

¹⁰ Ks. Kortekangas 1969, 430–432; Laasonen 1971, 213–221; Pentikäinen 1977, 210–217; Heikkilä 1978, 112–113.

¹¹ Hjä 46/14.11.1924 Nyt. Ks. myös Wallinheimo 1923, 21; Seppo 1977, 78–80.

¹² Marbach 1978, 13.

¹³ Käsitkselle oli myös tosiasiallista pohjaa. Kirkosta vieraantuminen oli kaupungeissa levinnyt yleisesti ottaen pitemmälle kuin maaseudulla, mikä kävi ilmi esimerkiksi siitä, että uskonnonvapauslain voimaantulon jälkeen tapahtunut kirkosta eroaminen oli painopisteiltään kaupunkimainen, teollistuneeseen yhteiskuntaan liittynyt ilmiö. Seppo 1983, 211–212.

pisto fennomanian rinnalla oli tukeutunut myös sisämaan syvien rivien kotimaiseen hengenperintöön, jonka usein nähtiin tulkitsevan pysyvien arvojen leimamaa uskonnollis-moraalista elämänmuotoa vastakohtana eteläisistä valtakeskuksesta ja sivistyneistön edustamasta korkeakulttuurista leviävälle arvoja murentavalle muutokselle. Kansalaissodassa tämäkin asetelma monien mielissä kärjistyi: taistelussa konkretisoitui suomalaisen talonpoikaisen, uskonnollisen kansan puolustautuminen kaupunkien ja tehdasseutujen uskonnosta piittaamatonta elämänmuotoa vastaan.¹⁴

Kuvaava oli teologian tohtori Erkki Kailan 1920-luvun alussa esittämä tilannekatsaus, jossa hän otti myönteisen asenteen spengleriläisiin kielteisiin arvioihin läntisestä kulttuurikehityksestä. Näkemykset ylikypsästä, rappeutuneesta urbanisoituneesta ja teknistyneestä elämänmuodosta saivat kaikupohjaa edellä kuvatussa kotimaisten jännitteiden muotoilemasta asenteesta. Jumalanpelko, hyvät tavat ja isiltä peritty agraari elämänmuoto puolestaan edustivat kulttuurin tervettä muuttumatonta ydintä, jonka varaan kansan tulevaisuus oli rakennettava.¹⁵

Kirkon kulttuurista kuvaa sävyttäneet arvoasetelmat kytkeytyivät kiinteästi itsenäistyneen Suomen dominoivaan nationalistiseen ihanteenmuodostukseen. Kirkkoon jäikin koko kaksikymmenluvun ajaksi siihen kansalaissodassa liimaunutun valkoisen kirkon leima. Leimaa ei poistanut se, että uskonnonvapauden voimaantulo osoitti kirkon jäsenyydessä pysyneen runsaasti sekä poliittisen vasemmiston kannattajia että teollis-urbanin kulttuurin edustajia, eikä leimaa poistanut sekään, että kirkossa esiintyi 1920-luvulla myös pyrkimystä yhteyksien solmimiseen työväestöön ja sovinnon rakentamiseen kansalaissodan osapuolien kesken. Vuoden 1918 muistot, ideologinen vastenmielisyys kommunismia kohtaan sekä Neuvostoliitosta kantautuneet tiedot sikäläisestä uskonto- ja kirkkopoliitikasta saivat useat kirkonmiehet varsin varauksettomasti asettumaan oikeistonaationalismin antikommunistiseen ja lujaa järjestystä painottaneeseen rintamaan.¹⁶ Tukiessaan suhteellisen yksimielisesti monarkiaa hallitusmuototaistelussa tai koroastaessaan lakien kunnioitusta ja esivaltauskollisuutta papisto katsoi edistävänsä

¹⁴ Alapuro 1973, 16–17; Alapuro 1977, 145–147; H. Lindström 1982b, 178–179, 182–183; Mustakallio 1983, 22–24.

¹⁵ Kaila 1921, 114–118. Ks. myös Mäkinen 1988b, 40–41.

¹⁶ Seppo 1976, 125–126; Murtorinne 1977, 10–11; Kena 1979, 74–91, 114–123, 312–322; Murtorinne & Heikkilä 1980, 127–128; H. Lindström 1982a, 122–125; H. Lindström 1982b, 180. Yhteyksiä työväestöön ajoi ponnekkaimmin pastori Sigfrid Sirenus ja hänen johtamansa kristillis-yhteiskunnallinen settlementtityö. Tästä ks. esim. Larkio 1978, 86–97.

kansalaissodan taustaa vasten nähtyä laillisen yhteiskuntajärjestyksen palauttamista, mutta motiivitaustana oli myös hajonneeksi tulkitun ehjän elämänjärjestyksen rakentaminen.¹⁷

Yhtenäiskulttuurin murentumisen seurauksena kirkon papisto oli joutunut haivaamaan paitsi kirkon otteen kansasta olevan kirpoamassa myös omien vaikutusmahdollisuuksiensa muuttuneen. Kulttuurin ja yhteiskunnan eriytyessä useita papistolla olleita tehtäviä oli siirtynyt muiden yhteiskunnan lohkojen hoidettavaksi. Eduskuntaudistus, joka oli vienyt papistolta aseman valtiopäiväsäätynä, oli eräällä tavoin sinetöinyt tämän kehityksen. Kehityksen seurauksena papiston ja samalla koko kirkon tehtäväkuva painottui entistä selkeämmin kulttuurin uskonnollisen osa-alueen sisään. Hengellisen tehtävän ensisijaisuutta ei kirkossa 1920-luvulla asetettu kyseenalaiseksi, mutta sen sijaan johtavan papiston piirissä esiintyi erimielisyyttä siitä, miten sen pohjalta oli asennoiduttava ympäröivään kulttuuriin ja miten siinä pyrittävä vaikuttamaan.

Yhtä linjaa edusti iäkäs arkkipiispa Gustaf Johansson. Häntä myötäilivät konservatiivinen papisto ja turkulainen *Herättäjä* -lehti, toinen kahdesta kirkollisesta valtal lehdestä. Johansson oli henkisesti juurtunut Raamatun auktoriteettia korostavaan pietistis-beckiläiseen kristinuskontulkintaan ja kirkollisen yhtenäiskulttuurin hierarkkiseen ja autoritatiiviseen maailmankuvaan, jonka puolustuksessa 1800-luvun lopulla hänen kulttuuriasenteensa olivat muotoutuneet. Tälle linjalle oli ominaista tulkita kansalaissotaan tiivistynyt kehitys ja hajaantunut kulttuuritilanne eskatologisessa valossa: siihen ei ihmisvoimin voinut vaikuttaa, eikä kulttuurin muutokseen ollut syytä mukautua. Sen sijasta kirkon oli pitäydyttävä hengelliseen työhön, pidettävä kiinni Raamatun pysyvistä totuuksista ja vaikutettava yksilöiden hengellisen uudistumisen kautta koko kansaan. Ulkoisessa suhteessa riitti tähdentää kaikkia koskevan kristillisen elämänjärjestyksen merkitystä. Tämä eräässä mielessä uskonnon aluetta ja sen muuttumattomuutta puolustava linja ammensi suomalaisten herätysliikkeiden maailmasta vetäytyvästä ja uskon omaleimaisuutta korostavasta uskontulkinnasta.¹⁸

Toinen linja oli muotoutunut vuosisadan alun kristinuskonvastaisten hyökkäysten kirvoittamassa apologiatoiminnassa. Sitä edusti selkeimmin ns. Teologisen lauantaiseuran ympärille kerääntynyt teologiryhmä, joka Lauri Ingmanin, Erkki Kailan, Antti J. Pietilän, Paavo Virkkusen, Sigfrid Sireniuksen, Arthur

¹⁷ Larkio 1976, 42–43; Kena 1979, 137–144; Murtorinne & Heikkilä 1980, 129–133.

¹⁸ Ks. esim. Juva 1967, 229–230, 254; Kena 1979, 78, 129–130, 191–192, 198; Kvist 1980, 21–25; Junkkaala 1986, 272–278; Murtorinne 1986, 157–166.

Hjeltin ja Jaakko Gummeruksen johdolla nousi 1920-luvulla kirkossa dominoivaan asemaan. Tätä linjaa tuki toinen kirkollinen valtalehti *Kotimaa*. Herätysliikeperintö ja kirkon hengellisen työn korostus ei näillekään teologeille ollut vierasta. Mutta suhteessa ympäröivään kulttuuriin he kulkivat polkua, jolla läheisenä edelläkävijänä oli idealistisen peruskonseptin pohjalta uskonnon ja kulttuurin yhteyttä korostanut professori G. G. Rosenqvist.¹⁹ Mannermaisen protestanttisen teologian uusien tuulien tukemina Teologisen lauantaiseurain miehet pyrkivät sopeuttamaan kristinuskontulkintaa ja kirkon toimintaa muuttuvaan kulttuuritilanteeseen erottamalla kristinuskosta muuttumattoman ytimen ja muuttuvan, aikasidonnaisen kuoren. Ihanteena oli löytää uudessa, yhtenäiskulttuurin jälkeisessä kulttuuritilanteessa keinoja, joilla kristillisyys löytäisi jälleen relevanssinsa kulttuurin arvoperustana ja kansan elämä jäsenyksi, ei muuttumattoman kirkollisen järjestyksen alaisuuteen, mutta kuitenkin kristillisuuden pohjalta.²⁰

Jotta kirkon ja kristillisuuden kulttuurivaikutuksella olisi voimaa, oli kirkkoa Teologisen lauantaiseurain miesten mielestä sisältäpäin vahvistettava ja lujitettava. Kirkkotietoisuuden ja kristittyjen rivien kokoamisen ohjelmaan yhtyivät 1910-luvun uhanalaiseksi ja epävarmaksi koetussa tilanteessa myös useat *Herättäjän* ympärille kokoontuneet papit K. R. Kareksen johdolla. Tähän nuorkirkollisuuden nimellä tunnettuun virtaukseen osallistuikin 1910-luvulla varsin erilaisista uskonnollis-teologisista lähtökohdista ammentaneita kirkonmiehiä. Kirkkokansan rivien tiivistämisen ohella tavoitteena oli kirkon toiminnallisen valmiuden ja aktiviteetin lisääminen ja siten kirkon dominoivan roolin palauttaminen, jos kohta *Herättäjän* ryhmässä painotettiin hengellistä herätystä toiminnallisuutta tärkeämpänä.²¹

Kansankirkon kiinteyttämisen ja vahvistamisen korostukset tunsivat omikseen myös monet nuorimman teologipolven johtavista edustajista, jotka maailmansodan vuosina olivat ryhmittyneet ns. Teologisen maanantiseurain ympärille. Useat heistä toimivat Suomen Kristillisessä Ylioppilasliitossa. Näille teologeille 1800-luvun lopun tai suurlakkovaiheen kirkon- ja kristinuskonvastainen hyökkäys ei yhtä selkeästi muodostanut asennetaustaa kuin vanhemmalle polvelle. Teologisen

¹⁹ Rosenqvistin kulttuuriteologiasta ks. erityisesti Vikström 1966. Myös Kvist 1980, 28–30; Murtorinne 1986, 246–257.

²⁰ Teologisen lauantaiseurain ja *Kotimaan* linjasta ks. Veikkola 1969; Kena 1979, 131–137; Murtorinne & Heikkilä 1980, 127–128; Veikkola 1980, 40–51, 263–264.

²¹ Nuorkirkollisuutta selvittää Veikkola 1980, ks. erityisesti 131–139, 277–301. Veikkolan luomaa kuvaa täsmentää *Herättäjän* ryhmän osalta Junkkaala 1986, 339–346.

maanantaiseuran papeilla poliittis-yhteiskunnallinen linjanveto oli hillitympää ja kulttuuritilanteen arvioissa jäi särkyneen järjestyksen palauttamisen ajatus vähemmälle. Sen sijaan korostui maailmansodan ja itsenäistymisen taustalta noussut uuden alun idea: nyt oli kristillisyyden hallitseman kulttuurin vuoro ihmiskeskeisen kulttuurin jouduttua umpikujaan. Tältä pohjalta nämä teologit olivat mukana pyrkimyksissä aktiivisesti vaikuttaa ympäröivään kulttuuriin, jotta kansankirkko ja sen kristilliset arvot tulisivat siinä kattavaksi, kiinteäksi ja eheyttäväksi pohjaksi.²²

Nuorkirkollinen suuntaus ilmensi, vaikkakin 1920-luvulla jo teologisesti ja kirkkopoliittisesti varsin hajanaisena,²³ tai itse asiassa juuri sellaisena, kuvaavalla tavalla kirkossa vaikuttaneita asenteita kulttuuriin ja kulttuurin muutokseen. Toisaalta siinä näkyi pyrkimys kirkon uskonnollisen roolin kiinteyttämiseen ja vahvistamiseen, joka konservatiivisen papiston piirissä asetettiin vastakohtaksi maalliselle kulttuurille yleensä ja sen uusimmille kehityspiirteille erityisesti. Toisaalta nuorkirkollisuudessa kehkeytyi tämän pohjalta suuntauksen suunnan- näyttäjiksi nousseiden Teologisen lauantaiseuran miesten toimesta aktiivinen toimintaohjelma kirkon sopeuttamiseksi uuteen kulttuuritilanteeseen ja kirkollisen vaikutuksen lisäämiseksi siinä. Se auktoriteettiasema, joka kirkolla yhtenäiskulttuurissa oli ollut, ei tämän seurauksena palautunut, mutta itsenäistymisen jälkeen osallistuminen kansallisen integraation rakennustyöhön tarjosi uudenlaisen mahdollisuuden kirkollisten arvojen saattamiseksi kulttuuria ohjaavaan ja kansalaisten elämää hallitsevaan asemaan.

Kansan uskonnon vaalija ja moraalin vartija

Kaksikymmenluvulle tultaessa kirkko oli 1910-luvun kehityksen seurauksena henkisesti ja toiminnallisesti varsin hyvin valmistautunut siihen aktiiviseen roo-

²² Tilanteentulkinnasta esim. Ad Lucem 1/1920 Eelis Gulin, Mistä nyt on kysymys?. Teologiseen maanantaiseuran piirissä vaikuttivat mm. Aleksi Lehtonen, Eelis Gulin, Pauli Salokas, G. O. Rosenqvist, Rafael Gyllenberg, Ilmari Salonen (Salomies) ja Eino Sormunen. Alanen 1953, 153–158; Sormunen 1954, 33; Gulin 1967, 78–79, 104; Kena 1979, 25; H. Lindström 1982a, 126; Franzén 1987, 67–68.

²³ Ristiriidat *Kotimaan* ja *Herättäjän* välillä olivat nousseet selkeästi näkyviin jo 1910-luvun lopulla esimerkiksi raamattukysymyksen ja kirkon sosiaalieettisen toiminnan yhteydessä, ja ne syvenivät 1920-luvulle tultaessa. Kena 1979, 211–220, 312–323; Veikkola 1980, 336–338, 460–461; Junkkaala 1986, 339–346.

liin, joka sille murrosvaiheen jälkeen oltiin valkoisessa Suomessa valmiita antamaan. Ääntä käyttivät virallisen organisaation ulkopuolella mainitut *Herättäjä* ja *Kotimaa* -lehdet, joista etenkin jälkimmäinen sai yhä enemmän yleiskirkollista leimaa. Näitä tuki vuonna 1919 perustettu Kristillinen Sanomalehtitoimisto, joka välitti kirkollista aineistoa eri sanomalehdille.²⁴ Vaikka aktiivisen ja monipuolisen vaikuttamisen linjalla oli vastustajansa erityisesti arkkipiispan ympärille kerääntyneessä papistossa, jota *Herättäjä* »monitouhaisuutta» kritisoiden myötäili, oli se kuitenkin luonteensa takia leimaa-antava kirkon julkiselle kuvalle.

Sisäisistä toimintatapoja koskeneista linjaeroista riippumatta johtava papisto oli 1920-luvun puoliväliin mennessä suhteellinen yksimielinen siitä, että valtiollinen itsenäistyminen korosti kirkon roolia nimenomaan kansankirkkona. Epävarmojen vaiheiden keskellä muotoutunut kansankirkkoidentiteetti kytkettiin nyt valoisampiin näkyihin, kun olot olivat vakaantuneet ja uskonnonvapauslain voimaantumisen seuraukset osoittaneet, että puheille kansankirkosta oli perustetta. Kirkko nähtiin kansan eheyttäjänä, isänmaan henkisenä, hengellisenä ja moraalisenä lujittajana, joka tehtävänsä toteuttaessaan varmisti yhtäikaa valtiollisen itsenäisyyden sisäisiä edellytyksiä ja omaa asemaansa kansan uskonnollis-moraalisten arvojen perustana. Ilman kirkon hoitamaa ja vaalimaa tervettä kristillistä kansansielua kansan kiinteyden ja turvallisen tulevaisuuden uskottiin olevan vähintäänkin epävarma.²⁵

Kansallisuusaatteen ja kirkon yhteydet juonsivat 1800-luvulta papiston fenno-manisoinumisesta ja saksalaisesta idealismista, mutta itsenäistyminen ja yleinen nationalistisen aatteellisuuden nousu aiheuttivat sen, että yhteydet useiden kirkonmiesten mielissä toteutuivat entistä vaivattomammin. Kärjistetyimmillään tämä johti jopa käsitesekaannukseen, jossa kristillisille käsitteille annettiin kansallinen sisältö.²⁶

Vahvasti nationalistisessa ympäristössä esiintyi myös tiettyä painetta kirkon alistamiseksi rajoittuneeksi kansalliskirkoksi, mutta etenkin *Kotimaan* ympärille kerääntyneiden kirkonmiesten pyrintöihin kuului olennaisena osana myös kirkon universaalien luonteen korostus, joka vei heidät mm. etsimään yhteyksiä heimo-kirkkoihin ja kirkkojen väliseen yhteistyöhön. Tämä ei merkinnyt nationalistisen pohjavireen poistumista. Eräissä yhteyksissä kuten 1920-luvun alussa Ahvenan-

²⁴ Murtorinne & Heikkilä 1980, 86–88.

²⁵ Murtorinne 1976, 117–118; Seppo 1976, 121–122; Murtorinne 1977, 10; Seppo 1977, 69; Murtorinne & Heikkilä 1980, 127.

²⁶ Alapuro 1973, 16–17, 22–23; Murtorinne 1978.

maan ja Länsi-Pohjan kysymysten yhteydessä osoittautui, että lojaalisuus kansakuntaa kohtaan oli näissäkin piireissä vahvempi kuin lojaalisuus luterilaista veljeskirkkoa kohtaan.²⁷ *Herättäjän* ja arkkipiispan ympärille kokoontuneen papiston keskuudessa kansalliset rajat ylittävät yhteydet ja vaikutteet sen sijaan torjuttiin varsin päättäväisesti kansallisen omapohjaisuuden nimissä.²⁸

Kansallista sävyä kirkossa ei pyritty peittämään, kytkettiin se sitten kristillisen kirkon universaaliin yhteyteen tai nähtiin tämän vastapainona. Se päinvastoin löi vahvan leimansa ei yksin kirkon yhteiskunnallisiin ja kulttuurisiin sidonnaisuuksiin vaan myös kirkon kuvaan uskonnollis-moraalisena instituutiona, uskonnollista elämänaluetta hallitsevana voimana.

Näkyvä piirre kirkon edustaman uskonnollisuuden kuvassa oli sen sidonnaisuus kansalliseen perinteeseen, isien uskoon. Luterilaisuus oli jo autonomian aikana liittynyt ortodoksisen Venäjän vastaiseen kansalliseen identiteettiin. Nyt suomalaisuuden ja luterilaisuuden yhteys korostui entisestään, samalla kun kirkossa vedettiin aikaisempaa kärkkäämmin rajaa toisten tunnustuskuntien traditioihin, oli sitten kyse reformoidusta tai katolisesta kristillisyydestä, jonka pelättyä ekspansiota maailmansodan jälkeen asetuttiin päättävästi torjumaan. Saksalaisen idealismin ajatus kristillisyydestä kansan sisimmän hengen ilmauksena ymmärrettiin siten, että Suomen kansan syvimät henkiset tunnot saivat ilmauksensa kotoisten herätysliikkeiden tulkitsemassa luterilaisuudessa. Herätysliikkeet, semminkin herännäisyys, nähtiin yleisesti myös kirkollisesti leimautuneiden piirien ulkopuolella osaksi kansallisesti omapohjaista perintöä vastapainona ulkoa tuoduille vieraille vaikutteille.²⁹

Samanaikaisesti pyrkimys koota kristikansaa kansankirkon ympärille saavutti vastakaikua herätysliikkeissä, jotka integroituivat aikaisempaa tiiviimmin kansankirkon kokonaisuuteen. Vastaava kehitys näkyi myös uskonnollisissa yhdistyksissä. Niissä vaikuttanut allianssipohjainen herätyskristillisyyys miedontui 1920-luvulla ja monet niistä liittyivät aikaisempaa selkeämmin kirkon toiminnan ja luterilaisen tunnustuksen yhteyteen.³⁰ Kirkon edustamaa uskonnollisuutta leimasikin 1920-luvulla tietty kiinteytyminen ja yhdenmukaistuminen, jossa aika-

²⁷ Murtorinne 1977, 15–16; Kena 1979, 216–218, 330–334; Franzén 1987, 70–79; Lauha 1987, 150–151, 160–191, 236–237.

²⁸ Kena 1979, 217–218, 329–330; Lauha 1987, 124–126, 131–132, 142–143.

²⁹ Tiililä 1972, 252–253; Arkkilä 1975, 129, 134; Murtorinne 1977, 15; Reijonen 1977, 130, 132, 134; Kena 1979, 328; Simojoki 1984, 61–64; Autio 1986, 156–158.

³⁰ Heikkilä 1977, 160; Heikkilä 1979, 263–288; Heikkilä 1984, 13–14; Franzén 1987, 45–47, 70.

naan alhaalta noussut kirkon hallitsemaa uskonnollista yhtenäisyyttä murentanut uskonnollinen liikehdintä jäsenyksi entistä lujemmin kansankirkon kokonaisuuteen.

Tästä huolimatta kirkon uskonnollis-teologinen kuva sisälsi monenlaisia aineksia. Osaltaan sitä kirjavoittivat juuri herätysliikkeet, joitten piirissä kirkkokritiikkikään ei ollut tuntematonta.³¹ Papiston julistuksessa taas saattoi yhtä hyvin kuulua pietistinen tai allianssipohjainen herätysjulistus ja beckiläinen raamatullisuus kuin uusprotestantismin historiallinen kristinuskontulkinta ja eettisesti painottunut Jumalan valtakunnan idea. Ehkä edustavinta 1920-luvun kirkollisuudelle oli kuitenkin dogmatiikan ja etiikan professorin Antti J. Pietilän hahmottelema erityinen suomalainen teologia, jonka hän uskoi vastaavan Suomen kirkkokansan kokemuksia ja ymmärrystä.³² Pietilä oli persoonana kiistanalainen, mutta hänen roolinsa 1920-luvun kirkon katsomuksellisen kuvan piirtäjänä oli sangen keskeinen. Tämä johtui yhtäältä Pietilän roolista papistoa kasvattavana yliopiston opettajana ja toisaalta hänen aktiivisesta toiminnastaan julkisuudessa keskustelijana ja kannanottajana. Hänen äänensä kuului mm. *Kotimaassa*, mutta erityisesti se hallitsi hänen johdollaan poleemisen sävyn ottanutta aikakauslehti *Vartijaa* ja Kristillistä Sanomalehti-toimistoa, jonka johtajana hän oli vuosina 1923–1927.³³

Pietilän mukaan suomalaiset herätysliikkeet olivat säilyttäneet kristillisen perinnön luterilaisessa muodossa. Tältä pohjalta hän pyrki rakentamaan yhtenäisen kristillisen maailmankatsomuksen, joka olisi vastaus ajan maailmankatsomuskeskusteluun. Siinä oli idealistisia aineksia, mutta se ei jäsentynyt idealistisen spekulatiivisuuden avulla vaan kristityn uskonkokemuksesta ja sen tuomasta uskonvarmuudesta käsin. Teologia sai näin sävynsä herätysliikkeiden subjektiivisesta uskonnäkemyksestä. Pietilälle oli kuitenkin luonteenomaista korostaa, että subjektiivinen kokemus ei ollut se tekijä, joka saneli uskon tulkintaa, vaan kokemus oli tulkittavissa vain kristillisen seurakunnan yhteisen uskonymmärryksen osana. Viime kädessä Raamattu ja kirkon tunnustus ilmaisivat ja määrittelivät yksilön uskon.³⁴

Pietilän tulkitsemana 1920-luvun luterilaista kirkollisuutta leimasi siis uskonnollisen kokemuksen asettaminen sosiaalisesti ja opillisesti järjestyneen uskonnonharjoituksen kehyksiin. Katsomuksellisesti uskonnollinen kokemusmaailma

³¹ Evankelisen liikkeen piiristä nousseesta kansankirkkokritiikistä ks. Arkkila 1975.

³² Kvist 1984, 27.

³³ Tiilikä 1972, 169–172, 246–259; H. Lindström 1982a, 121; Kvist 1984, 13–15; Murtorinne 1986, 272–273. Ks. myös Heikinheimo 1967, 43–68.

³⁴ Pietilän ajattelusta ks. erityisesti Kvist 1984. Myös Kvist 1980, 34; Murtorinne 1986, 271–272.

ei ollut niinkään opin ja järjestyksen kuin mekanistis-rationaalisen ajattelun vastapaino, samalla tavoin kuin sisäisyys ja henkinen ulottuvuus ymmärrettiin aineellisuuden ja materialismin vastapainona.³⁵ Yhtä jyrkkiä eivät olleet iäisyysperspektiivin painotus ajallisuuden ja tuonpuoleisuuden painotus tämänpuoleisuuden kustannuksella, jos kohta myös nämä vastakkainasettelut sävyttivät kirkon katsomuksellista kokonaiskuvaa.³⁶ Kuvalle oli joka tapauksessa ominaista, että kristillisen katsomuksen aineiden uskottiin kumpuavan kansallisen hengenperinnön terveestä ytimeistä ja olevan kansan ja yksilön oikeana ja varsinaisena elämänjärjestyksen perustana.

Niin Pietilän kuin laajemminkin johtavan papiston piirissä herätysliikeperinnön sävyttämään kristillisyydentulkintaan liittyi pietistispohjainen kirkkokäsitys. Sen mukaisesti kirkko jakaantui toisaalta uskovien ydinseurakuntaan, joka oli kirkon toimiva subjekti, ja toisaalta kirkon rivijäseniin, jotka olivat sisäpiirin missionaarisen toiminnan kohteina. Toisin sanoen kansankirkko ei vain antanut ilmausta Suomen kansan uskonnollisuudelle, vaan oli kansaa varten, sitä kasvatava ja ohjaava tekijä.³⁷

Kirkon kansankasvatustehtävässä moraali oli 1920-luvulla keskeisellä sijalla. Oltiinpa uskon ja maailman tai kristillisyyden ja kulttuurin suhteista mitä mieltä tahansa, verraten suuri yksimielisyys vallitsi kirkon johtavan papiston piirissä siitä, että moraali oli alue, jolla usko ja maailma joka tapauksessa kohtasivat. Kristittyjen ensisijainen kulttuuritehtävä oli kulttuurin »etisoiminen» ja siten jäsentäminen Jumalan valtakunnan palvelukseen, kuten Antti J. Pietilä asian ilmaisi.³⁸

Painopisteeltään 1920-luvun suomalainen kristillinen etiikka oli yksilöetiikkaa, jonka ensisijainen ja varsinainen lähtökohta oli kristillinen usko ja uudesti-

³⁵ Kvist 1984, 57–62.

³⁶ Ajatus tämänpuoleisesta eettisestä Jumalan valtakunnasta esiintyi kyllä erityisesti eräillä Teologisen lauantaiseuran miehillä, näkyvimpänä ehkä Sigfrid Sireniuksen ajattelussa, mutta joka tapauksessa liiallista keskittymistä tämänpuoleisuuteen ei kirkon piirissä katsottu hyvällä silmällä. Ks. Larkio 1978, 50–61; H. Lindström 1982a, 124.

³⁷ Arkkila 1975, 134; Veikkola 1980, 266–267; Heikkilä 1982, 24, 26; H. Lindström 1982a, 127. Beckiläinen tulkinta tästä oli kolmikehäinen kirkkokäsitys, jossa sisin kehä oli Kristuksessa elävien pyhien yhteys, sen ulkopuolella olivat ne kristityt, jotka uskoivat Kristukseen, mutta eivät vielä eläneet olemuksellisissa yhteydessä hänen kanssaan, ja uloin kehä oli suuri enemmistö, joka vain ulkonaisesti kuului armonvälineiden yhteyteen. Murtorinne 1986, 162.

³⁸ Pietilä 1925, 162; Tiilikä 1972, 224–226; Kvist 1980, 25, 54, 67; Heikkilä 1982, 25.

syntyminen.³⁹ Sosiaalieettiset elementit olivat suhteellisen vähäisiä.⁴⁰ Yksilöetiikka sai laajempia ulottuvuuksia ensisijaisesti yksilön uskonnollisen uudistumisen välityksellä, mutta samalla sillä oli myös kaikkia koskeva ohjeellinen, ihanteita mieliin terottava vaikutus. Viimeksimainitussa suhteessa kristilliselle etiikalle oli ominaista jyrkän normatiivinen luonne; kristinuskosta käsin useat teologit uskoivat voitavan rakentaa kaikkia koskevia absoluuttisia ja velvoittavia eettisiä ohjeita.⁴¹

Kirkon julkista kuvaa sävyttikin vahvasti sen rooli kansan moraalista huolehtivana instituutiona, yhteisen moraalinormiston vaalijana ja sen noudattamisen valvojana. Itsenäistymisen jälkeen tämä tehtäväkuva oli entisestään vahvistunut. Sen motiivipohjana oli kansallisen olemassaolon turvaaminen, jonka nähtiin edellyttävän ulkoisen ohella myös sisäistä lujuutta, kansan moraalista ryhdikkyyttä. Näkemys oli porvarillisessa nationalismissa tavallinen, mutta kirkollisessa tulkinnassa se sai oman sävynsä, joka juontui kirkon huolesta omasta henkisestä asemastaan. Moraali toimi eräässä mielessä kansan kristillisyyden mittarina; moraalinormien rikkomisessa oli kyse muustakin kuin yksilöiden hairautumisesta, oli kyse kulttuurin perustasta. Kirkollista esiintymistä sävytti jatkuva huolestuneisuus avioerojen määrän kasvusta, rikollisuudesta ja huvittelunhalun sekä yleisen kevytmielisyyden lisääntymisestä.⁴² Moraalisen uudistumisen vaatimus heijastui myös siinä, että varsin suuri osa papistosta asettui tukemaan raittiusliikettä ja kieltolakia.⁴³

Paitsi siihen, miten kristilliset arvot uskon ja moraalin alueilla toteutuivat, kirkonmiehet kiinnittivät erityistä huomiota siihen, mihin suuntaan kansaa muilta tahoilta pyrittiin kasvattamaan. Erityinen paino oli koululaitoksen kasvatustehtävällä. Kun hallitus 1921 antoi esityksen kansakoulun järjestysmuodosta, jossa

³⁹ Tämä lähtökohta esiintyi niin Gustaf Johanssonilla kuin Antti J. Pietilällä. Tiililä 1972, 226–227; Larkio 1976, 44–45; Kvist 1980, 25, 34, 48.

⁴⁰ Selkeimmin sosiaalietiikkaa edusti Sigfrid Sirenus, jos kohta myös Antti J. Pietilä myönsi Jeesuksen opetuksilla olevan ohuen sosiaalieettisenkin ulottuvuuden. Larkio 1976, 62; Larkio 1978, 50–55; Kvist 1980, 51.

⁴¹ Tiililä 1972, 222, 227–229; Kvist 1980, 25, 53–55, 58, 73; Murtorinne 1986, 253–254.

⁴² Murtorinne 1977, 11; Seppo 1977, 77–80; Murtorinne & Heikkilä 1980, 143; H. Huhtala 1985, 26–33.

⁴³ Aktiivisinta kieltolaille annettu tuki 1920-luvun alkupuolella oli Teologisen lauantaiseuran perintöä seuranneen papiston keskuudessa. Arkkipispa Johansson edusti toista linjaa, joka oli kriittinen lainsäädännöllisten keinojen käyttöä kohtaan, mutta lain säätämisen jälkeen korosti sen noudattamista ja kuuliaisuutta esivaltaa kohtaan. Larkio 1976, 69.

esitettiin yleistä, uskonnonopetuksesta erillistä siveysoppia kaikille pakolliseksi oppiaineeksi, nousi kirkkokansa äänekkäästi, järjestyneesti ja lopulta tuloksellisestikin vaatimaan etiikan ja uskonnon yhteyden säilyttämistä kasvatuksen ja sen kautta kulttuurin yhteisenä perustana. Uskonnonopetuksen tuli olla tunnusluksellista ja etiikan siihen sidottua.⁴⁴

Vastaava pyrkimys torjua kulttuurin yhtenäistä arvopohjaa murentavia kulttuurivaikutteita näkyi muihinkin kuin koululaitokseen kohdistuneissa arvioissa. Osittain tästä näkökulmasta kirkollisessa julkisuudessa tarkasteltiin myös sivistyneistöä ja sen hallitsemaa korkeakulttuuria. Sivistyneistö nähtiin paitsi osana kansaa ja siten kasvatuksen ja missionaarisen toiminnan kohteena myös itse vastuullisena vaikuttajana, jonka hartioille osaltaan sälytettiin syy siitä, että kansa oli vieraantunut kristilliseltä elämänperustalta. 1920-luvun alussa, kirkon yleisen arvostuksen ja sivistyneistön uskonnollisen kiinnostuksen lisääntyttyä, kirkonmiesten arviot sivistyneistön tilasta olivat suhteellisen toiveikkaita. Mahdollisuudet sekä sivistyneistön tavoittamiseen että sen kansaa turmelevan vaikutuksen loppumiseen näyttivät hyviltä verrattuna Prometheus-seuran aikoihin. Tosin tähän huomioon sekoittui myös huolta. Huoli aiheutui toisaalta epäilyksestä, kykenikö kirkko käyttämään tarjoutuneet tilaisuudet hyväksi, ja toisaalta huomiosta, että sivistyneistö uskonnollisessa kiinnostuksessaankin pysytteli edelleen suurelta osin riippumattomana kirkon opetuksesta.⁴⁵ Jo 1920-luvun puolimaissa kuului kirkon piirissä ääniä, jotka torjuivat käsityksen, että sivistyneistössä olisi tapahtunut myönteistä uskonnollista kehitystä. Uskonnollisuus, silloinkin kun sitä esiintyi, ei esimerkiksi K. R. Kareksen ja Antti J. Pietilän mukaan vastannut karua, kotimaiseen herätysliikeperintöön ankkuroitunutta luterilaisuutta, joka hallitsi kirkon uskonnollista kuvaa.⁴⁶

Vielä kielteisempi oli kirkossa suhtautuminen toiseen, jatkuvasti voimistuneeseen vaikuttajaan, viihdekulttuuriin. Se levisi aikakauslehdistön, ajanvietekirjallisuuden ja elokuvien muodossa suunnassa, joka useiden kirkonmiesten mielestä oli vähintäänkin arveluttava: se työntyi ulkomailta ja kaupungeista terveenä nähdyn sisämaan kansan pariin. Kirkollisessa lehdistössä viihdettä arvioitiin ensi

⁴⁴ Ks. Kena 1979, 268–303; Autio 1986, 62–63.

⁴⁵ A. Lehtonen 1923; Ilvonen 1924, 105–110; Kirkko ja kansa 1924 Erkki Kaila, Maamme sivistyneistön suhteesta uskontoon; Kirkko ja kansa 1924 E. Kilpeläinen, Murrosaika kansamme elämässä; Kmaa 26/4.4.1924 Aikamme uskonnollinen etsintä.

⁴⁶ Hjä 24/12.6.1925 Nyt; Ad Lucem 3/1926 Antti J. Pietilä, Suomen sivistyneistö ja kristillisuus. Kareksella ja Pietilällä oli henkilökohtaisia antipatioita, mutta katsomuksellisesti he olivat varsin lähellä toisiaan. Tiililä 1972, 190–192.

sijassa siitä näkökulmasta, miten se vaikutti kansan moraaliin. Arvion tulokset olivat kielteiset: sitä kautta nähtiin leviävän sukupuolista holtittomuutta, kevytmielisyyttä, nautinnon etsintää ja huvittelunhalua. Viihde oli selkeästi kulttuurin yhtenäisyyttä hajottava julkisuuden osa. Tästä syystä kirkolliset kirjoittajat esittivät jopa lainsäädännöllisiä toimia epäsiiveillisen viihteen levittämisen hillitsemiseksi. Takana oli halu varjella vaikutteille altista kansaa perinteistä elämäntapaa ja arvomaailmaa murentavilta vaikutuksilta.⁴⁷

Tämänkaltaisen puolustautuvan sävyinen kriittinen aktiviteetti oli 1920-luvun kirkolliselle esiintymiselle ominaista. Korostuksissa oli eroja, mutta kirkon julkisivua dominoi kansankirkollinen arvomaailma, joka perustui näkemykselle kirkon ja kansan monitasoisesta yhteenkuuluvuudesta. Edellä esitetyn perusteella kansankirkollinen arvomaailma sisälsi kolme keskeistä ulottuvuutta, jotka nousivat kirkon omista lähtökohdista, mutta olivat samalla tanakasti kiinni ajankohdan nationalistisen valtakulttuurin ihanteissa. Yksi oli pyrkimys hajautuneen kulttuuritilanteen eheyttämiseen ja kansallisen integraation rakentamiseen kristillis-moraalisen arvoperustan pohjalta. Toinen oli herätysliikkeiden kansalliseen uskonperintöön nojaava, kirkollisuuden ympärille kiinteytyvä uskonnollisuus, jonka nimissä vaalittiin kristillis-idealista maailmankatsomusvaihtoehtoa. Kolmantena ulottuvuutena esiintyi normatiiviseen yksilömoraaliin pohjautuva pyrkimys kasvattaa kansa henkisesti ja moraalisesti ytimeltään vahvaksi ja yhtenäiseksi.

Sovellutus kaunokirjallisuuden tarkasteluun

Kirkollisissa kulttuuriarvioissa kaunokirjallisuus ei 1920-luvulla ollut kaikkein keskeisimpiä kulttuurin osa-alueita.⁴⁸ Osittain tähän saattoi vaikuttaa pietistis-pohjainen vieroksunta, joka oli valmis hylkimään kaikkea taidetta maailmallisena

⁴⁷ Vartija 3–4/1924 Huomioita ja toivomuksia; Kmaa 72/22.9.1925 »Euroopan iltanauru»; Kmaa 14/19.2.1926 Filminäyttämöt; Hjä 9/26.2.1926 Nyt; Kmaa 90/29. 11.1927 Kirjallisuus ja kansan siiveillisyyys.

⁴⁸ Luonteenomaista tälle oli, että Kristillisen Sanomalehtitoimiston kautta vuosina 1923–1927 lähetetyistä 689 artikkelista vain 6 kosketti suoraan kaunokirjallisuutta, vaikka toimiston käynnistysvaiheessa esillä oli yhtenä tehtäväkenttänä ollut myös puuttuminen kaunokirjallisiin kysymyksiin. Heikinheimo 1967, 36, 69, liite 1. Ks. myös *Kotimaan* sisältöluokittelua Murtorinne & Heikkilä 1980, 120–126.

harrastuksena ja jota kirjallisuuden ja muun taiteen aikaisempina vuosina peittelemätön irtisanoutuminen kristillisestä perinnöstä ei ollut ainakaan pehmentänyt.⁴⁹ Toisena tekijänä oli mitä ilmeisimmin se, että kirkollista julkisuutta dominoinut teologikunta oli suurlakon jälkeisissä hyökkäyksissä kouliintunut vastaamaan ensi sijassa niihin haasteisiin, joita tarjosivat positivistisen tieteen mekanistis-kausaalinen maailmankuva ja työväenliikkeen esiin nostamat sosiaaliset kysymykset.⁵⁰

Kokonaan kaunokirjallisuudesta ei kirkossa kuitenkaan vaiettu. Kotimaiseen herätyskristillisyyteen vankasti ankkuroituneen K. R. Kareksen johtamassa *Herättäjässä* asenteita leimasi kirjallisuuden tarkastelu uskon ja maailman välisen jännityksen luoman ajatuskehyyksen pohjalta. Kirjallisuus asettui selkeästi maallisen kulttuurin osaksi, mikä sai K. R. Kareksen suhtautumaan varsin kireästi yrityksiin kuvata taiteen keinoin uskonnollisia tai raamatullisia aiheita: kyse oli pyhän ja profaanin sekoittamisesta.⁵¹ Sen sijaan kirjallisuuden yleistä kulttuuri-merkitystä Kares ei kieltänyt. Hänen kuten laajemminkin kirkollisen julkisuuden asenteita sävytti snellmanilainen näkemys kansan omakielisestä kirjallisuudesta kansallista sivistystä luovana tekijänä. Kirjailijaa pidettiin kansan profeettana, jonka vastuu kansallisen kulttuurin arvoista oli erityisen suuri. Parhaimmillaan kirjallisuus edusti kulttuurin aatteellista, syventävää osaa pinnallisen materialismin vastapainona ja ehyttävää tekijää pirstoutuneen kansan ja yksilön elämässä.⁵²

Kaunokirjallisuuden kansallisen kulttuurin arvopohjaa muovaava funktio näkyi myös niiden kirkonmiesten näkemyksissä, jotka asennoituivat taiteen ja uskon väliseen suhteeseen periaatteessa myönteisemmin kuin Kares. Tätä linjaa edusti selkeimmin Kristillinen Taideseura, joka oli perustettu 1919 osana nuorkirkollista kulttuuriaktiiviteettia. Kristillisen Taideseuran toiminnassa näkyi kulttuuriprotestantismista ammentanut pyrkimys rakentaa siltaa taidekulttuurin ja kristillisyyden välille. Sen piirissä taidetta ei kaihdettu uskon julistajanakaan, päinvastoin ihanteena nähtiin luomisajatuksen pohjalta nouseva sopusointu taiteen ja

⁴⁹ Ks. A. Lehtonen 1929, 13–14; Sormunen 1954, 116–117; Rosenqvist 1952, 26–27; Heikkilä 1984, 50–51; Alhonsaari 1987, 9–10, 94–95; Heikkilä & Seppo 1987, 75, 84–85; Talonen 1988, 341–344.

⁵⁰ Ks. Kvist 1984, 57–62; Alhonsaari 1988, 174.

⁵¹ Hjä 50/11.12.1925 Nyt; Hjä 48/26.11.1926 Nyt; Mäkinen 1988b, 42–44. *Herättäjän* »Nyt» -pakinat olivat signeeraamattomia, mutta varsin todennäköisesti päätoimittaja K. R. Kareksen käsialaa. Kareksen roolista lehdessä ks. Junkkaala 1986, 272–278.

⁵² Kmaa 77/14.10.1924 Kirjallisuusviikko; Hjä 42/17.10.1924 Vaeltaja, Tien ohesta temppomia; Hjä 46/14.11.1924 Nyt; Kmaa 70/20.9.1927 Kirjallisuusviikko.

uskon välillä. Taideseuran tavoitteena oli toisaalta hälventää kristittyjen epäluuloa taiteita kohtaan ja levittää taideharrastusta kristikansan keskuuteen sekä toisaalta vaikuttaa taidekulttuuriin siten, että kristilliset arvot pääsisivät siinä vaikuttamaan. »Taidevoimat ja taidesielut on pelastettava kirouksen alta takaisin Kristuksen elävään yhteyteen», kuten seuran puheenjohtajan kirjailija Hilja Krohnin (Hilja Haahti) poika lääketieteen ylioppilas Ensio Krohn seuran perustamisajatus luonnehti.⁵³

Taidetta kohtaan myönteistä asennetta edusti suhteellisen avaralla tavalla Porvoon piispan Jaakko Gummeruksen Kristillisessä Taideseurassa vuonna 1921 pitämä kirkkotaidetta koskenut esitelmä. Siinä Gummerus epäilyksettä myönsi taiteelle huomattavan merkityksen ihmisen henkisenä rikastuttajana, joka soveltoi myös kirkolliseen käyttöön. Ensi sijassa Gummerus kävi rajankäyntiä roomalaiskatoliseen taidepolitiikkaan, taustana mahdollisesti etenkin ruotsinkielisellä taholla esiintynyt kiinnostus katoliseen estetiikkaan ja ylipäänsä kirkossa vallinnut pelko katolisuuden leviämisestä. Gummerus tahtoi osoittaa, että protestanttisuus oli avarakatseisempaa suhteessa taiteeseen kuin katolisuus, joka halusi asettaa taiteen kirkon holhoukseen. Protestanttisuus ei hänen mukaansa sitonut taidetta menneiden polvien vaatimuksiin ja kirkolliseen tapaan, päinvastoin taiteen olemukseen kuului, että se todellisuutta kuvatessaan saattoi joutua myös poikkeamaan sovinnaisuudesta. Olennaisin rajoitus, jonka Gummerus taiteelle asetti, oli, että taide henkisesti ylentävänäkään ei saanut nousta uskonnon asemaan. Se saattoi olla uskonnon palvelija mutta ei uskonnon korvike. Uskon rinnalla taide oli toisarvoista.⁵⁴

Toinen niin ikään taiteen omia intentioita ymmärtämään pyrkivä kirkollinen puheenvuoro oli professori Antti J. Pietilän *Yhteiskunnallisessa siveysopissa* (1925). Gummeruksen tavoin Pietilä varoitti, että taidetta ei saanut alistaa kokonaan uskonnonle ja moraalille osoittaen hänkin piikkiinsä katolisen kirkon kulttuuripolitiikan suuntaan. Taiteen ensisijainen tehtävä oli Pietilän mukaan tosin juuri aatteellisella alueella, taiteilijan aatteiden ilmaisussa, mikä edellytti vapautta. Ihannetapauksessa taide kuitenkin palveli kristinuskoa, mutta lähtökohtana ei tällöin ollut ulkoinen pakko vaan taiteilijan henkilökohtainen usko.⁵⁵

Pietilä tarkasteli taidetta painotetummin osana kulttuurin kokonaisuutta kuin Gummerus, joka käsitteli taidetta etupäässä kirkon palvelijana. Näin ollen Pietilä

⁵³ Ad Lucem 1–2/1919 Ensio Krohn, Kristuksen voittoa Suomen sivistysmaailmassa; Tunkelo 1929; Heikkilä 1979, 61, 152; Kena 1979, 194–195.

⁵⁴ J. Gummerus 1921, 7–8, 17–18, 21.

⁵⁵ Pietilä 1925, 301–303, 313–318; Alhonsaari 1988, 175.

sangen selkeästi asetti taiteelle kriteereitä, jotka kuuluivat kaikelle muullekin kulttuuritoiminnalle. Pietilän mukaan kulttuurin »etisoiminen» oli erityisen tähdellistä juuri henkisimmillä elämänaloilla kuten runoudessa ja filosofiassa.⁵⁶ Siten taidetta, kirjallisuutta eritoten, oli Pietilän mukaan tarkasteltava moraalises-ta näkökulmasta. Suotuisin tilanne oli tässäkin suhteessa silloin, kun taiteilija itse oli kristitty, sillä vain sitä kautta pysyvä ja syvä moraali pääsi toteutumaan. Kaikkea taidetta koskivat kuitenkin moraalin asettamat rajoitukset. Taiteesta ei Pietilän mukaan ollut moraalin opettajaksi, se tehtävä oli kristinuskolla, mutta taide ei saanut vaikuttaa moraalialueella heikentävästi. Taidearvostelun tehtävänä Pietilä näkikin juuri taiteen moraalin vartioimisen.⁵⁷ Tässä suhteessa Pietilä sovelsi ajan idealistisen estetiikan edustajien kuten dosentti K. S. Laurilan tai filosofian tohtori Fredrik Lindströmin näkemyksiä, joissa taidetta ei kaihdettu asettaa sitä itseään suurempien moraaliperiaatteiden välittäjäksi.⁵⁸

Sekä Gummeruksen että Pietilän puheenvuoroissa heijastui torjunta taiteiden omalakisuuksipyrkimyksiä kohtaan, Gummeruksella uskonnon alueella, Pietilällä sekä uskonnon että moraalin. Taiteiden pyrkimystä moraaliseen itsemääräytyvyyteen asettui vastustamaan myös K. R. Kares.⁵⁹ Toisin sanoen riippumatta siitä, miten julkisuudessa esiintyneet kirkonmiehet näkivät taiteen ja uskon suhteen, he olivat yhtä mieltä siitä, että taiteen oli pysyttävä uskollisena sitä suuremmille päämäärille, sille elämän arvoperustalle, jonka viime kädessä muovasi kristillinen usko. He saattoivat myöntää taiteilla, joihin kaunokirjallisuus oli luettavissa, olevan omat keinonsa sekä oma erityinen paikkansa ja tehtävänsä kulttuurin kokonaisuudessa, mutta tehtävän oikea arvopohja ei ollut heidän näkökulmastaan taiteiden itsensä määrättävissä.

Tämä periaatteellinen lähtökohta korostui kirkonmiesten arvioidessa ajankohdan kaunokirjallisuutta. He näkivät kirjallisuuden osana julkista sanaa, kulttuuri-vaikuttajana, joka joko rakensi tai turmeli kansaa, joko murensi kansallisen kulttuurin arvopohjaa tai tuki sitä.⁶⁰

⁵⁶ Pietilä 1925, 162, 168–170. Ks. myös Tiilikä 1972, 224–227.

⁵⁷ Pietilä 1925, 301–313.

⁵⁸ Sekä Laurila että Lindström esiintyivät 1920-luvun alkupuolella Kristillisessä Taideseurassa ja heidän esitelmiään levitettiin seuran julkaisusarjassa, mikä osaltaan kertoi heidän näkemystensä saavuttamasta vastakaiusta kirkon piirissä. K. S. Laurila 1921; F. Lindström 1925. Laurilan ja Lindströmin estetiikasta ks. Huuhtanen 1978, 135–141.

⁵⁹ Ks. esim. Hjä 46/14.11.1924 Nyt; Hjä 50/12.12.1924 Nyt.

⁶⁰ Ks. esim. Kmaa 77/14.10.1924 Kirjallisuusviikko; Hjä 42/17.10.1924 Vaeltaja, Tien ohesta tempomia; Kmaa 83/4.11.1924 Sivistystasomme; Hjä 11/13.3.1925 B. Hagfors, Kirjallisuuden ja taiteen suhde raamattuun.

Erityisesti Teologisen lauantaiseuran ja Teologisen maanantaiseuran henkisesä vaikutuspiirissä arviot olivat 1920-luvun alkupuolella odottavan myönteisiä, etenkin niissä tarkasteluissa, joissa kaunokirjallisuus nähtiin sivistyneistön henkisen tilan tulkkina. Kirjallisuus kertoi osaltaan sivistyneistön taholta uhanneen vaaran vähenemisestä ja orastavasta tiestä takaisin kohti yhteistä kristillistä arvopohjaa.⁶¹ *Kotimaan* pakinoitsija Sepän (pastori Verner Louhivuori) ei ollut 1920-luvun alkupuoliskolla joulun kirjakatsauksissaan vaikea löytää kotimaisesta tarjonnasta suosittelemisen arvoista rakentavaksi luokiteltavaa kaunokirjallisuutta. Esimerkkeinä hän mainitsi Selma Anttilan, Santeri Ivalon, V. A. Koskenniemmen ja Lauri Pohjanpään kirjat.⁶²

Toisaalta sama varauksellisuus, joka näkyi kirkonmiesten reaktioissa sivistyneistön uskonnolliseen kiinnostukseen yleensä, tuli esiin myös suhteessa kaunokirjallisuuteen. Selkeimmin tämän toi ilmi teologian ja filosofian tohtori Rafael Gyllenberg *Vartijassa* vuonna 1924. Hän analysoi terävästi kaunokirjallisuudessa tapahtunutta muutosta. Analyysi, historismi ja naturalismi olivat hänen mukaansa väistyneet synteisin, metafysiikan ja mystiikan etsimisen tieltä. Gyllenberg varoitti kuitenkin, että tämä ei välttämättä merkinnyt käännettä kristinuskoon, vaikka tarjosikin aikaisempaa paremmat mahdollisuudet uskonnon ja uskonnollisuuden ymmärtämiseen. Kirkkoon kohdistuneen suopeuden Gyllenberg epäili olleen ensi sijassa reaalipolitiikkaa: elinvoimaista instituutiota arvostettiin.⁶³

Vielä syvempää epäluulo oli silloin, kun kirkonmiehet tarkastelivat kirjallisuutta kansan moraaliin vaikuttavana tekijänä, olihan moraali perinteisesti juuri se alue, jolla kirjallisuus oli näkyvimmin astunut yli kirkon auktoriteetin rakentamien aitojen ja jolla papiston kulttuuriin päin suunnatut tuntosarvet olivat herkimät. Kuvaavaa oli Antti J. Pietilän toteamus, että kristityn periaatteellista taide-myönteisyyttä rajoitti taiteitten, eritoten kirjallisuuden vallitseva tila, joka oli siksi arveluttava, että Pietilä ilmoitti ymmärtävänsä pietismin taidevastaisuutta. Ajan taiteiden moraalisesti rappeuttavan vaikutuksen hän yhdisti leviävän viihdekirjallisuuden ja elokuvien vaikutukseen. Taidekirjallisuus oli hänen mukaansa jopa viihdettä vaarallisempaa, sillä se vaikutti syvemmin lukijan tajuntaan. Joka tapauksessa »kasvavan nuorison sielua» oli tältä vaikutukselta varjeltava.⁶⁴

⁶¹ A. Lehtonen 1923, 17–19; Ilvonen 1924, 107.

⁶² Kmaa 96/14.12.1923 Seppä [= Verner Louhivuori], Alasimelta; Kmaa 96/19.12.1924 Seppä, Alasimelta. Ks. myös Kmaa 77/14.10.1924 Kirjallisuusviikko.

⁶³ Gyllenberg 1924, 57–58, 184.

⁶⁴ AL 263/12.11.1924 Antti J. Pietilä, Huonon kirjallisuuden vaara; Pietilä 1925, 306, 326–328.

Päivänkohtaisessa kirjallisuuden arvoinnissa Pietilän ilmentämä moraalisesti huolestunut asenne oli kirkon julkiselle kuvalle leimaa-antava. Kansan moraalinen nimissä vaadittiin toistuvasti lainsäädännöllisiä toimenpiteitä moraalinormeja särkevän kirjallisuuden leviämisen hillitsemiseksi.⁶⁵ Niinikään pilkahti esillä myös ajatus vastaavasta kirkkokansan noususta epäsiiveellistä kirjallisuutta vastaan, jollainen oli toteutunut vuonna 1922 uskonnonopetuskysymyksen yhteydessä.⁶⁶ Nämä vaatimukset, vaikka jäivätkin vaille suurempaa toimintaan johtavaa vastakaikua, kertoivat, että kirkon piirissä vaikutti periaatteellisesta taidemyönteisyydestä huolimatta vahva varauksellisuus suhteessa kaunokirjallisuuteen. Kirjallisuuden ilmiöissä nähtiin hajottava kulttuurivaara, joka uhkasi kansan elämän uskonnollis-moraalista arvoperustaa ja joka siksi oli pyrittävä saamaan saman järjestyksen alaisuuteen kuin kulttuuri kokonaisuudessaan.

Joka tapauksessa kirkon kulttuurinen rooli sellaisena kuin se näkyi kirjallisuuden alueella, alueella, joka lähimpää sivusi 1920-luvun alkupuolen nuorta suomenkielistä kirjailijasukupolvea, seurasi kokolailla uskollisesti kansankirkollisen arvomaailman peruselementtejä. Sitä leimasi pyrkimys eheyttää hajonneeksi nähty kulttuuri uudelleen saattamalla selkeä luterilainen uskonnollisuus, kristillinen moraalinormisto ja kansalliseen kulttuuriperintöön nojaavat arvot kulttuuria ja kansan elämää dominoivaan ja integroivaan asemaan.

⁶⁵ Vartija 3–4/1924 Huomioita ja toivomuksia; Kmaa 87/12.11.1926 Suoraan asiaan; Kmaa 90/29.11.1927 Kirjallisuus ja kansan siiveellisyys.

⁶⁶ Kmaa 22/18.3.1924 I[lmari] S[alonen], Kirjallista saastaa; Hjä 46/14.11.1924 Nyt.

III Yhdensuuntaisen maailmankuvan muotoutuminen (1924–1927)

A. Kristillisen perinnön vaikutus

Kansankirkolliseen arvomaailmaan 1920-luvulla kuuluneet perinteen korostus ja penseä suhtautuminen kulttuuriseen muutokseen heijastivat tietoisuutta siitä, että niin suomalaisen kuin koko eurooppalaisenkin kristillisyyden voima perustui vielä suurelta osin jatkuvuuteen ja pysyvyyteen. Kristillisuus oli osa henkistä ja kulttuurista perinnettä, joka oli siirtynyt sukupolvelta toiselle. Ensisijaisia tämän perinnön siirtäjiä olivat perhe, suku ja muut lähiyhteisöt.¹

Vaikka perinteen tarjoaman elämänmallin merkitys oli 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun voimakkaassa muutosprosessissa murenemassa ja sisällöltään entisestään hajautumassa, kristillisuus kuului siihen vuosisadan kahden ensimmäisen vuosikymmen aikana vielä jokseenkin leimallisesti. Kristillistä perintöä eivät sukupolvelta toiselle välittäneet yksin lähiyhteisöt vaan myös laajemmassa mielessä se sosiaalinen ja henkinen ympäristö, jonka keskellä ihminen varttui. Perinnön siirtäjänä toimi koko suomalainen kulttuuri mm. koululaitoksen välityksellä. Sosiaalistuminen merkitsi väistämättä ainakin jonkinasteista kristillisen perinnön omaksumista.² Esimerkiksi kirkollinen ja raamatullinen kieli- ja symboliainees oli erottamaton osa sitä kieltä, jonka suomalainen lapsi vuosisadan alku-

¹ Chadwick 1985, 113–114.

² Ks. Brink & Schelde & Simonsen 1984, 57–60, joka näkee sekularisaation keskeisimmältä osaltaan juuri sosiaalistumisprosessissa tapahtuneena muutoksena.

puolella oppi. Kristillisestä perinnöstä ei voinut tietoisella päätöksellä kokonaan irtisanoutua.

Tämä näkyi siinä, että kristillinen kieli- ja kuva-aines oli hyvin tavallista vuosisadan ensimmäisten kymmenten niin suomalaisessa kuin koko eurooppalaisessakin kirjallisuudessa. Sitä käyttäessään kirjailija tiesi käyttävänsä materiaalia, jonka lukijat tunsivat. Se oli kulttuurin yhteistä omaisuutta.³ Ainakin jossain määrin kirkollisen tai raamatullisen kielen ja symbolien käytön intensiteetti ja määrä olivat kuitenkin yhteydessä siihen, millainen rooli niillä oli ollut kirjailijan välittämässä kasvuympäristössä. Kristillisestä kodista lähteneelle kirjailijalle lapsuudesta tuttu kristilliseen perinteeseen liittyvä aines luontui helpommin käytettäväksi kuin sellaiselle, jonka perhetaustassa kristillisellä perinnöllä oli heikko tai kielteisesti värittynyt osuus.

Kaunokirjallisuudessa tekstissä esiintyvän uskonnollisen kieli- ja symboliaineksen määrän perusteella ei kuitenkaan voi tehdä yksioikoisia johtopäätöksiä kirjailijan katsomuksellisesta kiinnostumisesta kristilliseen perintöön. Uskonnollinen kieli ei muodostanut viime ja tämän vuosisadan läntisessä kulttuuripiirissä kokonaan erillistä aluetta; uskonnolliseen käyttöön vakiintuneella kielellä saatettiin ilmaista etenkin kaunokirjallisissa teksteissä myös ei-uskonnollisia sisältöjä, samoin uskonnollisen sisällön välittämiseen saatettiin käyttää ei-uskonnollista kieltä. Tässä suhteessa uskonto ei ollut kokonaan eriytynyt kulttuurin kokonaisuudesta.⁴ Sen sijaan valaisevampaa kirjailijan kristillistä perintöä koskeneiden asenteiden kannalta oli kristilliseen taustaan yhdistettävän kieli- ja symboliaineksen funktio ja merkitys kaunokirjallisen tekstin kokonaisuudessa. Olennaista on toisaalta se, miten keskeisessä ja sisältöä määrävässä roolissa tämä aines tekstissä oli, ja toisaalta, millaisen merkityksen se sai teoskokonaisuudesta ja kirjailijan katsomuksellisesta kokonaisuudesta lähtien.⁵ Tällöinkin on kuitenkin ilmeistä, että uskonnolliseen käyttöön vakiintuneen kielen käyttö kaunokirjallisuudessa, olipa sen teoksesta ja kirjailijan katsomuksista nouseva sisältö mikä tahansa, kantoi aina mukanaan myös kulttuuriperinnön siihen sisällyttämää merkitystä.⁶ Näin oli laita etenkin sellaisessa suhteellisen ehjästi luterilaisessa kulttuurikontekstis-

³ Rothe 1969, 40–41; Lilja 1972, 52–53; Glicksberg 1975, 145.

⁴ Linnér 1979, 117; Ruh 1980, 302.

⁵ Schöne 1968, 292–299; Bartel 1975, 197; Linnér 1979, 118–123. Albrecht Schöne puhuu uskonnollisen kielen eriaisteisesta sekularisoitumisesta kaunokirjallisuudessa. Sillä hän tarkoittaa kielen funktioiden muuttumista, sen merkityksen irtautumista uskonnollisesta lähtökohdastaan. Schöne 1968, 25–34. Ks. myös Ruh 1980, 335–349.

⁶ Schöne 1968, 299–301.

sa, joka Suomessa 1920-luvulla vallitsi ja jossa tulenkantajien tekstejä luettiin.

Tulenkantajien sukupolveen lukeutuneiden kirjailijoiden kasvuvaiheessa koko kulttuurin taholta heille välittynyt uskonnollinen perintö oli suurelta osin yhteistä, mm. samankaltaisesta koulupohjasta johtuen. Mutta perheen ja lähiyhteisöjen välittämässä perinnössä oli eroja. Tutkittavien kirjailijoiden asenne-erojen kannalta oli merkittävää, millaisia uskonnollisia ja maailmankatsomuksellisia eväitä kukin heistä lapsuutensa kasvuympäristössä sai. Se puolestaan, miten tuo perintö vaikutti ja näkyi heidän esiintymisessään sekä kaunokirjallisissa että muissa teksteissä kertoi, mikä oli perinnön kristillisten elementtien rooli heidän maailmankuvansa muotoutumisessa.

Olavi Paavolainen

Olavi Paavolaisen lapsuudenympäristö sijaitsi sekä Kivennavan pitäjässä Kannaksella että Helsingissä, jonne perheen toi hänen isänsä, varatuomari Pekka Paavolaisen valinta nuorsuomalaisen kansanedustajaksi vuonna 1913. Nuorsuomalaiseen radikaaliin kirkon- ja uskonnonvastaisuuteen koti tuskin kuitenkaan Olavi Paavolaista ohjasi. Hänen isällään oli lukuisten luottamustoimiensa joukossa myös sellaisia, jotka kertoivat läheisestä kosketuksesta ja myönteisestä asenteesta Kivennavan seurakunnan elämään: hän toimi seurakunnan kirkonisäntänä vuosina 1902–1906 ja myöhemmin kirkkovaltuutettuna.⁷ Näitä yhteyksiä merkittävämmäksi Olavi Paavolaisen kasvutaustassa osoittautui kuitenkin kansainvälinen virikeympäristö, joka johtui toisaalta asuinpaikasta Kannaksella ja toisaalta äidin Alice Paavolaisen, s. Löfgren, viipurilaisesta virkamies- ja sotilassuvusta, jolla oli runsaasti ulkomaisia yhteyksiä. Varakkaassa ja sivistyneessä virkamieskodissa Olavi Paavolaiselle oli tarjolla varsin monipuolisia henkisiä vaikutteita.⁸

Ahtaat kansalliset rajat ylittänyt henkinen perintö näkyi jo siinä, miten Paavolaisen varhainen uskonnollinen kiinnostus suuntautui. Hänen säilyneiden papereidensa joukossa on roomalaiskatolinen rukouskirja, jossa on päiväys 15.5.1919. Tuolloin 16-vuotias Paavolainen merkitsi kirjan oheen muistiinpanon, joka kertoi mainittuna päivänä alkaneen »Vita Nuovan». Hän kirjasi myös messussa käynnit saman vuoden touko-, loka- ja marraskuulta.⁹

⁷ Kiuru 1952, 573.

⁸ Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 541–543; Kurjensaari 1975, 19, 22–23.

⁹ SKS KirA B 1234 Paavolainen, Muistoja 1911–1924.

Myöhemmin Paavolainen on maininnut roomalaiskatolisuuden »puuskasta», joka hänen muistinsa mukaan kesti muistiinpanoista ilmenevää lyhyemmän ajan, kolme kuukautta.¹⁰ »Puuskan» intensiteetistä tai tarkemmasta sisällöstä ei ole tietoa. Matti Kurjensaari on olettnut sen olleen lähinnä esteettistä viehtymystä.¹¹ Ollakseen yksinomaan sitä »puuskan» merkitys Paavolaiselle oli yllättävän suuri, mistä kertoo sen mainitseminen lyhyessä omaelämäkertakatelmassa vuosia myöhemmin. Siihen muistiinpanon mukaan liittynyt ajatus »vita nuovan», uuden elämän, aloittamisesta viittaa myös pelkkää esteettistä laajempaan kiinnostukseen. Joka tapauksessa »puuska» kertoi Paavolaisen tutustuneen jo varhain roomalaiskatolisuuteen muutenkin kuin ulkokohtaisesti.

Katoliset virikkeet olivat luontevia Paavolaisen kannakselaista kasvuympäristöä ja kansainvälistä taustaa ajatellen. Kiinnostus katolisuuteen ei ajankohdan kulttuurielämässä ollut muutenkaan harvinaista. Samaan suuntaan saattoi ohjata myös Paavolaisen kirjallisuuden ja muiden taiteiden harrastus. Yhtenä vaikuttajana oli mahdollisesti ranskalaisen kirjallisesti suuntautuneen nuorison keskuudessa 1910-luvulla vaikuttanut katolisuuden aalto, josta tieto oli mitä todennäköisimmin kantautunut myös Paavolaisen korviin. *Helsingin Sanomien* kirjallisuuskriitikko Anna-Maria Tallgren oli nimittäin hieman aikaisemmin esitellyt ranskalaisen kirjallisuuden uutta katolista virtausta varsin myönteiseen sävyyn esseekoelmassaan *Pikapiirtoja nykyajan kirjailijoista* (1917), jota Paavolainen varauksettomasti ihaili.¹²

Suomalaisessa henkisessä ympäristössä vuonna 1919 kääntyminen roomalaiskatolisuuden puoleen ei ollut täysin neutraali valinta. Omapohjaista luterilaisuutta korostavan uskonnollisen kulttuurin keskellä se osoitti Paavolaisen henkistä välimatkaa sovinnaiseen ja tavanomaiseen uskonnollisuuteen sekä luterilaiseen kirjollisuuteen. Samalla se kuitenkin kiinnitti häntä läntisen kulttuuripiirin yhteiseen kristilliseen perintöön.

Katolisuuden »puuska» meni ohi, mutta ei ollut jättämättä jälkiä. Vuotta sen jälkeen Paavolainen kirjoitti Nuoren Voiman Liiton harrastusnäytteeksi pienen runovihon. Siinä oli kaksi runoa, jotka sekä aiheeltaan – toinen kertoi enkelin ilmestymisestä Neitsyt Marialle ja toinen Fransiskus Assisilaisesta – että käsitteilytaltaan seurasivat varsin uskollisesti kristikunnan yhteistä perintöä.¹³ Kaksi-

¹⁰ Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 544.

¹¹ Kurjensaari 1975, 174–175.

¹² Tallgren 1917, 51–53, 56; Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 544. Katolisuuden suosiosta Ranskassa 1910-luvulla ks. Hughes 1958, 341–343.

¹³ SKS KirA NVL 1935 Paavolainen, Hiljaiset hetket.

kymmenluvun puoliväliin tultaessa Paavolainen edelleen käytti runoissaan kristillistä aineistoa tavalla, jonka lähtökohdan voi nähdä tuossa varhaisemmassa elämyksessä, vaikka jo sisällöllisesti etääntyneenä. Kristillinen aines korosti runoissa lähinnä luonnonelämyksen ja erotiikan sakraalia luonnetta, mutta kytkeytyi samalla selkeästi ei-luterilaiseen perinteeseen. Paavolainen saattoi kuvata uskovaisia, jotka suutelivat krusifiksia, tai puutarhan »täynnä suitsutusta».¹⁴

Vajaa kaksi vuotta katolisen »vita nuovansa» jälkeen, 20.1. 1921, Paavolainen päiväsi toisen muistiinpanon, jossa elämänohjeiden otsakkeena niinikään oli »Vita nuova». Se todennäköisesti liittyi hänen helsinkiläisten koulutovereidensa kanssa perustamansa esteettisen Torstai-seuran yhteisiin ideoihin. Tässä »Vita nuovassa» ei enää ollut näkyvissä uskonnolliseen viittaavia elementtejä. Sen sijaan se kertoi aikaisempaa kirkkaammin sovinnainten arvojen hylkimisestä. Elämänohjeet painottivat nautintojen etsimistä ja taiteisiin perehtymistä.¹⁵

Uskonnollinen ulottuvuus ei kuitenkaan kokonaan poistunut Paavolaisen näköpiiristä. Se pilkahti jälleen esiin, kun Paavolainen kolmannen kerran käytti termiä »vita nuova», tällä kertaa *Nuori Voima* -lehdessä vuonna 1924 nimimerkillä Yökehrääjä julkaistun runon otsakkeena. Runo kuvasi halua palata lapsuuden onnentilaan, jonka yksi osatekijä oli mutkaton suhde Jumalaan.¹⁶ Runon synty saattoi olla yhteydessä elämäntarkastuksellisen pohdinnan vaiheeseen, jollainen Paavolaisella Kerttu Saarenheimon mukaan oli keväällä 1924. Pohdinnat koskivat myös uskonnollisia kysymyksiä.¹⁷

Tavanomainen uskonnollisuus ei Paavolaista kauan vetänyt puoleensa; se jäi korkeintaan kangastelemaan lapsuusmuistoihin. Varsin pian hän vuonna 1924 leimasi löytämänsä Jumalan »kuivaksi ja poroporvarilliseksi».¹⁸ Ilmaus oli kuvaava. Se kertoi Paavolaiselle ominaisesta sovinnaisuuden vierastamisesta. Tämä

¹⁴ [O. Paavolainen] 1924a, 115–116; [O. Paavolainen] 1924b, 66; [O. Paavolainen] 1925, 55–56.

¹⁵ SKS KirA B 1234 Paavolainen, Muistoja 1911–1924; Kurjensaari 1975, 13–18.

¹⁶ NV 15–16/1924 Yökehrääjä [=Olavi Paavolainen], Vita nuova. Ks. myös [O. Paavolainen] 1924b, 62. Paavolaisen nimimerkistä ks. Saarenheimo 1966, 66. Ks. myös Paavolaisen päiväkirjaa vuodelta 1923, jossa ei ole varsinaisesti uskonnollisia pohdintoja, mutta sen sijaan usein rukouksenomaisia huudahduksia »Jumala!», »Jumalani, auta minua!». SKS KirA Paavolainen laatikko I, Päiväkirjamuistiinpanoja v. 1923, esim. 11.5. ja 16.5.1923.

¹⁷ Saarenheimo 1969, 72. Saarenheimon tieto perustuu hänen käytössään olleeseen Olavi Paavolaisen ja Katri Valan väliseen kirjeenvaihtoon, jonka käytön oikeudenomistajat sittemmin ovat kieltäneet. Kerttu Saarenheimon tiedonanto 26.9.1985.

¹⁸ Saarenheimo 1969, 72.

näkyi myös siinä tavassa, jolla hän käytti kristillisen perinteen tarjoamaa aineistoa runoissaan. Jo vuonna 1921 nimimerkin Marja Oulanko suojissa Otavalle lähettämässään runokokoelman käsikirjoituksessa *Palava sydän* Paavolainen sovitti kristillisen aineksen varsin estottomasti palvelemaan kokoelman pääteemaa, eroottisen rakkauden ylistystä. Paikoin aineksen käyttö osoitti tarkoituksellista vallitsevien uskonnollis-moraalisten arvojen uhmaa.¹⁹ Vielä selkeämmin sama tendenssi näkyi runossa »Pitkäperjantai», jonka synty ajoittui kevään 1924 uskonnollisen pohdinnan vaiheeseen:²⁰

Miten turha on kuvitella sinua kuolevana,
oi Kristus,

— — —

Ristillä riippuvan ruumiina,
laihan ja haavoja täyden
rinnalta kohoaa hiljaa
kihara nuorukaispää — — —
Ja alaston jumala maahan astuu,
ja maaliskuun yöstä
huutaa riemuista kuoro:
Evoe! —

Pitkän piinan jälkeen olet syntynyt uudestaan
ilon ruskea jumala, ihmisten lemmikki, Bacchus,
siunaten meitä haavoitetuilla käsillä,
joista veri valuu punaisina rypäleinä!
Ja musta risti
kohoaa kevätyössä elämän symbolina,
kukkiin puhjenneena, vihreänä tyrsuksena!
— Evoe! Evoe!²¹

Runon kuva Kristuksesta oli, kuten sen julkaissut lehti selitti, sovellettu antiikin mytologiaan. Kristillisen perinteen ristiinnaulittu Kristus muuttui ekstaattisen ilon ja viinin jumalaksi Bacchukseksi. Vastakkainasettelu oli jyrkkä ja tietoinen. Se hännäsi kansan moraalisesta tilasta ja uskonnollisen perinteen loukkaamattomuudesta huolta pitäneitä kirkollisia piirejä eikä jäänyt myöskään näiltä huoma-

¹⁹ SKS KirA Paavolainen laatikko III, *Palava sydän*, esim. »Kadotettu», »Synti». Käsikirjoitukseen liittyvän maininnan mukaan kokoelma oli lähetetty Otavalle 4.8.1921 ja palautettiin huhtikuussa 1922.

²⁰ Saarenheimo 1969, 71–72.

²¹ Kotoa ja kaukaa 13–14/1926 Olavi Lauri [= Olavi Paavolainen], Pitkäperjantai.

matta: kun runo vuonna 1928 ilmestyi Paavolaisen ja Mika Waltarin yhteisessä runokokoelmassa *Valtatiet*, se sai *Herättäjässä* teologian ylioppilas Olavi Karesen ärtyneen tuomion.²²

Katsomukselliselta sisällöltään »Pitkäperjantai» tulkitsi tämänpuoleista nuoruuden ja elämän kulttia.²³ Kristillisen perinne oli runossa osoittamassa toisaalta uuden katsomuksen vastakkaisuutta perinnäiselle kristillisyydelle mutta toisaalta myös antamassa voimaa ja merkitystä sen korvaavalle ajattelulle.²⁴ Tämä kävi ilmi muuallakin Paavolaisen lyriikassa. Leimallista oli tietoinen irtautuminen tavanomaisesta, totutusta ja yleisesti hyväksytystä tavasta käyttää kristillistä aineistoa, mutta samalla eräällä tavoin negatiivinen kiinnittyminen siihen: runon sisällön kannalta myös aineksen alkuperäinen merkitys oli olennainen.²⁵

Katri Vala

Katri ja Erkki Valan kasvutaustana oli myös nuorsuomalainen virkamieskoti jos kohta sosiaalisesti astetta alempana kuin Olavi Paavolaisen. Heidän isänsä Robert Wadenström toimi metsänhoitajana Muoniossa ja Ilomantsissa. Toisin kuin Paavolaisen isä Robert Wadenström edusti kirkollisesta kodistaan – hänen isänsä oli Porvoon kanttori – huolimatta nuorsuomalaisen vapaamielisyyden kirkkoa ja uskontoa kohtaan penseää siipeä. Hän osallistui aktiivisesti kunnalliseen elämään, mutta asennoitui torjuvasti seurakunnalliseen.²⁶ Robert Wadenström kuitenkin kuoli jo vuonna 1911, jolloin perhe muutti Porvooseen ja lapset jäivät puutteellisissa oloissa äidin Aleksandra Wadenströmin, s. Mäen, kasvatettaviksi.²⁷

²² Hjä 25/22.6.1928 Olavi Kares, Nuoret runoilijat – uskonto II.

²³ Runon tulkinnasta ks. Saarenheimo 1969, 72; Lassila 1987, 118–119. Lassila yhdistää runon hieman keinotekoisesti ekspressionistiseen sijaiskärsijättematiikkaan. Runon niiveltymisestä Paavolaisen katsomusten kokonaisuuteen ks. jäljempänä s. 167–168.

²⁴ Tällaisesta kristillisen aineksen käytöstä ks. Schöne 1968, 292–295. Tiettyyn ambivalenttisuuteen viittasi ehkä myös se, että Paavolainen samanaikaisesti toisaalla kytki Bacchuksen palvelon negatiivisesti värittyneeseen rappion kuvaukseen. [O. Paavolainen] 1924b, 58.

²⁵ Ks. esim. [O. Paavolainen] 1924a, 115–116; [O. Paavolainen] 1925, 55–56.

²⁶ Erkki Vala on maininnut isänsä olleen Strindbergiä lukenut vapaa-ajattelija ja uskon asioissa vapaamielinen. SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 1, 4, 14; Saarenheimo 1984a, 8, 13.

²⁷ Saarenheimo 1984a, 16–18.

Valan sisarusten äidiltään saamat elämäkatsomukselliset vaikutteet olivat toisenlaisia kuin isän tarjoamat. Ne kumpusivat muoniolaisen suvun lestadiolaisuudesta. Tätä kautta lapsille välittyi kunnioitus uskonnollista elämänpiiriä mutta ei välttämättä kirkkoa ja sen papistoa kohtaan. Erkki Valan kertoman mukaan äiti ei juuri kunnioittanut tavanomaisia porvarillisia tapoja eikä pyrkinyt pakottamaan lapsia erityiseen uskonnollisuuteen tai pitänyt kiinni ulkoisista uskonnollisista muodoista.²⁸

Kolmas, edellisistä poikkeava viriketausta Katri ja Erkki Valalle oli vuosien 1905–1911 asuinympäristö Ilomantsi, jossa ortodoksinen kirkko oli näkyvä henkinen vaikuttaja. Siellä perheellä oli läheisiä kosketuksia ortodoksiseen pappiaan.²⁹

Kirjeessä veljelleen 19-vuotias Katri Vala totesi, ettei ollut »ensinkään uskonnollinen ja kuitenkin maailma on minulle turhuutta täynnä.»³⁰ Maailman kieltämisen kytkeminen uskonnollisuuteen viittasi mahdollisesti äidin suvun lestadiolaisuuden antamiin ajatusmalleihin. Muuten toteamus ei täysin vastannut sitä kuvaa, joka välittyi Katri Valan tuolta ajalta säilyneistä kirjallisista harjoitelmista. Hänen vuosina 1920–1922 kirjoittamansa runovihon *Apilan kukka* runot kertoivat elleivät suorastaan uskonnollisuudesta kuitenkin taipumuksesta uskonnollisväreiksiin elämyksiin. Valaiseva elämysten sisällön kannalta oli Valan uudelleen runoilema psalmi 134. Siinä runoilija ylisti Luoja-Jumalaa, mutta alkuperäistekstin miljö, juutalainen temppeli, oli muuttunut öiseksi tähtitaivaaksi.³¹ Juuri luonto oli näiden runojen uskonnollisen hartauden ensisijaisena lähteenä ja innoittajana. Toisinaan hartaus sisällöllisesti läheni panteismiin viittaavaa ykseyden elämystä.³²

Tämä juonne oli näkyvissä Katri Valan ensimmäisissä julkaistuissa runokoelmissa *Kaukainen puutarha* (1924) ja *Sininen ovi* (1926). Elina Vaara on kertonut Katri Valan niiden ilmestymisen aikoihin todenneen, että uskonnollisuus ei ollut vierasta hänen runoilleen.³³ Nyt lausuma ei niinkään viitannut maailman

²⁸ SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 4, 6, 14; SKS KirA E. Valan käsikirjoituksia, Muistelmien käsikirjoitus, 5–9; Saarenheimo 1976, 124; Saarenheimo 1984a, 12.

²⁹ SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 3–4; Saarenheimo 1984a, 14, 130.

³⁰ SKS KirA 296:6:26 Katri Vala Erkki Valalle 19.7.1921.

³¹ SKS KirA A 2818 K. Vala, *Apilan kukka*, »Öisessä temppelissä».

³² SKS KirA A 2818 K. Vala, *Apilan kukka*, »Iltavirsi», »Villihanhet ovat lentäneet hiljaisen kyläni yli . . .».

³³ SKS KirA A 3493 KH Vaara, 1. nauha A–puoli, 25.

kieltämiseen vaan runojen uskonnolliseen ainekseen, joka edelleen oli lähes poikkeuksetta yhteydessä luonnonelämyksiin kuten runossa »Jumala ja minä«:

Olen koko päivän katsonut kirjoja,
kahta suurta kirjaa
kukista ja perhosista ja kultakuoriaisista.
Olen aivan hengästynyt niiden kauneudesta.
Ja kun kohotin pääni,
katsoit sinä, Jumala,
olkapääni yli kirjoihin.
Ja äkkiä minä rakastin sinua.³⁴

Tässä kuten eräissä muissakin Valan samanaikaisissa runoissa Jumala esiintyi runon roolihenkilönä, joka oli läsnä ihmisen ja luonnon kohtaamisessa.³⁵ Ominaista kuitenkin oli, että Vala ei enää asettanut runojensa uskonnollista ainesta suoraan kristillisen tulkintakehyksen yhteyteen kuten vielä joissain varhaisissa painamattomissa runoissa. Kristilliseen perinteeseen viittaavat kieli- ja symboliainekset näkyivät kokoelmissa useimmiten yksittäisinä sanoina tai kuvina, jotka olivat etäännyneet verraten kauas perinteisestä uskonnollisesta käyttöyhteydestään. Kuvaavasti Vala ei puhunut kirkosta vaan temppelistä, alttari viittasi luontoon ja suitsutus oli luonnosta kohonneita tuoksua.³⁶

Valan kokoelmien kristillinen aines viittasi useammin ortodoksiseen kuin luterilaiseen perinteeseen.³⁷ Tässä näkyi lapsuuden kosketus ortodoksiseen kristillisyyteen, joka vahvistui Valan muutettua uudelleen Ilomantsiin vuonna 1925. Kerttu Saarenheimon mukaan hän tunsu suurempaa sympatiaa ortodoksiseen kristillisyyteen kuin luterilaiseen, osittain siksi, että luonto oli ortodoksisessa julistuksessa hänen kokemuksensa mukaan suuremmassa roolissa.³⁸

Uskonnollisen aineksen kytkeytyminen Valan runoissa välittömään luonnonselämykseen sisälsi latenttina etäisyyttä uskonnon yhteisöllisiä muotoja ja edustajia kohtaan. Se sopi yhteen Valan äidin puoleisesta kotitaustasta periytyneen porva-

³⁴ K. Vala 1926, 51.

³⁵ NV 22–24/1922 Katri Vala, Jouluyö; K. Vala 1924b, 29–30 K. Vala 1926, 13; K. Vala 1977, 444–446. Ks. myös Niinistö 1969, 77; Saarenheimo 1977b, 580; Saarenheimo 1984a, 157.

³⁶ Ks. esim. K. Vala 1924b, 9–10, 11–12, 72–73; K. Vala 1926, 21–28. Saarenheimo 1984a, 158–159.

³⁷ Ks. esim. K. Vala 1924b, 28, 53–54, 80–81; K. Vala 1926, 50; Niinistö 1969, 76–77.

³⁸ Saarenheimo 1976, 125; Saarenheimo 1984a, 130.

rillisia muotoja vierastavan asenteen kanssa. Painamattomassa *Apilan kukka* -runovihossa kritiikki kristinuskon edustajia kohtaan sai kuitenkin sävyjä ja sisältöä, jotka olivat pikemminkin jatkoa isän edustamalle kirkkokriittiselle linjalle.³⁹

Runo »Näin unta niin raskasta kerran . . .» kuvasi petoa, joka kantoi »Elämän» lippua. Jäljessä seurasi maallisiin riemuihin ja rahaan kiintyneiden tilyjen ja rikkaitten ihmisten kulkue:

Ja hännänhuippuna huusi
epävarmoina miehet aatteen
isänmaasta ja Herrastamme,
sai siitä he ruoan ja vaateen.

Ja missä tuo Elämä kulki
kukat kuihtui ja haaveet herkäät,
väsyi vanhoiksi nuorukaiset,
nupullansa jo nuutui kerkät.⁴⁰

Runon satiirisen sivalluksen osoite oli selvä. Todellista elämää tuhosi taloudelliseen hyötyyn tähtäävä kulttuuri. Sen vanavedessä ja siihen sidoksissa esiintyi runossa aatemaailma, jossa kristillinen ja isänmaallinen samastettiin. Puhe tästä aatteesta elantonsa saavista miehistä viittasi mitä ilmeisimmin papistoon, jonka arvomaailmassa isänmaallinen ja kristillinen herkästi sulautuivat yhteen. Runon antiklerikalismien kärki kohdistui papiston kiinnostamiseen maallisiin arvoihin.

Vastaava asetelma oli runossa »Myrkkykukka». Siinä vain syytöksen kohde oli yksiselitteisemmin juuri papisto ja aihe poliittis-yhteiskunnallinen. Runossa »pappi lempeän Karitsan» kieltäytyi Jumalan rangaistukseen vedoten auttamasta punaisten puolelle kuulunutta perhettä.⁴¹ Lempeän Karitsan ja vihaa lietsovien pappien vastakkainasettelu kertoi Valan moraalikritiikin kohdistuneen ensi sijassa kristillisen uskon maanpäällisiin edustajiin, ei itse uskoon. Runo antoi ymmärtää, että papiston poliittinen sidonnaisuus johti sen pettämään uskonsa lähtökohdan.

Molemmat runot Katri Vala oli päivännyt samalle päivälle 19.3.1921. Se antaa aiheen kysyä, oliko kritiikillä kenties jokin konkreettinen heräte. Sellainen olisi

³⁹ Kerttu Saarenheimon mukaan isä oli Katri Valalle erityisen läheinen, ja Vala kertoi myöhemmin isästään ihailevaan sävyyn. Saarenheimo 1984a, 15.

⁴⁰ SKS KirA A 2818 K. Vala, *Apilan kukka*, »Näin unta niin raskasta kerran . . .».

⁴¹ SKS KirA A 2818 K. Vala, *Apilan kukka*, »Myrkkykukka». Ks. myös Palmgren 1984, 78.

saattanut olla pappiloiden torppien itsenäistymistä koskeneen lain herättämä polemiikki, jota käytiin juuri maaliskuussa 1921. Se nosti esiin papiston taloudellisen aseman, johon runotkin kiinnittivät kriittistä huomiota.⁴² Epäselvää on, kantautuiko keskustelu Katri Valan korviin Runnille, jossa hän tuolloin toimi kotiopettajana. Mahdollisista paikallisista herätteistä ei ole tietoa.⁴³

Selkeää poliittista puolenvalintaa koskevia johtopäätöksiä Valan antiklerikalismista ja aatteellis-yhteiskunnallista kapinallisuutta huokuvista runoista tuskin voi tehdä. Kirjeissä veljelleen hän osoitti tuntevansa kommunisteja kohtaan yhtä suurta moraalista närkästystä kuin runot osoittivat papistoa kohtaan. Samoihin aikoihin hän myös suunnitteli partiopäällikkökurseille osallistumista, mikä sekään ei viitannut identifiointumiseen poliittiseen vasemmistoon.⁴⁴

Nämä kaksi runoa jäivät laadussaan ainoiksi Valan 1920-luvun tuotannossa, ja säilyneessä vihossa hän lisäksi on yliviivannut ne molemmat. Julkaistuissa runoissa niiden kaltainen hyökkäävä antiklerikaalisuus ei näkynyt kuin korkeintaan yhtenä ulottuvuutena yhteyksissä, joissa Vala sanoutui irti vallitsevista yhteiskunnallisista ja kulttuurisista arvoista.⁴⁵ Tämä tuskin kuitenkaan merkitsi sitä, että Valan asenteet olisivat muuttuneet ratkaisevasti myönteisemmiksi luterilaista papistoa kohtaan. Kyse saattoi olla myös siitä, että runoihanne, jota Vala tässä vaiheessa seurasi, keskittyi yksilöllisiin elämyksiin ja olisi huonosti sulattanut avoimesti yhteiskunta- tai kirkkokriittisiä runoja.⁴⁶

Joka tapauksessa yliviivattujen runojen ilmentämä asenne oli muutakin kuin pelkkää hetkellistä ja ohimenevää ärtymystä. Se pilkahti esiin Heinolan seminaarissa, jossa Katri Vala opiskeli lukuvuonna 1921–1922. Vala kapinoi seminaarin aatteellista henkeä vastaan, johon löi leimansa cygneauslainen kristillis-isänmaallisuus, joka itsenäistymisen jälkeen oli saanut lisäväriä ajan yleisestä nationalisti-

⁴² Kena 1979, 233–234.

⁴³ Valan olinpaikasta ks. Saarenheimo 1984a, 21–22. Iisalmen alueella, johon Runni kuului, ilmestynyt *Salmetar* -lehti kertoi asiasta vasta 22.3.1921, silloinkin hyvin lyhyesti. *Salmetar* 32/22.3.1921 Papiston virkatalojen alustukset. Toki on mahdollista, että Vala oli seurannut keskustelua pääkaupungin lehtien välityksellä. *Salmetar* ei maaliskuussa kertonut myöskään paikallisista tapahtumista, jotka olisivat voineet olla runojen taustalla.

⁴⁴ SKS KirA 296:6:10 ja 47 Katri Vala Erkki Valalle 30.12.1920 ja 20.8.1922.

⁴⁵ K. Vala 1924b, 29–30; K. Vala 1926, 51–52; Saarenheimo 1984a, 123; Mäkinen 1988a, 3–5. Valan kulttuurikriittistä tarkemmin jäljempänä s. 125–128.

⁴⁶ Ks. Palmgren 1984, 78; Saarenheimo 1984a, 131.

sesta aatteellisuudesta.⁴⁷ Kansakoulunopettajana toimiminen syksystä 1922 lähtien taas mahdollisesti vaimensi Valan kapinallisuuden ilmaisemista; sen voi olettaa ohjanneen ainakin julkiseen lojaalisuuteen yhteiskunnan ja kulttuurin valtainsituiutioille.⁴⁸

Valan penseän asenteen säilymiseen luterilaista papistoa kohtaan, tosin julki-suudelta suojassa, viittasi muuan kirje, jonka hän kirjoitti muutettuaan Ilomantsiin, jossa hän asui aluksi ortodoksisen kirkkoherran Simo Okulovin luona. Kirjeessä hän vertaili toisiinsa vaikutelmia, joita oli saanut eri kirkkokuntien papeista. Ortodoksipapeista hänen mielikuvansa oli varauksettoman myönteinen, mutta luterilaisia pappeja hän piti edelleen ahdasmielisinä ja mahtavina.⁴⁹

Niin varhaisten painamattomien runojen kuin Ilomantsin kokemustenkin valossa Katri Valan luterilaista papistoa vieroksuva asenne näytti nousseen ensi sijassa käytännön havaintojen pohjalta. Se kohdistui papiston käytökseen ja arvoihin, ei niinkään kristillisen perinteen uskonsisältöön. Jälkimmäisestä irtautuminen ei ollut jyrkkää. Tämä kävi ilmi joulurunosta, joita Katri Vala kirjoitti *Nuoreen Voimaan* vuosina 1922–1926.

Vuoden 1922 jouluruno oli nimeltään »Jouluyö». Se oli äänenpainoiltaan suhteellisen sovinnaisesti kristillinen. Vala julisti Beetlehemistä lähtevän lapsen hymyn tuovan mukanaan lohdutuksen kaikille maailman kärsiville. Esiin häivähti myös sosiaalisen oikeudenmukaisuuden näkökulma, joka kertoi runon ajallisesta läheisyydestä *Apilan kukka* -vihkoon.⁵⁰

Seuraavan vuoden joulurunossa »Tietäjät itäisiltä mailta» tarkastelukulma oli muuttunut. Vala sisällytti jouluevankeliumin aihetta myötäilleeseen runoon kokemuksen elämän traagisesta tyhjyydestä. Näkökulma oli lähempänä eksistentiaalista kuin sosiaalista. Tyhjyydestä vapautti runossa hän, joka oli jouluna syntynyt, »joka on kaiken sanova meille». Runo päättyi riemukkaaseen julistukseen: »Jumala elää, elää, elää – vihdoin!»⁵¹

Raamatullinen aihe oli niinikään jouluksi 1924 julkaistussa runossa »Lasten

⁴⁷ Saarenheimo 1984a, 31–32. Heinolan seminaarin hengestä ks. Valtasaari 1972, 126, 132.

⁴⁸ Opettajan ja runoilijan roolien aiheuttamasta jännityksestä juuri tässä suhteessa ks. Mäkinen 1988a.

⁴⁹ Saarenheimo 1984a, 130–131. Kirjeen saaja oli lakitieteen ylioppilas Bo Therman. Kirje kokonaisuudessaan sisältyy suljettuun kokoelmaan. Kerttu Saarenheimon tiedonanto 26.9.1985.

⁵⁰ NV 22–24/1922, Katri Vala, Jouluyö.

⁵¹ NV 22–24/1923 Katri Vala, Tietäjät itäisiltä mailta.

murha». Nimensä mukaisesti se käsitteli Beetlehemin lastenmurhaa. Runon lopussa joulun sanoma sai eettisesti painottuneen tulkinnan: Kristus-kuningas oli lopulta tuleva voittamaan pahan maailmasta.⁵² Vuotta myöhemmin runossa »Paimenet palaavat» Vala edelleen pysytteli raamatullisessa lähtökohdassa. Runo oli kristuskeskeinen, mutta sen sanottava kytkeytyi jumalakuvaan: Jumala oli ennen kaikkea Luoja.⁵³

Valan joulurunot olivat hänen muuhun 1920-luvun tuotantoonsa verraten poikkeuksellisen tiiviisti ankkuroituneet raamatulliseen ja kristilliseen perinteeseen. Osaltaan se saattoi johtua julkaisufoorumista ja -ajankohdasta. Nuorisolle suunnattuun kasvattavaan joulujulkaisuun niiden perinteellisyys sopi hyvin. Joka tapauksessa runot kertoivat Katri Valan eläytyen perehtyneen raamatulliseen ja kristilliseen aihepiiriin. Hän ei katsonut tarpeelliseksi kapinoida sovinnasta ja totuttua uskonnollisen perinteen käyttöä ja uskontulkintaa vastaan.

Mutta oireellista oli, että yksikään joulurunosta ei sellaisenaan päässyt mukaan Valan varsinaisiin runokokoelmiin. Syyt tuskin olivat yksinomaan esteettiset. Karsinnan katsomuksellisiin kriteereihin viittasi runon »Tietäjät itäisiltä mailta» kohtalo. Osan siitä Vala otti mukaan *Kaukainen puutarha* -kokoelmaan sikermän »Viimeiselle» motoksi. Tällöin hän kuitenkin oli häivyttänyt runosta sen kristillisen aihetaustan. Ainoaksi tunne- ja ajatussisällöksi jäi eksistentiaalisesti koettu hapuilu ja tyhjyys. Vapauttavan uskonnollisen elämyksen, joka hallitsi alkupe- räistä versiota, Vala oli poistanut.⁵⁴

Viimeinen Valan *Nuoreen Voimaan* kirjoittama jouluruno, vuonna 1926 julkaistu »Andante religioso», poikkesi aikaisemmista suuntaan, jota jo edellisen vuoden runon luomiseen painottunut jumalakuva oli ennakoinut. »Andante religioso» ei enää kummunnut raamatullisesta aiheesta ja niveltyi muita paremmin hänen runokoelmiensa katsomukselliseen kokonaiskuvaan.⁵⁵ Runon synty on yhdistetty Valan kokemuksiin Ilomantsin ortodoksisessa kirkossa,⁵⁶ mutta ortodoksisen avaran mystiikan ohella runo liittyi tiiviisti myös siihen luonnonmystiikkaan, joka esiintyi jo Valan varhaisissa painamattomissa runoissa ja joka hänen

⁵² NV 22–24/1924 Katri Vala, Lasten murha.

⁵³ NV 22–24/1925 Katri Vala, Paimenet palaavat.

⁵⁴ K. Vala 1924b, 31. Sisältöön Valan kriteerinä runokokoelmia koottaessa on kiinnittänyt huomiota myös Saarenheimo 1984a, 73.

⁵⁵ NV 22–24/1926 Katri Vala, Andante religioso. Runo oli joulurunosta ainoa, joka pääsi ilman olennaisia muutoksia mukaan Valan runokokoelmaan, vuonna 1930 ilmestyneeseen *Maan laiturilla*. K. Vala 1930, 8.

⁵⁶ SKS KirA A 3493 KH Vaara, 1. nauha A–puoli, 25; Saarenheimo 1984a, 152–153.

1920-luvun lyriikassaan, kuten tuonnempana käy ilmi, oli sangen keskeisellä sijalla.

Vaikka Katri Valan varsinaisissa runokokoelmissa ei esiintynyt selkeää kiinnittymistä kristilliseen uskonnolliseen perinteeseen, kertoivat joulurunot kuitenkin, että hänen suhteensa siihen sisälsi tässä vaiheessa jossain määrin ambivalenttisuutta. Kirjeessään lakitieteen ylioppilas Bo Thermanille kesällä 1925 hän toi tämän avoimesti esiin:

Huomaan toistaneeni hyvin usein sanaa Jumala. Kysytte ehkä, olenko 'kristitty'? Tuskin. En tiedä. Uskon jumaluuteen. Käsitteeni on vielä epäselvä.⁵⁷

Katsomuksellinen selkiytymättömyys sisälsi epätietoisuutta siitä, miten pitkälle runokokoelmissa ilmaistu muotoutumassa oleva katsomuksellinen suunta oli luettavissa kristilliseen perintöön. Oireellista kuitenkin oli, että joulurunot jäivät kokoelmien ulkopuolelle. Kokoelmien sisältö ei seurannut sen paremmin avoimen kristillistä kuin avoimen antiklerikaalistakaan perinnettä, jotka molemmat Katri Vala työnsi syrjään.

Erkki Vala

Keväällä 1923 Erkki Vala kirjoitti sisarelleen:

Sinä arvelet, että Jumala tai kohtalo johtaa kaikkia siihen suuntaan kuin asiat lopulta menevät. Minähän, niinkuin tiedät, taasen suunnittelen kaikenlaisia parannuksia ja uusia yrityksiä yhtenään, joten en ensinkään halua antautua kohtalon vietäväksi.⁵⁸

Erkki Valan luonnehdinta sisarensa katsomuksen sisällöstä ei ehkä ollut erityisen osuva, mutta sen sijaan kuva sisarusten välisistä eroista oli valaiseva. Siinä missä Katri Valalla oli taipumusta mystiseen, passiiviseen lähestymistapaan, oli Erkki Vala luonteeltaan käytännöllisempi. Se näkyi myös tavassa, jolla hän suhtautui sukunsa uskonnolliseen perintöön. Vuonna 1925 hän kirjoitti matkakertomuksen

⁵⁷ Lainaus Saarenheimo 1984a, 159. Kirjeen saajasta ja ajoituksesta Kerttu Saarenheimon tiedonanto 26.9.1985.

⁵⁸ SKS KirA 296:50:21 Erkki Vala Katri Valalle 25.2.1923.

aitinsä suvun asuinseuduilta Länsi-Lapista ja Tornionjokilaaksosta. Siinä yhteydessä hän sivusi myös lestadiolaisuutta. Lestadiolaisuuden uskonnolliseen sisältöön hän asennoitui kriittisesti. Se vaikutti »toisiin oloihin tottuneesta peloittavan ahdasmieliseltä». Samalla Vala kuitenkin näki liikkeessä paljon myönteistä. Hän tunnusti sen käytännöllisen ja yhteiskunnallisen merkityksen: lestadiolaisuus oli lopettanut seudulta juopottelun ja vaikuttanut tuntuvasti alueen taloudelliseen vaurastumiseen.⁵⁹

Lestadiolaisen kristillisyyden kavahtaminen sen ahdasmielisyyden takia viittasi Erkki Valalle ominaiseen asenteeseen, jossa mahdollisesti oli perintöä hänen isänsä nuorsuomalaisesta liberalismista. Hän tähdensi vapaamielisyyden ja suvaitsevaisuuden merkitystä. Jo vuonna 1921 hän kehotti toimittamansa *Partio*-lehden lukijoita kunnioittamaan toisin ajattelevien vakaumusta, eritoten jos se oli uskonnollinen.⁶⁰ Kuvaavalla tavalla Valan asenne tuli esiin kertomuksessa »Maailman surija», joka sisältyi hänen Nuoren Voiman Liittoon lähettämäänsä harrastusnäytteeseen. Siinä uskonto oli osa kunnollista elämää, mutta uskonnon sisällöllä ei ollut niin väliä, se sai olla vaikka buddhalaisuutta.⁶¹

Vuonna 1923 Erkki Vala muutti Lohjalle Lohjan kalkkitehtaalla työskennelleen setänsä Hjalmar Wadenströmin luo lukeakseen siellä yksityisesti ylioppilaaksi. Lohjalla hän tutustui Arvid Järnefeltiin. Kanssakäyminen Järnefeltin kanssa oli nuorelle Erkki Valalle merkittävä elämys, jota hän välitti kirjeissä sisarelleen. Erityisen ihannoiden hän selvitti kirkkokiistaa, johon Järnefelt oli joutunut vuonna 1917. Tämä oli kielloista piittaamatta tunkeutunut Helsingin kirkkoihin julistamaan tolstoilaista totuutta ja saanut siitä hyvää viranomaiset kimppuunsa. Vala ei tästä kertoessaan kiinnittänyt huomiota Järnefeltin julistuksen sisältöön, vaan esitteli tämän eräänlaisena uskonnon- ja sananvapauden marttyyrina. Vala suomi viranomaisia, jotka pitivät »ainoastaan Lutheruksen kaavan mukaisia saarnoja ja ennen lausuttuja ajatuksia» luvallisina.⁶²

Mahdollisesti Järnefeltin vaikutukseen oli yhdistettävissä Erkki Valan arvio

⁵⁹ HS 219/16.8.1925 Erkki Wadenström, Kesäisiltä retkiltä Tornionlaaksossa ja Länsi-Lapissa.

⁶⁰ *Partio* 4/1921 E. W[adenström], Vakaumuksen kunnioittaminen.

⁶¹ SKS KirA NVL 2926 Wadenström, Kertomuksia. Kertomukset eivät ole päivättyjä, mutta nähtävästi peräisin aivan 1920-luvun alusta.

⁶² SKS KirA 296:50:21 Erkki Vala Katri Valalle 24.8.1923. Erkki Valan yhteyksistä Järnefeltiin 1920-luvun puolivälin molemmin puolin SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 6–7; SKS KirA E. Valan haastattelu 12.4.1983; E. Vala 1982, 7–9; Saarenheimo 1966, 26, 215. Järnefeltin kirkkokiistasta vuonna 1917 ks. Nokkala 1958, 317–322.

suositun tanskalaisen, vapaata ja antiklerikaalia kristinuskontulkintaa edustaneen kirjailijan J. Anker Larsenin romaanista *Viisasten kivi*. Sen yhteydessä Vala korosti uskonnon merkitystä, mutta valitti ajan uskonnollisen elämän rikkinaisyyttä. Syyllisiksi hän leimasi arvostelun kohteen jäljissä »hyvin järjestetyt kirkot oppilauselmineen».⁶³ Ajatus noudatti myös tolstoilaisen kirkkokritiikin linjaa. Erityisen syviä jälkiä Järnefeltin uskonnollisesta aatemaailmasta tai tälle ominaisesta kirkkokritiikistä ei nuoren ihailijan esiintymisessä tässä vaiheessa kuitenkaan näkynyt. Lähinnä kyse oli siitä, että Vala löysi Järnefeltiltä tukea liberalistiselle perusasennoitumiselleen.

Jo ennen tutustumistaan Järnefeltiin Erkki Vala joutui toimittajana *Kouvolan Sanomissa* vuonna 1922 sanaharkkaan pastori Simo Gerlanderin kanssa. Kiista koski naisten oikeuksia. Erkki Vala sai siinä kirjeitse sivustatukea sisareltaan, jonka varhaisrunojen osoittama orastava radikaalisuus kirvoitti kiinnostuksen »pappien ryppyilemistä» kohtaan.⁶⁴ Yhteenotto jäi kuitenkin irralliseksi. Varsinaista antiklerikalismia Erkki Valan kirjoituksissa ei 1920-luvun alkupuolella ja puolimaissa esiintynyt. Kuvaavaa oli, että pian *Kouvolan Sanomien* konfliktin jälkeen ilmestyi *Nuoressa Voimassa* hänen nimimerkillä Korpifilosofi kirjoittamansa vuoropuhelu, jossa pappi esiintyi sangen myönteisessä valossa. Kritiikistä tai edes ironiasta ei näkynyt häivääkään, kun Vala asetti papin ristiriitojen ratkaisijan ja rauhan rakentajan rooliin.⁶⁵

Erkki Valan poikakertomukset kumpusivat toisesta tärkeästä aatteellisesta vaikutustaustasta, joka mahdollisesti esti järnefeltiläistä antiklerikalismia tarttumasta erityisen syvälle hänen ajatusmaailmaansa. Sen keskushahmo oli maisteri Ilmari Jäämaa, joka johti *Nuori Voima* -lehden ja sittemmin Nuoren Voiman Liiton piirissä tapahtunutta kasvatustyötä. Nuorvoimalaisena kasvatusihanteena oli koota eri yhteiskuntaluokista ja -piireistä nuoria tekemään sivistystyötä isänmaan tulevaisuuden hyväksi. Nuoruus ja kulttuuriin suuntautuminen olivat toiminnan kantavia arvoja. Samalla pyrittiin epäpoliittisuuteen ja varottiin vetämästä jyrkkiä rajoja perinteeseen tai yhteiskunnan hallitsevaan arvomaailmaan. Nuorvoimalaisuus oli tärkeä tausta kaikille tulenkantajille, sillä ensimmäinen sukupolven

⁶³ NV 6/1924 E. W[adenström], Väittelyä herättänyt kirja.

⁶⁴ SKS KirA 296:6:43 Katri Vala Erkki Valalle 2.5.1922; SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 6. Kiista on ajoitettavissa Katri Valan kirjeen perusteella, mutta tarkkaa kuvaa siitä ei ole, sillä kyseisten kuukausien *Kouvolan Sanomien* numerot puuttuvat sekä maan kirjastoista että lehden omasta arkistosta. Kouvolan Sanomien arkisto, lehden vuosikerrat.

⁶⁵ NV 10, 12, 13–14/1922 Korpifilosofi [= Erkki Vala], Maisterin kärsimykset.

aloittelevia kirjailijoita koonnut tekijä oli juuri Nuoren Voiman Liiton kirjallinen harrastuspiiri.⁶⁶ Suurin aatteellinen vaikutus Ilmari Jäämaalla, joka partiojohtajana ja Porvoon suojeluskunnan päällikkönä edusti tyypillisesti valkoisen Suomen ihanteita, oli kuitenkin epäilemättä Erkki Valaan. Tämä johtui osaltaan siitä, että Jäämaa vaikutti Valojen lapsuudenkaupungissa Porvoossa, ja osaltaan siitä, että Jäämaa oli kustannusvirkailijana WSOY:n kirjallisella osastolla, jossa myös Erkki Vala työskenteli vuosina 1924–1926.⁶⁷

Erkki Valan poikakertomuksissa Ilmari Jäämaan ja nuorvoimalaisuuden luoma aatetausta oli selvästi näkyvässä. Niissä paha sai palkkansa eikä perinteisiä arvoja loukattu. Tämä ilmeni myös silloin, kun kertomuksissa sivuttiin uskonnollista ja kirkollista elämänpiiriä. Vala saattoi käyttää raamatullista ja muuta kristillistä symboliainesta, mutta ei suoranaisesti uskonnollis-elämänkatsomuksellisiin kysymyksiin viittaamassa vaan lähinnä korostamassa sovinnaisen moraalin loukkaamatonta arvoa. Esimerkiksi kertomuksessa »Veripunainen laiva» kristillisestä perinteestä kotoisin oleva materiaali loi mielikuvan siitä, että moraaliset rikkeet olivat rikkeitä jumalallista järjestystä kohtaan. Niistä seuranneet rangaistukset olivat Jumalan rangaistuksia syntisille.⁶⁸ Ainoa kriittinen vivahde sisältyi Valan kertojan äänellä esittämään toteamukseen, että toisen posken kääntämiseen kehottava Raamatun etiikka oli epärealistista ja käytännössä mahdotonta.⁶⁹ Toteamuksesta näkyi Valan taipumus arvioida kysymyksiä käytännön mittapuin, mutta siinäkin hän ei varsinaisesti asettunut poikkiteloin 1920-luvun porvarillisen yleisasennoitumisen kanssa. Päinvastoin toteamuksen voi nähdä suhteellisen miedossa muodossa ilmaisevan niitä eettisiä suuntaviivoja, joihin kansalaissodan voittajat tukeutuivat.

⁶⁶ Jäämaa 1924, 9–11, 13–14, 19; Saarenheimo 1966, 61–71; Haavikko 1976, 17–23; Lassila 1987, 125. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen harrastuspiirin puheenjohtajina toimivat 1920-luvulla Lauri Viljanen kolmeen otteeseen, Uuno Kailas, Antero Kajanto, Martti Haavio, Erkki Vala ja vuonna 1930 Mika Waltari. Bergholm & Peltomäki 1963, 112.

⁶⁷ Vala itse on korostanut Jäämaan merkittävää roolia elämässään. SKS KirA E. Valan käsikirjoituksia, Muistelmien käsikirjoitus, 12, 27–28, 33, 52–54. WSOY oli työympäristönä muutenkin varsin tiiviisti valkoisen Suomen arvoihin ohjaava. Immonen 1987, 382–383.

⁶⁸ [E. Vala] 1927, 81–91.

⁶⁹ [E. Vala] 1927, 48.

Arvi Kivimaa

Arvi Kivimaan lapsuudenmiljöössä kirkollisella kristillisyydellä oli edellä esiteltyjä kirjailijoita suurempi osuus. Hänen isänsä oli Hartolan seurakunnan kanttori director cantus Nikodemus (Teemu) Kivimaa. Perheen henkistä ilmapiiriä leimasivat Teemu Kivimaan ja hänen vaimonsa Lyylin, s. Mytkäniemi, syvä uskonnollisuus ja talonpoikainen, poliittisesti oikeistolainen arvomaailma. Herätysliikesidonnaisuudesta ei Arvi Kivimaa myöhemmin muistellessaan ole vanhempiensa osalta maininnut. On todennäköistä, että kodin uskonnollisuutta leimasi perinteinen kirkollinen hurskauselämä, joka oli ominaista seudulle ja sen viljelijäväestölle, johon Arvi Kivimaa on nähnyt perheensä sosiaalisesti samastuneen.⁷⁰

Nuoren Arvi Kivimaan suhde kasvutaustansa henkiseen perintöön oli jossain määrin jännitteinen. Hän on myöhemmin maininnut, ettei ollut niin kirkollinen kuin vanhemmat olisivat toivoneet. Varsinaiseen kapinaan tai riuhtautumiseen irti kodin katsomuksellisesta perinnöstä tämä ei kuitenkaan johtanut. Tiettyä etäisyyttä kodin arvomaailmaan toi sen sijaan se, että Arvi Kivimaa kävi koulunsa ja asui kouluajan Heinolassa.⁷¹ Loitontavia virikkeitä tarjosi lisäksi kirjallisuudenharrastus. Kulttuurielämäänsä Kivimaan kotona suhtauduttiin myönteisesti,⁷² mutta mm. F. E. Sillanpään, Juhani Siljon, Henri Bergsonin ja Arthur Schopenhauerin teosten innokas tutkiminen suuntasi Kivimaata katsomuksellisesti pois päin kirkollisesta hurskauselämästä.⁷³

Kun Kivimaa vuonna 1922 tuoreena ylioppilaana muutti Helsinkiin, hän oli jo selvästi etähtynyt lapsuuden uskonnollisesta miljööstä. Siihen viittasi Helene Schjerfbeckin taiteen esittely, jonka hän abiturienttikäväänään kirjoitti *Nuoreen Voimaan*. Kirjoituksessa »Jumala» sai synonyymeikseen »Alkuvoiman», »Suu-

⁷⁰ SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 5–7; Uno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 85–86; R. Nieminen 1978, 14–15. Seudun kirkollisesta luonteesta ks. Kortekangas 1969, 504–505, 514; Peräoja 1979, 426. Yhteiskunnalliselta asemaltaan kanttorin perhe sijoittui tuona aikana yleensä säätyläisten ja rahvaan väliseen keskiryhmään, joten ei ollut yllättävää, että poika samasti perheen arvomaailman ja elämäntavan isän kirkollisesta ammatista huolimatta talonpoikaiseen elämään eikä esimerkiksi papistoon. Ks. Mustakallio 1983, 64.

⁷¹ SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 7; Uno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 86–87; R. Nieminen 1978, 15.

⁷² Uno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 85–86.

⁷³ SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 14; SKS KirA Kivimaa laatikko 5, Knut Hamsun; Uno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 87–88; R. Nieminen 1978, 18.

ruuden» ja »Suuren Tuntemattoman».⁷⁴ Vuotta myöhemmin asia sai vahvistusta, kun sama lehti julkaisi eri henkilöiden vastauksia kysymykseen »Mitä tahdon saada aikaan maailmassa?». Vastaajien joukossa oli *Uuden Suomen* nuori toimittaja Arvi Kivimaa. Hän pyrki kirjoituksessaan sitomaan tavoitteensa elämänkatsomukselliseen kehykseen. Tarkastelunäkökulma oli uskonnollissävyyinen: Kivimaa halusi katsella elämää »aavan, kaikkeustuntuisen värityksen» pohjalta. Näkökulmassa saattoi heijastua lapsuuden kristillisen taustan vaikutus, mutta itse elämännäkemyks oli selvästi siitä irtautunut. Kivimaa ilmoitti tahtovansa antautua taiteen ja kauneuden olemuksen selvittelyyn »ihmisessä synnynnäisenä elävän kaikkeuden sielun kipinä» opastamana.⁷⁵

Irtautumisesta huolimatta Kivimaa säilytti arvostavan asenteen luterilaiseen kirkollisuuteen. Ensimmäisellä matkallaan Pariisiin vuonna 1926 hän seurasi katolista palmusunnuntain juhlamessua, joka sai hänet *Uuteen Suomeen* lähettämässään matkakirjeessä puolustamaan kotoisen luterilaisuuden yksinkertaisia muotoja verrattuna katoliseen koristeellisuuteen.⁷⁶ Asetelma kertoi ehkä Kivimaan henkisistä juurista talonpoikaisessa arvomaailmassa, jossa luterilaisuus ja turhan koreilun vastustus kulkivat usein käsi kädessä. Samaan suuntaan viittasi se, että Kivimaa kaunokirjallisessa varhaistuotannossaan kernaasti yhdisti perinteisen kristillisyyden maalaismiljööseen. Se oli yksinkertaisten kansanihmisten henkistä ravintoa, ja siinä tehtävässä Kivimaa kuvasi sen myönteisesti.⁷⁷

Asenne oli ominainen sivistyneistöön nousseelle nuorelle, joka itse oli jättänyt maalaismiljöön ja siihen kytkettyneen kristillisyyden taakseen. Lyriikassaan Kivimaa toikin esiin kysymyksen, mikä oli kristillisyyden katsomuksellinen merkitys kaupungistuneen ja perinteestä irtautuneen ihmisen elämässä, tilanteessa joka muistutti hänen omaa elämäntilannettaan. Runossa »Odottavat» tämä muodosti keskeisen teeman. Siinä Kivimaa kuvasi naista, joka katseli kaupungin iltaan kuin olisi katsonut menneisyyteen ja oli kuulevinaan äitinsä äänen, »joka lapselleen luki lauseita Kristuksen»:

Mut tämän kaukaisen ja haurahan muiston myötä
humahtaa hänen huoneeseensa jo polttava haave:
tulipallona, valtavin kaarin, tähti on leimahtava
pian tyyntynehen, kiviotsaisen kaupungin ylle. -

⁷⁴ NV 1/1922 Arvi Kivimaa, Helene Schjerfbeck. Muutamia piirtoja.

⁷⁵ NV 11/1923 Arvi Kivimaa, Mitä tahdon saada aikaan maailmassa.

⁷⁶ US 90/21.4.1926 Arvi Kivimaa, Taisteluita ja aurinkoa. Poliittisen kamppailun päiviä Parisissa.

⁷⁷ Kivimaa 1926c, 31, 69.

Sen tähden linkoavat kädet armahtavan Jumalan
läpi maailmoiden ja tähtien jättiratain,
ja valoa huikaisevaista vihmoin ja satain
viestinä Kristuksen niin saapuu se näännytetylle.
Se on merkinä hältä, mi kerran täältä läks.
Se on antava armon ja uskon. Se on tekevä väkeväks.

- Läpi illan himmenevän minä hennon naisen nään.
Hänen hahmonsä tumma on, niin arka ja totinen.
Mut väkevästi, lieskan lailla, nyt hänen sielunsa
nousee
päin tähteä Kristuksen, joka tuleva on.

Minä illassa tässä astun toist' ihmistä lähemmäks.
Minä ikkunassani tuolla nään vartovan sisaren.⁷⁸

Runo ilmestyi *Uuden Suomen* joululukemistossa vuonna 1925. Kirkollista leimaa saaneen kokoomuspuolueen äänenkannattajan lukijoiden odotuksia runon selkeä, jos kohta romanttisesti väritynyt kiinnittyminen kristilliseen perinteeseen lieene vastannut kutakuinkin hyvin. Mutta se vastasi myös Kivimaaalle 1920-luvun puolimaissa ominaista näkemystä kristillisyyden roolista muuttuneessa elämänympäristössä. Kristillinen usko oli runossa nimenomaan perinteen taholta ja lapsuudesta peräisin oleva katsomuksellinen malli. Nykyhetkessä sen merkitys oli siinä, että se viittasi johonkin, joka oli enemmän kuin käsillä oleva todellisuus. Se piti toivoa yllä. Runossa »Hiljainen näky» Kivimaa kuvasi kaupungin kuolleeksi miljööksi, jonka keskellä »temppelin torni/ on kuin rukoilevan käsi».⁷⁹

On kuitenkin huomattava, että »Odottavat» -runossa runon »minää» ei yhdistänyt Kristusta odottavaan naiseen uskon sisältö vaan ylipäänsä jonkin muun, paremman odotus. Kristillinen usko oli runon »minälle» ainoastaan rinnakkainen, samaan idealistiseen suuntaan osoittava ja sellaisena myönteinen katsomus, jonka juuret ulottuivat lapsuuteen, mutta ei oman tunnustautumisen kohde.

Tämä heijastui yleisemminkin Kivimaan tavassa käyttää kristillisen perinteen tarjoamaa materiaalia kaunokirjallisissa teksteissään. Se tapahtui usein elämänsä katsomuksellisissa yhteyksissä, mutta aineksen sisällöllinen merkitys määräytyi ensisijaisesti muusta kuin luterilaisesta uskonperinteestä käsin. Erityisen valaise-

⁷⁸ US VI 51–52/20.12.1925 Arvi Kivimaa, *Odottavat*.

⁷⁹ Kivimaa 1925d, 80–81. Ks. myös SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Ihme».

vaa tältä kannalta oli se, mikä oli Kristukseen viittaavan aineksen rooli Kivimaan tuotannossa 1920-luvun puolimaissa.

Novelli »Tyttö puhuu Vapahtajalle« samannimisessä kokoelmassa vuonna 1926 sisälsi jo nimessään tällaisen viitteen. Novellin asetelma muistutti »Odottavat« -runoa. Kivimaa kuvasi nuorta naista, jonka kaupungin huvielämän tyhjiys oli riuduttanut. Novellin lopussa nainen sai mystisen kokemuksen. Hänelle ilmestyi näkyä Vapahtaja, joka kehotti häntä vain etsimään omaa sieluaan.⁸⁰ Novellis- sa näkyi Kivimaan idealistinen perusnäkemys, henkisen ja aineellisen todellisuuden välinen ristiriita. Vapahtaja edusti henkistä todellisuutta, josta tuli apu aineen maailmaan sidotulle ihmiselle. Kun asetelmassa vielä oli moraalista latausta, se ei jyrkästi sotinut kansankirkollisen arvomaailman pohjalta lähtevää ajattelua vastaan. Mutta tarkkaan ottaen Kivimaan Vapahtajan sanoma sisälsi kristillisestä idealismista irtaantuneita aineksia. Vapahtajan rooli oli suoraan rinnastettavissa Kivimaan näytelmässä *Vangit* (1925) esiintyneen Mustan naisen rooliin. Musta nainen ilmestyi näyttämölle yhtä salaperäisesti kuin Vapahtaja ilmestyi nuoren naisen elämään. Molemmat toivat lohdutuksen ja vapautuksen viestiä väärille urille ajautuneen inhimillisen todellisuuden keskelle. Mustan naisen julistus sisälsi runsaasti kristillisestä perinteestä ammennettua ainesta kuten kehotuksen lähteä »ristin tielle«, jolla kulkevia odotti »armo«. Kantavana sisältönä Mustan naisen viestissä oli kuitenkin yhteisen kärsimyksen luoman ihmisten keskinäisen veljeyden korostus. Sen hän toi ratkaisun avaimeksi tilanteeseen, jossa kristinuskon edustajien, pappiskokelas Birken ja pelastusarmeijalainen Maria Smithin usko ja etiikka olivat osoittautuneet voimattomiksi ja elämälle vieraiksi.⁸¹

Vapahtajan ja Mustan naisen kautta kuuluivat kristillisen perinteen värittäminä saksalaiselle ekspressionismille ominaiset äänenpainot. *Vangit* -näytelmä, jossa Kivimaa asetti ihmisveljeyden julistuksen kristinuskon edustajien etiikan vastapainoksi, liittyi ekspressionismin moraalikritiikkiin, joka kohdistui myös perinteiseen kristilliseen etiikkaan osana sitä vanhaa maailmaa kannattanutta arvojärjestelmää, jonka ekspressionistit näkivät romuttuneen maailmansodassa.⁸² Ekspressionistiseen taustaan viittasi niinikään merkitys, jonka Kivimaa Kristukseen eräissä runoissaan liitti. Niissä Kristus samastui kärsivään ihmiskumppaniin. Runossa »Veljelleni« Kivimaa kirjoitti: »Nään, veli, kaukaa kasvos kalpeat./ Ne

⁸⁰ Kivimaa 1926c, 142–143.

⁸¹ Kivimaa 1927b, 35–40.

⁸² Ks. Orsmaa 1976, 83; Rothe 1977, 223.

ovat kasvot nuoren Kristuksen.»⁸³ Kristillinen lähimmäisenrakkauden etiikka kuului uudenkin etiikan taustalta ja antoi lisämerkitystä ekspressionistiselle ihmisveljeyden julistukselle.

Kaikkiaan Kivimaalle oli ominaista, että vaikka hän oli irtautunut lapsuudentaustansa kristillisyydestä, se oli tapahtunut sovinnossa. Mukana oli seurannut kunnioitus lähtökohdan arvomaailmaa ja katsomuksellista perintöä kohtaan. Kristillistä kieli- ja kuvamateriaalia Kivimaa saattoi käyttää antamaan omalle idealistiselle ja eettisesti virittyneelle julistukselleen lisävoimaa ja merkitystä. Mutta varsinaista katsomuksellista kehystä kristillinen perintö ei hänen tuotannossaan muodostanut. Kuvaavaa oli, että samalla tavoin kuin Katri Vala hän jätti kaikkein selkeimmin kristillistä perinnettä hyödyntäneet runonsa tämän vaiheen ainoan painetun runokokoelmansa *Palava laiva* (1925) ulkopuolelle. Kokoelmassa kristillinen perintö näkyi vain irrallisina kuvina ja sanontoina, ei sisällöllisesti olennaisena tekijänä.⁸⁴

Lauri Viljanen

Lauri Viljanen vietti lapsuutensa Kaarinan Nummenmäellä, maalaismiljöössä, jonka maisemaan ja elämänmenoon viereinen Turun kaupunki löi leimansa. Hänen kotinsa oli vahvasti uskonnollinen. Vanhemmat, puuseppä Stefan Viljanen ja tämän vaimo Aina, s. Mantere, olivat mukana Turun seudulla vuosisadan alussa elinvoimaisesti vaikuttaneessa evankelisessa herätysliikkeessä. Se muodosti olennaisen osan Lauri Viljasen lapsuuden kasvutaustaa. Hänen varhaiseen elämänpiiriinsä kuuluivat niin evankelinen rukoushuone kuin kotona kuullut uskonnolliset ja teologiset keskustelutkin. Myöhemmin Viljanen on muistellut kotinsa uskonnollista ilmapiiriä lämpimäksi, valoisaksi ja suvaitsevaksi. Esimerkiksi hänen taideharrastuksiinsa vanhemmat suhtautuivat myönteisesti.⁸⁵

Vastakkaiseen suuntaan vetäneet herätteet tulivat Lauri Viljaselle kuitenkin osittain juuri taide- ja kirjallisuusharrastuksen tietä. 17-vuotiaana hän luki innos-

⁸³ SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Veljelleni». Ks. myös Kivimaa 1926c, 102.

⁸⁴ Kivimaa 1925d, 59–61, 101–102.

⁸⁵ SKS KirA AB 2435 KH Viljanen, 2; SKS KirA A 3577 Viljanen LH, 4; SKS KirA AB 2356 Muistoja 1920-luvulta ja 1930-luvulta, 38–39; Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 529–530.

tuneesti Nietzschen *Näin puhui Zarathustra* ja *Antikristus* -teoksia sekä ihaili Georg Brandesia.⁸⁶ Merkityksetöntä ei liene ollut myöskään se, että hän lukio-vuosinaan solmi läheiset suhteet latinanopettajaansa filosofian tohtori Erik Ahlmaniin, filosofiaan, joka ajattelussaan sovelsi Henri Bergsonilta, Arthur Schopenhauerilta ja juuri Nietzscheiltä saamiaan vaikutteita.⁸⁷

Nämä kahdensuuntaiset vaikutteet näkyivät Viljasen vuonna 1921 kirjoittamassa näytelmässä *Jyvävarkaus*, joka esitettiin seuraavana vuonna Nuoren Voiman Liiton talvijuhlissa. Näytelmä kuvasi talollisia Juhoa ja Miinaa, jotka olivat pitäjäläisten ja rovestin silmissä hurskaudessaan esikuvallisia ihmisiä. He höystivät kernaasti puheitaan raamatunlauseilla.⁸⁸ Samalla Juho ja Miina kuitenkin olivat näytelmän konnia. Itselleen hurskaasti asian perustellen he varastivat jyviä naapurin aitasta myydäkseen ne puutteessa oleville. Toimen tarkoituksena oli sekä itse rikastua että vahvistaa omaa mainetta hyväntekijöinä.⁸⁹ Näytelmän runsas ja taitava raamatullisen aineiston käyttö kieli tekijän tiiviistä kosketuksesta kristilliseen perinteeseen. Sen sijaan näytelmän asetelma, jossa kelpo kristityt paljastuivat kaksinaismoralisteiksi, saattoi juontaa juurensa myös kirjallisuuden perinteessä 1880-luvulta lähtien tavalliseen kristilliseen moraalikäytännön kritiikkiin. Nietzscheläispohjaista moraalikritiikkiä näytelmässä ei kuitenkaan ollut; sen eetos oli johdettavissa yhtä hyvin yleiseen humanistiseen kuin kristilliseenkin etiikkaan ja ulkokultaisuutta ruoskivaan julistukseen.

Kun Lauri Viljanen vuonna 1924 astui kirjailijana julkisuuteen, hänen tuotannossaan heijastui edelleen tietty kaksipohjaisuus, vaikka näytelmässä esiintynyt asetelma ei suoraa jatkoa saanutkaan. Viljasen esikoisrunokokoelmassa *Auringon purjeet* (1924) kirkko ja kirkollinen elämämpiiri liittyivät agraarimiljööseen. Miljöö oli myönteisesti kuvattu, mutta kuului kokonaisuutena menneisyyteen. Vaikka Viljanen katsomuksellisesti tukeutui joihinkin tuon miljööän elementteihin, kyseessä ei ollut sen kirkkoon tai kristillisyyteen viittaava osuus.⁹⁰ Viljasen asenne henkiseen lapsuudenperintöönsä kuvastui runossa »Kevätyö luodolla», jossa hän kirjoitti:

⁸⁶ SKS KirA A 3577 Viljanen LH, 3–4; Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 531; Lappalainen 1980, 40–41.

⁸⁷ Lappalainen 1980, 19. Ahlmanista ks. Huuhtanen 1978, 166–170.

⁸⁸ SKS KirA B 1895 Viljanen, *Jyvävarkaus*, 2, 3, 5, 11, 15, 16.

⁸⁹ SKS KirA B 1895 Viljanen, *Jyvävarkaus*, 31–33.

⁹⁰ Ks. L. Viljanen 1924a, 15–16, 22–23; Kupiainen 1948, 269; Saarenheimo 1969, 36.

Ah, kerran purjein paisuvin pois lähdin maailmaan
ma taistoon kaikki kumppanit ja voittoon kutsumaan
vain laulain riemun virttä vapahtavaa.

Kas, tuonne kuinka viittookaan mua vilkkuvalo pois
kuin mieli saattaa satamaan mun purtein sillä ois
ja tuoda poika tuhlaajana kotiin.
Ah, turhaan katse äitisen, yl' öisten vetten käyt,
sun valvattis on vaatineet jo kaukorantain näyt,
on voima mennyt meren suuriin sotiin.⁹¹

Kuva tuhlaajapojasta oli ilmeinen linkki Viljasen kristilliseen kasvutaustaan. Mutta yhteys, jossa kuva esiintyi, torjui kiinnittymisen siihen, mitä lapsuudenkoti edusti. Irtautuminen oli tapahtunut, eikä paluu enää ollut mahdollinen.

Kristillisyyteen sinänsä Viljanen ei asennoitunut kielteisesti. Kirjallisuutta arvostellessaan hän 1920-luvun puolimaissa kiinnitti myönteistä huomiota kaunokirjallisiin teoksiin, joiden sisältö oli kristillisesti väritynyt. Tanskalaisen omaleimaisesti ja kirkonvastaisesti kristinuskoa tulkinneen J. Anker Larsenin teosta *Martta ja Maria* arvioidessaan Viljanen korosti teoksen jättämää iloista vaikutelmaa. Samalla hän totesi teoksen sisällöltään uskonnollisena olleen yhteydessä »niiden ylyksilöllisten henkisten voimien kanssa, joiden elävästä tajuamisesta riippuu modernin ihmisen elämäntavan eheytyminen ja syventyminen». Larsenin jäljissä Viljanen tähdensi kuitenkin, että uskonnollisuus oli positiivista vain, mikäli se ei ollut dogmaattista eikä yksipuolista.⁹² Viimeksi mainitun huomautuksen takaa kuului paitsi yleinen liberalistinen asenne ehkä myös kriittinen loitontuminen Viljasen lapsuudessa kuulemiin evankelisen liikkeen oppikeskusteluihin.

Arvostava asenne kristillisen perinnön elementteihin heijastui tavassa, jolla Viljanen suhtautui Raamattuun. Se kävi erityisen hyvin ilmi arvostelusta, jonka hän kirjoitti Kristillisen Taideseuran puheenjohtajana toimineen Hilja Haahden Raamatun kertomuksiin pohjautuvasta novellikokoelmasta *Seimeltä ristin luo*. Hän näki teoksessa perheellisyyttä ja kodikkuutta, joka ei sopinut raamatulliseen yhteyteen: »kun sellainen korea puhdasviljely ulotetaan raamatun ankaraan ja koruttomaan tekstiin, niin se on aitokirjallisuuden rakastajasta sentään liikaa».

⁹¹ L. Viljanen 1924a, 66.

⁹² HS 98/10.4.1927 Lauri Viljanen, Tanskalaista kertomataidetta. Ks. myös Uusi Aura 134/18.5.1924 L. V[ilja]nen, Lukemisen ansaitseva historiallinen romaani; HS 327/2.12.1926 L. V[ilja]nen, »Maan suola».

Tuhtumuksensa pontimeksi Viljanen vielä muistutti, että Jeesuskin oli ajanut rahanvaihtajat temppelistä.⁹³ Kannanotto muistutti yllättäen rovasti K. R. Kareksen samoihin aikoihin mahdollisesti samasta teoksesta esittämää. Siinä Kares moitti nimeltä mainitsemattoman naiskirjailijan raamatullisaiheisia novelleja samasta syystä kuin Viljanen: ne turmelivat Raamatun karun totuudellisuuden.⁹⁴ Yhteisestä kritiikin kohteesta huolimatta Kareksen ja Viljasen kannanilmaisuuilla oli ero, joka oli valaiseva Viljasen asenteelle Raamattuun. Kares oli huolestunut Raamatun uskonnollisen totuuden latistamisesta, mutta Viljanen ensi sijassa Raamatun esteettisen ja kirjallisen arvon alentamisesta.⁹⁵ Viljaselle Raamattu ei niinkään ollut uskonnollisessa erityisasemassa kuin osa kulttuuriperintöä, osa kirjallisuutta.

Tämä lähtökohta näkyi myös tavassa, jolla Viljanen lyriikassaan käytti raamatullista materiaalia. Irrallisten muistumien ja viittausten⁹⁶ ohella Raamattu tarjosi hänelle katsomuksellisen pohdinnan lähtökohtia.

Viimeksi mainittu tehtävä Raamatun aineksella oli Viljasen toisen runokokoelman *Tähtikeinu* (1926) runoissa »Ilta Juudeassa» ja »Unen valtiat». Edellinen perustui evankeliumin kertomukseen Jeesuksen vierailusta Martan ja Marian luona. Viljanen pyrki syventämään Marian henkilökuvaa ja luomaan siten tilanteesta raamatulliset kehukset ylittävän tulkinnan.⁹⁷ Hyvän osan valinnut Maria oli runossa uneksiva ja haaveileva nainen, joka oli kiintynyt Mestarista huokuvaan iäisyyden tuntuun. Viljanen päätti runon Marian tunnustukseen:

Ja sentään omistat vain viitan sekä sauvan.
On säteilevän outo valtakuntas sun.
Kuin joskus lapsena, jo kauan sitten, kauan,
kun äiti temppeliin vei ensi kerran mun,
niin onnellisna sitä odotan,
jok' ilmestyvä on. Tuo näky ihmeellinen
kuin silmä auringon ja hymy kuuman sinen
pois kutsuu luolast' elämän mua valoon kuoleman. –⁹⁸

⁹³ HS 300/5.11.1926 L. V[ilja]nen, Legendoja.

⁹⁴ Hjä 48/26.11.1926 Nyt.

⁹⁵ Ks. Mäkinen 1988b.

⁹⁶ Ks. esim. L. Viljanen 1924a, 81–82; L. Viljanen 1926b, 18–19; Niinistö 1960, 236–238.

⁹⁷ L. Viljanen 1926b, 91–95; Niinistö 1960, 239–240.

⁹⁸ L. Viljanen 1926b, 95.

Katsomuksellisesti runo muistutti edellä käsiteltyä Arvi Kivimaan runoa »Odottavat». Molemmissa Kristus liittyi lapsuudenkokemuksiin, ja molemmissa usko oli olennaisilta piirteiltään jonkin uuden, arkitodellisuutta suuremman odottamisista. Kivimaan runossa se edusti myönteistä vastakohtaa kaupungistuneen elämän tyhjyydelle, Viljasella laajemmin koko elämän ahdistavuudelle, »luolalle», jolloin viittaus kuolemanjälkeiseen vapautukseen myös oli selvempi.⁹⁹

Viljasen »Unen valtiat» -runossa teema oli saman suuntainen. Runon lähtökohtana olivat Jeesuksen sanat lapsista, joiden kaltaisten on Jumalan valtakunta. Viljasen käsissä lausumasta muodostui julistus mielikuvituksen ja unelmien puolesta. Niiden avulla lapset tavoittivat jotain sellaista, joka oli aikuisten arkitodellisuuden ulottumattomissa.¹⁰⁰

Kuten Kivimaalla myös Viljasella kristillinen perinne palveli näin idealistista ajatuskokonaisuutta. Viljasen liittymäkohta uskonnolliseen lapsuudenperintöönssä oli kurottautuminen ahtaan materialismin yläpuolelle, johonkin joka ylittää vallitsevan arjen rajat. Perinnöstä irtautuminen ei ollut johtanut kiivaaseen vastustukseen vaan arvostavaan loitontumiseen.

Se että loitontuminen oli tapahtunut, ei jäänyt *Tähtikeinu* -kokoelmassa epäselväksi. Välittömästi mainittujen raamatullisaiheisten runojen jälkeen Viljanen oli sijoittanut runon »Urkuääniä». Se ei kummunnut raamatullisesta aiheesta, mutta kytkeytyi avoimesti kristilliseen elämänpiiriin ja hartaudenharjoitukseen. Viljanen kuvasi kirkossa saatua elämystä, jonka sisältö tiivistyi isolla alkukirjaimella kirjoitetun »Ihmisen» rikkauden ja syvyyden valoisaan ylistykseen. Tämä muofoiti tietoisesti ja peittelemättömän vastakohdan sille hartaudelle, jonka ympäristönä kirkko muuten toimi.¹⁰¹

Poikkeuksellinen Viljasen kristillistä perinnettä hyödyntäneiden runojen joukossa oli runo »Isänmaalle» kokoelmassa *Auringon purjeet*. Runo oli teemaltaan poliittis-yhteiskunnallinen, mikä oli Viljaselle tässä vaiheessa harvinaista. Kuten porvarillisen Suomen kansallisen ja uskonnollisen herkästi samastaneessa retori-

⁹⁹ Viljanen itse on myöhemmin kertonut »elämän luola» -kuvan olleen peräisin Oswald Spengleriltä, jolla se oli arabialaisen kulttuurin tunnuskuva. SKS KirA A 3577 Viljanen LH, 4. Sisällöllisesti Viljanen käytti tässä kuitenkin kuvaa samansuuntaisesti kuin saksalaiset ekspressionistit, joiden keskeiseen sanastoon luola kuului. Ekspressionismissä se sisälsi viittauksen elämän ja maailman, koko vallitsevan todellisuuden tyhjyyteen. Rothe 1977, 130.

¹⁰⁰ L. Viljanen 1926b, 96–97.

¹⁰¹ L. Viljanen 1926b, 98–99; L. Viljanen 1980, 54; Vapaasalo 1967, 323–324. Ks. myös NV 22–24/1926 Lauri Viljanen, Kädet. Legenda.

kassa oli Viljasen runossakin nationalismilla kristillinen puku. Viljanen rinnasti siinä isänmaan kärsivään ja ristiinnaulittuun Kristukseen, joka maan itsenäistytessä oli ylösnoussut.¹⁰² Tematiikaltaan runo oli Viljasen tuotannossa epätavallinen, mutta sen ilmentämä asenne kristillisen perinteen aineksiin noudatti Viljaselle ominaista linjaa. Hän käytti kristillistä materiaalia hyväkseen vaivattomasti, taitavasti ja vailla hyökkäävyyttä, mutta ei ollut uskollinen aineksen alkuperäiselle merkitysyhteydelle.

Mika Waltari

Mika Waltari oli tutkittavista kirjailijoista nuorin, esikoisteoksensa ilmestyessä vuonna 1925 vasta 17-vuotias. Kun edellä esitellyillä kirjailijoilla irtautuminen lapsuuden katsomuksellisesta perinnöstä oli pääosin tapahtunut jo ennen kuin he olivat astuneet kirjailijoina julkisuuteen, tapahtui se Waltarilla julkisen kirjailijanuran jo alettua. Siksi rajankäynti kodin perintöön oli Waltarilla poikkeuksellisen selkeästi näkyvissä. Se oli myös poikkeuksellisen rajua ja ristiriitaista, mikä puolestaan johtui siitä, että hänen kasvutaustassaan kirkollisella elämänpiirillä ja arvomaailmalla oli erityisen vankka ote.

Mika Waltarin isä oli pastori, filosofian kandidaatti Toimi Waltari, joka voimakkaan uskonnollisen murroksen sytyttämänä oli ryhtynyt pappisuralle. Hän toimi uskonnonopettajana eri paikkakunnilla, Sörnäisten kuritushuoneen saarnaajana, Helsingin Diakonissalaitoksen apulaissaarnaajana ja merimieslähetyksen kotimaisena matkasaarnaajana. Hänen kirjallisenakin levinnyt julistuksensa ammensi toisaalta kodin evankelisuudesta ja toisaalta sosiaalisesta idealismista, jossa oli järnefeltiläis-tolstoilaisia vaikutteita. Toimi Waltari kuitenkin kuoli jo vuonna 1914, joten hänen vaikutuksensa tuolloin 5-vuotiaaseen Mika Waltariin lienee ollut lähinnä välillinen. Sen kanavia olivat kodin kirjasto ja henkinen ilmapiiri, johon isän ihanteellisuus oli jättänyt jälkensä.¹⁰³

Isän kuolema ei kuitenkaan höllentänyt kirkollisia siteitä Mika Waltarin kasvuympäristössä. Äitinsä Olga Waltarin, s. Johanssonin, tyydytykseksi hän oli mukana NMKY:n poikaosastossa ja Ylioppilaiden Kristillisen Yhdistyksen poikako-

¹⁰² L. Viljanen 1924a, 49–51.

¹⁰³ Waltari 1980, 6–7, 23, 47–48, 94–95, 113, 249–252; Salokas 1914, 7–12; Kurjensaari 1958, 72–74; Rissanen 1982, 12–14; Kansanaho 1983, 103–104. Suhteestaan isäänsä Mika Waltari on kertonut myös Waltari 1978, 16–17.

kouksissa.¹⁰⁴ Näitä merkittävämpi kirkollisen elämänpiirin edustaja oli kuitenkin naapuritalossa asunut setä, rovasti Toivo Waltari, josta vuonna 1918 tuli Suomen Merimieslähetyssseuran johtaja. Toivo Waltarin kristillisyyttä leimasi pietistis-pohjainen herätysteologia, jolle oli ominaista vahva kääntymyksen korostus ja jyrkkä rajanveto maallisen ja hengellisen välillä. Hänen toimintansa Merimieslähetyssseuran johdossa oli tarmokasta, mutta ristiriitoja herättäneen omalinjaisista.¹⁰⁵ Mika Waltariin Toivo Waltarin vaikutus oli kahtalainen: toisaalta hän ohjasi veljenpoikansa uskonnollista ajattelua, mutta toisaalta hallitsemishaluisena kirjoitti myös vastustusta ja kapinaa edustamia arvoja kohtaan.¹⁰⁶ Joka tapauksessa Toivo Waltarin persoona ja julistus muodostivat tärkeän tekijän siinä kamppailussa, jota Mika Waltari kävi selkiyttääkseen suhteensa uskonnolliseen perintöönsä.

Sedän ohjaamana nuori Mika Waltari osallistui Suomen Merimieslähetyssseuran toimintaan ja avusti sen lehtiä. Seuran julkaisutoiminta oli 1920-luvun puolimaissa varsin vireää, ja syksyllä 1925 Toivo Waltari ehdotti veljenpojalleen sen kartuttamista nuorisokirjalla. Tuloksena oli tuolloin 17-vuotiaan Mika Waltarin kirjoittama ja seuran kustannuksella vuodenvaihteessa ilmestynyt kirjanen *Jumalaa paossa. Kertomus Jumalan johduksesta*.¹⁰⁷

Jumalaa paossa noudatti varsin uskollisesti tilaajansa odotuksia. Se oli tyypiltään tuhlajapoikakertomus, jollaiset olivat tavallisia Merimieslähetyssseuran trakteateissa ja jollaisen Mika Waltarikin oli vähää aikaisemmin runomuotoisena julkaissut seuran lehdessä *Merimiehen Ystävissä*.¹⁰⁸ Teoksen ytimenä oli jyrkkä uskonnollis-moraalinen kääntymiskokemus, joka jakoi päähenkilön, nuoren merimiehen Aarne Tammen elämän kahtia, aikaan ennen ja jälkeen kääntymisen, maalliseen ja hengelliseen. Kääntymistä edeltäneelle elämälle oli ominaista uskonnon- ja kirkonvastaisuus sekä syvenevä moraalinen rappio.¹⁰⁹ Sen jälkeinen elämä puolestaan merkitsi paitsi synneistä ja syyllisyydestä vapautumista myös kaikinpuolista menestymistä.¹¹⁰ Kun Waltari vielä kuvasi Jumalan elämän suve-

¹⁰⁴ Waltari 1980, 76; Gulin 1967, 101.

¹⁰⁵ Waltari 1980, 8; Sirenus 1954, 194; Kansanaho 1983, 140–177.

¹⁰⁶ SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 1; Waltari 1980, 7–8, 249, 261–262; Rissanen 1982, 13.

¹⁰⁷ Waltari 1980, 111–112; Kansanaho 1983, 146–147.

¹⁰⁸ Merimiehen Ystävä 9/1925 Mika Waltari, Kuoleva merimies; Kansanaho 1983, 147. Ks. myös Waltari 1925b.

¹⁰⁹ Waltari 1925a, 4–5, 9–10, 25, 28–29, 44–49.

¹¹⁰ Waltari 1925a, 66–71.

reeniksi hallitsijaksi ja merimiespapin Aarne Tammen kääntymyksen avustajaksi,¹¹¹ soveltui teos hyvin sekä Toivo Waltarin näkemyksiin että Merimieslähetyksen kolportöörien kaupattavaksi.

Jumalaa paossa myötäili kirkollisia arvoja myös ohi kustantajan ensisijaisten intressien. Uskonnonvastaisuutta kuvatessaan Waltari sitoi vaivattomasti yhteen Nietzschen, kommunismin, alkoholismin ja väkivaltaisuuden.¹¹² Mielleyhtymät olivat tällöin samat, joita kansalaissodan voittaneiden taholla ja myös laajoissa kirkollisissa piireissä kernaasti tuettiin: uskonnonvastaisuus ja etenkin kommunismi olivat maaperä, jolta moraalinen rappio sikisi. Kun Waltari vielä pani kirjassaan merimiespapin innokkain sanakäantein julistamaan, että kristityn elämän päämäärä oli isänmaan hyväksi työskentely,¹¹³ ei jäänyt epäselväksi että tekijän uskollisuus Toivo Waltarille ja merimieslähetykselle johti hänet myös uskollisuuteen 1920-luvun kansankirkollisen arvomaailman keskeisille elementeille.

Mika Waltarin ulospäin näkynyt säyseä myötäily kätki kuitenkin alleen sisäisiä ristiriitoja. Waltarin lukuharrastus oli ohjannut hänen kiinnostustaan kokonaan toisenlaisille lähteille, mm. ranskalaisen tuikean antiklerikaalin Anatole Francen ja paheen runoilijan Charles Baudelairin pariin. Kouluaikainen toveripiiri ja harrastukset, joihin kuului uskallettujen kertomusten sepittäminen eri lehtiin, eivät myöskään kertoneet erityisestä innostuksesta niihin uskonnollis-moraalisiin ihanteisiin, jotka *Jumalaa paossa* -kirjasessa saivat ilmauksensa.¹¹⁴ Niinpä sen kirjoittaminen nosti Waltarin mielessä esiin kysymyksen, oliko hän rehellinen suhteessa kirjoittamansa katsomukselliseen sisältöön.¹¹⁵ Tähän viittasi kirje, jossa hän selvitteli kirjoitusprosessia isänsä ystävälle ja uskotulleen diplomi-insinööri Jalo Sihtolalle:

Ja koska olisi itsensä kieltämistä kirjoittaa vastoin vakaumustaan, kehitin samalla itsellenikin jonkinlaisen uskonnollisen vakaumuksen, mikä kieltämättä oli minulle tarpeellista.¹¹⁶

¹¹¹ Waltari 1925a, 11, 55–56, 65; Rissanen 1982, 15.

¹¹² Waltari 1925a, 4–5, 10.

¹¹³ Waltari 1925a, 58.

¹¹⁴ Ks. esim. Juttu-Tupa 10/1925 Kaarle Detmold [=Mika Waltari], Oliko se vain heureuni; Juttu-Tupa 31/1925 Karl Detmold, Heinäkuun satu; Waltari 1978, 225; Waltari 1980, 83, 85, 93–96; Haavikko 1980, 80. Waltarin nimimerkistä ks. de Casseres & Salomaa 1988, 181–184.

¹¹⁵ Uskottavuuden ongelman keskeisyydestä Mika Waltarin uskonnollisessa varhaistuo-
tannossa on huomauttanut Niinivaara 1982, 287.

¹¹⁶ SKS KirA AB 2621 Mika Waltari Jalo Sihtolalle 29.11.1925.

Aivan näin kevyesti suunta ei kuitenkaan ratkennut. Teos julisti tukeutumista perinteen taholta tarjoutuneeseen kristinuskoon, mutta sen pääteema, kodin uskonnollisuudesta irtautuminen ja siihen palaaminen, ilmaisi – vaikkakaan ei ehkä tietoisesti – tekijässä kyteneen katsomuksellisen ristiriidan.¹¹⁷

Konkreettisen aiheen ristiriitojen julkituomiseen siltä osin, kuin ne liittyivät Toivo Waltarin vaikutukseen, Mika Waltari sai, kun kustantaja poisti käsikirjoituksesta liian aistillisina pitämiään kohtia. Tuotuneena Mika Waltari mainitussa kirjeessään ilmoitti alkaneensa »sydänjuuriaan myöten 'halveksia' pappeja».¹¹⁸ Erimielisyys oli oireellista: alistuminen sedän edustamaan valmiiseen elämäntulkinnan ja moraalien kaavaan ei aikuistuvalla Waltarille ollut yksinkertaista.

Vuoden 1926 keväällä Waltarin sisäinen jännite kiristyi. Tähän vaikutti se, että hän tutustui tammikuussa Nuoren Voiman Liiton talvipäivillä nuoriin runoilijoihin Arvi Kivimaahan, Yrjö Jylhään, Lauri Viljaseen ja Elina Vaaraan. Nämä olivat, kuten edellä on Kivimaan ja Viljasen osalta todettu, jo irtautuneet perinteen taholta tarjoutuneesta kristillisyydestä ja suunnistivat katsomuksellisessa mielessä muualle. Tutustuminen oli Waltarille merkittävä elämys. Hänelle avautui uusi maailma, joka veti häntä vastakkaiseen suuntaan kuin suvun perintö.¹¹⁹

Uuden viiteryhmän antama tuki aikaisemmin kirjallisia teitä tulleeille vaikutteille näkyi pian Mika Waltarin kirjallisessa toiminnassa. Samaan aikaan kun hän julkaisi *Merimiehen Ystävissä* Toivo Waltarin merkkipäivän kunniaksi tätä varauksettomasti ylistävän runon,¹²⁰ hän yritti salanimen suojissa saada kustantajaa sisällöltään täysin vastakkaiselle runokokoelmalle *Lauluja Saatanalle*. Sen runot oli kirjoitettu Nuoren Voiman Liiton talvipäivien jälkeen, ja ne tihkuivat kauhukuvia, paheita ja erotiikkaa. Ne olivat raju syöksy irti siitä arvomaailmasta, jota muutamaa kuukautta aikaisemmin kirjoitettu *Jumalaa paossa* myötäili.¹²¹

Waltarin näkemä ristiriita tuli suorasukaisesti esiin runossa »Hautausmaalla». Siinä toisaalla olivat sovinnaiset porvarilliset kristityt ja toisaalla uhmakkaat kapinalliset sankarit, jotka taisteluissa sortuneina eivät päässeet siunattuun maahan. Waltari ei peitellyt haluaan asettua jälkimmäisten riveihin. Sieltä hän suunta-

¹¹⁷ SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 1; Rissanen 1982, 13, 16.

¹¹⁸ SKS KirA AB 2621 Mika Waltari Jalo Sihtolalle 29.11.1925.

¹¹⁹ Waltari 1980, 115–116, 118; Haavikko 1979, 11–13; Haavikko 1980, 84–85.

¹²⁰ Merimiehen Ystävä 4/1926 Mika Waltari, Satu miehestä.

¹²¹ SKS KirA AB 2621 Mika Waltari Jalo Sihtolalle 26.2.1926; Waltari 1980, 125–127; Haavikko 1979, 14; Haavikko 1980, 85. Kokoelman runoja on julkaistu nimimerkillä Untamo Raakki sosialidemokraattisen nuorisoliikkeen *Työläisnuoriso* -lehdessä vuonna 1927 ja Waltarin teoksessa *Runoja 1925–1945* (1945). Waltari 1980, 127.

si halveksuntansa tekopyhää poroporvaria, maallisiin herkkuihin kiintynyttä kristillis-siveellis-isänmaallista runoilijaa ja köyhää, nöyrää leskivaimoa kohtaan. Poliittis-yhteiskunnallista kritiikkiä runossa ei ollut; siinä kaikui nietzscheläis-pohjainen kristillisen sovinnaisuuden uhma.¹²² Ennen muuta kyseessä kuitenkin oli sumeilematon sivallus kohti suku- ja kotitaustan arvomaailmaa.¹²³ Se saattoi kokoelmassa saada myös makaaberia väritystä kuten runossa »Mielipuoli»:

Oon hullu hornasilmä, mielipuoli
oon pojanpoika isä saatanan,
Jumala vanhushöperönä kuoli,
ma uudet maat ja taivaat rakennan.¹²⁴

Rajun hyökkäyksen kohde oli ilmiselvästi henkisenä perintönä saatu uskonnollisuus. Mutta niin iskujen silmitön jakelu kuin »Mielipuoli» -runon jumaluhmaajan kuvaaminen henkisesti järkkyyneeksi kertoivat, että takana oli puberteettiselle kapinalle ominaista ambivalenttisuutta: Waltarin sisäiset ristiriidat saivat ilmauksen mutta eivät tasoituneet.

Lauluja Saatanelle jäi vaille kustantajaa. Sen aiheiden pohjalta Waltari kesällä 1926 työsti novellikokoelman *Kuolleen silmät*, joka ilmestyi saman vuoden syksyllä nimimerkin Kristian Korppi suojissa.¹²⁵ Runojen uhma ja hyökkäävyys olivat novelleissa hioutuneet ja tasoittuneet, mutta jännitteet suhteessa kristilliseen perintöön olivat tallella. Novellissa »Talvinen suojapäivä» vanha mies tappoi vaimonsa, koska tämä ahtaan uskonnollisena oli näivettänyt miehensä elämän ja vienyt siitä kaiken ilon.¹²⁶ Novellissa »Pyhän Barbaran kuva» vastakain puolestaan olivat vanhoillinen, ankara kirkkoherra ja nuori taiteilija, jonka

¹²² Työläisnuoriso 19/7.9.1927 Untamo Raakki [= Mika Waltari], Hautausmaalla I–II. Vastaava asetelma oli myös samoihin aikoihin kirjoitetussa kertomuksessa »Tarina suuresta retkusta» sekä runossa »Juudas Iskariot». Juttu-Tupa 8/1926 Kaarlo Detmold [= Mika Waltari], Tarina suuresta retkusta; Työläisnuoriso 17/ 10.8.1927 Untamo Raakki, Juudas Iskariot. »Juudas Iskariot» -runon ilmestymisen pani merkille Verner Louhivuori *Kotimaassa*. Hän ei tunnistanut tekijää nimimerkin takaa, mutta sisällön ja julkaisufoorumin perusteella leimasi tämän oikopäätä samanhenkiseksi kuin »moskovalaiset». Kmaa 61/19.8.1927 Seppä [= Verner Louhivuori], Alasimelta.

¹²³ Hylättäväksi joutui nyt enemmän kuin vain sedän arvot; köyhä ja nöyrän leskivaimon elämänarvojen pilkka kohdistui mitä ilmeisimmin myös Olga Waltariin, kirjailijan äitiin.

¹²⁴ Työläisnuoriso 17/10.8.1927 Untamo Raakki [= Mika Waltari, Mielipuoli. Ks. myös Waltari 1945, 21.

¹²⁵ Waltari 1980, 118, 126; Haavikko 1980, 87.

¹²⁶ [Waltari] 1926b, 44–49.

terveen elämänhalun ja uteliaisuuden kirkkoherra tukahdutti.¹²⁷ Molemmat novellit kuvasivat perinteisen uskonnollisuuden edustajat kielteisessä sävyssä. Mutta toisaalta näitä vastaan nouseminen johti tuhoon, synti rangaistiin. Perinnön kritikoiminen ei vielä merkinnyt sen oteesta irtautumista.

»Pyhän Barbaran kuvan» ilmentämä ammatillinen vastakkainasettelu oli sama, joka askarrutti Mika Waltaria novellin kirjoittamisen aikoihin. Hänelle suhde kristilliseen perintöön oli muutakin kuin katsomuksellinen kysymys. Siihen kietoutui myös kysymys elämänurasta. Toivo Waltari halusi veljenpoikansa ryhtyvän lukemaa teologiaa. Siinä tarkoituksessa hän lähetti Mika Waltarin tämän ylioppilaaksi tulon jälkeisenä kesänä 1926 saarnaaja Otto Kaakisen kanssa puhujamatkoille saaristoon.¹²⁸ Siteet kirjalliseen viiteryhmään alkoivat samanaikaisesti höltyä, kun Waltarin rakkaussuhde Lauri Viljasen morsiameen Elina Vaaraan tuli ilmi ja päättyi. Seurauksena oli, että Mika Waltari suostui kulkemaan niiden viittojen mukaan, joita setä oli hänelle tarjonnut. Hän kirjoittautui teologiseen tiedekuntaan syksyllä 1926, valitsi »velvollisuuden», kuten hän asian ilmaisi Jalo Sihtolalle.¹²⁹

Ristiriidat kytivät kuitenkin edelleen. Syksyllä Waltari osallistui *Nuoret runoilijat* -antologiaan nimimerkillä Kristian Korppi. Siinä ilmestyneistä runoista huokui orpouden, hapuilun ja kiinnikkeettömyyden tunne, joka ehkä osittain nousi tekijän elämäntilanteesta.¹³⁰ Waltari itse olisi halunnut saada mukaan runoja, jotka olivat avoimemmin sovinnaisuutta uhmaavia, mutta kustantaja ei tähän suostunut.¹³¹ Nimimerkkien suojissa Waltari siis oli edelleen valmis jatkamaan linjaa, jota *Lauluja Saatanalle* ja *Kuolleen silmät* olivat edustaneet. Samanaikaisesti hän setänsä tyydytykseksi istui teologisen tiedekunnan luennoilla. Valittiinpa hänet syksyllä 1926 teologian ylioppilaiden lehden *Kyyhkysen* toimitukseenkin.¹³² Nimimerkit eivät kuitenkaan kyenneet kokonaan peittämään epäso-

¹²⁷ [Waltari] 1926b, 58–71.

¹²⁸ SKS KirA AB 2621 Mika Waltari Jalo Sihtolalle 26.2.1926; Waltari 1980, 127–130; Haavikko 1979, 15; Kansanaho 1983, 147.

¹²⁹ Mika Waltari Jalo Sihtolalle 19.7.1926. Kirje, joka kuuluu suljettuun kokoelmaan, on julkaistu teoksessa Waltari 1980, 129–130. Waltari 1980, 130–132; Haavikko 1979, 16; Rissanen 1982, 16.

¹³⁰ [Waltari] 1926a, 59–70.

¹³¹ WSOYA Mika Waltari WSOY:lle 27.10.1926. Ks. myös jäljempänä s. 177.

¹³² HYK Ba 23 Ylioppilasyhdistykset 1, Jumaluusopillisen Ylioppilastiedekunnan pöytäkirja 22.9.1926. Helsingin Yliopiston kirjastossa ei ole tallella tämän lukuvuoden käsin kirjoitettuna ilmestyneitä *Kyyhkysia*, joten ei ole selvillä, millainen Waltarin kynänjälki lehdessä oli.

vinnaista kirjailijanalkua kirkollista uraa suunnittelevan teologian ylioppilaan alle. Nimimerkki Kristian Korppi paljastui, ja Waltari joutui professori Antti J. Pietilän puhutteluun *Kuolleen silmien* moraalisen laadun takia.¹³³

Ensimmäisenä opiskelusyksynä Mika Waltarin sisäiset jännitykset alkoivat vaatia selkeää ratkaisua. Vuoden 1926 lopulla joululomalla Jalo Sihtolan luona ne purkautuivat uskonnollisena kriisinä. Sen seurauksena Waltari kirjoitti joukon runoja, jotka keväällä 1927 ilmestyivät kokoelmana *Sinun ristisi juureen*, nyt tekijän omalla nimellä.¹³⁴

Kokoelman prologiruno »Tuhlaajapoika» osoitti ratkaisun suunnan. Runon aihe oli sama kuin *Jumalaa paossa* -kirjaseen, samoin lopputulos: tuhlaajapoika palasi Vapahtajan löytäneenä äitinsä luo ja jätti »kuuman nuoruuden» taakseen.¹³⁵ Useat kokoelman runoista varioivat samaa paluun teemaa. Paluu oli uskonnollis-moraalinen, kuten se oli ollut *Jumalaa paossa* -teoksen Aarne Tammenkin kohdalla. Syyllisyys ja pettymyksen kokemukset ajoivat etsimään turvaa kotitaustan edustamasta kristillisyydestä.¹³⁶

Yhtäläisyyksistä huolimatta *Sinun ristisi juureen* ei merkinnyt esikoisteoksen ajatus- ja arvomaailman toistamista sellaisenaan. Waltari tunnustautui kristilliseen uskoon, mutta ei enää liittynyt saumattomasti muihin kansankirkollisen arvomaailman korostuksiin. Kokoelman läpäisi yksilöön keskittynyt subjektiivinen lähestymistapa. Runossa »Kristus-pää» Waltari kiteytti uskonnollisen kokemuksensa ytimen:

Sinä iltana katsoivat minua vastaan
pienen kirkon alttarilta
Sinun murheelliset kasvosi, oi Kristus.
Minä olin aivan yksin.

— — —

Sinä iltana sain tuntea, että sinä olet rakkaus,
se rakkaus,
jota ei voi ymmärtää,
eikä sanoin lausua,
jonka voi vain aavistaa.¹³⁷

¹³³ Waltari 1980, 132; Kylmämettä-Kiiski 1980, 154, 157.

¹³⁴ SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 3; Waltari 1980, 133–134.

¹³⁵ Waltari 1927b, 7–9; Haavikko 1979, 16.

¹³⁶ Waltari 1927b, 13–14, 15, 16–17, 33, 34–35, 36.

¹³⁷ Waltari 1927b, 53–54.

Vapauttava elämys tapahtui kirkossa, mutta nyt toisin kuin *Jumalaa paossa* -teoksessa ihminen kohtasi Kristuksen yksin; merimiespappia ei tarvittu tueksi eikä avuksi, eikä Waltari käärinyt uskonnollisuuden ympärille nationalistista kuorrutusta.

Uskon ja uskonnollisuuden yksilöllinen luonne niveltyi suomalaisen herätys-kristillisen perinteen korostuksiin. Siinä saattoi näkyä jälkiä Waltariin teologian opintojen käynnistymisvaiheessa vaikuttaneen Suomen Kristillisen Ylioppilasliiton pääsihteerin Eelis Gulinin julistuksesta, jossa kirkkoyhteisön uskonnollinen rooli oli suhteellisen vähäinen.¹³⁸ Mutta olennaista oli, että Waltarin runojen näkemys uskon yksilöllisestä ja mystisestä, pohjaltaan selittämättömästä luonteesta oli askel etäämmälle siitä hänen ahtaana pitämästään kristillisyydestä, jota hän näki setänsä Toivo Waltarin edustaneen.¹³⁹ Sivuun jäi samalla myös kansankirkollisen arvomaailman korostus, jossa yksilön uskonnollinen kokemus alistui seurakunnan yhteiselle uskonymmärrykselle.

Runoissa »He kivittävät . . .» ja »Ylösousemuksen päivänä» Waltari toi aseelman selkeämmin näkyviin. Molemmissa hän asetti vastakkain ehdoitta armahdavan Jumalan ja uskonnollis-moraalisen yhteisön, joka torjui heikon ihmisen ulkopuolelleen. Runot korostivat, että Jumalan armahtava toiminta ulottui myös itsetyytyväisen uskovien joukon ulkopuolelle.¹⁴⁰ Waltarille uskossa oli nyt tarkeinta yksilön ja Jumalan välinen suhde ja siihen liittynyt myönteinen kokemus, ei sovittautuminen valmiisiin, ulkopuolelta saneltuihin uskon, ajattelun tai elämän malleihin.¹⁴¹

Osaltaan *Sinun ristisi juureen* siis tulkitsi Waltarin pyrkimystä itsenäisyyteen sukutaustan katsomuksellisesta holhouksesta. Mutta kirkollisesta elämänurasta luopumista se ei merkinnyt. Kokoelmassa oli päinvastoin vahva kutsumustietoisuuden säie, joka kertoi opiskelualan valinnan lujittuneen. Waltari julisti haluavansa nöyrytyä ja alistua Jumalan hänelle antamaan tehtävään.¹⁴²

Kokoelman ilmaisemaan suuntaan Waltari jatkoi kevään 1927 aikana. Hän osallistui entistä aktiivisemmin Merimieslähetysseuran toimintaan,¹⁴³ ja tuli uu-

¹³⁸ Waltari itse on maininnut Gulinin vaikutuksesta elämäänsä tässä vaiheessa. Waltari 1963, 110–112. Gulinin julistuksesta ks. Franzén 1987, 67–68.

¹³⁹ SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 6; Rissanen 1982, 18–19. Ks. myös Waltari 1927b, 56, 60, 61–63.

¹⁴⁰ Waltari 1927b, 38, 71–72.

¹⁴¹ Rissanen 1982, 18.

¹⁴² Waltari 1927b, 18–19, 20–21, 27–29, 46–47; Waltari 1980, 134.

¹⁴³ Merimiehen Ystävä 4/1927 Mika Waltari, Suomen Kokki- ja Stuerttikoulun toveruusliitto; Kansanaho 1983, 150.

delleen valituksi myös *Kyyhkysen* toimitukseen.¹⁴⁴ Runot, joita hän omalla nimellään julkaisi eri lehdissä, olivat lujasti ankkuroituneita kristilliseen perinteeseen, vaikkakin sävyltään elämyksellisiä.¹⁴⁵ Hän suunnitteli myös uutta runokokoelmaa, jonka runot olisivat olleet »uskonnollis-mystisiä». Suunnitelmaan vedoten hän pyysi kustantajalta ennakkomaksua ulkomaanmatkaa varten.¹⁴⁶

Pyyntö oli oireellinen. Se kertoi toisenkin viiteryhmän vetäneen Waltaria edelleen puoleensa. Hän seurusteli jälleen kiinteästi keskeisten tulenkantajien kuten Olavi Paavolaisen kanssa.¹⁴⁷ Ulkomaanmatka soveltui juuri näiden elämänihanteisiin, semminkin kun se toukokuussa toteutuessaan suuntautui Pariisiin, jolla tuskin oli erityistä vetovoimaa teologian ylioppilaalle mutta sitä enemmän kirjailijalle. Pariisissa oleskeli samaan aikaan myös Olavi Paavolainen.¹⁴⁸

Matka kesti kaksi kuukautta. Se osoittautui tärkeäksi Waltarin katsomuksellisen suuntautumisen ja uranvalinnan kannalta. Hän oli matkan ajan hyvin konkreettisesti irti niistä kirkollisista siteistä, joihin oli kotimaassa kiinnittynyt. Samalla hän imi kiihkeästi vaikutteita suurkaupungin elämäntavasta ja sen tarjoamista kulttuurivirtauksista. Ne horjuttivat teologian ylioppilaan kirkollisia tulevaisuudensuunnitelmia.¹⁴⁹ Loittoneminen näkyi Waltarin eri lehtiin kirjoittamista matkavaikutelmista. Jossain saattoi häivähtää kuvaus Notre Damen tornissa koetusta »Jumalan läheisyydestä»,¹⁵⁰ mutta yhtä hyvin hän saattoi ilman nimi-merkkien suojaa julistaa löytäneensä »rautalaivojen ja heliseväin teräsköysien jumalan»,¹⁵¹ mikä huonosti soveltui kotimaan kirkollisiin ihanteisiin.

Matkan jälkeen elo-syyskuussa ilmestyi sosialidemokraattisessa *Työläisnuoriso* -lehdessä Waltarin *Lauluja Saatanalle* -kokoelman runoja, tosin nimimerkillä

¹⁴⁴ HYK Ba 23 Ylioppilasyhdistykset 1, Jumaluusopillisen Ylioppilastiedekunnan pöytäkirja 26.1. 1927. Uudelleen valinta kertoi ainakin sen, että Waltari ei tässä toimestaan ollut herättänyt pahennusta eikä kielteistä huomiota.

¹⁴⁵ Ks. esim. HS 104/17.4.1927 Mika Waltari, Pääsiäisaamu; Kuluttajain lehti 15/1927 Mika Waltari, Pyhä Maaria äiti; Merimiehen Ystävä 4/1927 Mika Waltari, Merimiehen laulu. Ks. myös Waltarin ylistävää arvostelua B. H. Päivänsalon kirjasta *Jerusalemissa*. HS 50/20.2.1927 M. W[altari], Uskonnollista kirjallisuutta.

¹⁴⁶ WSOYA Mika Waltari Ilmari Jäämaalle 23.4.1927.

¹⁴⁷ Waltari 1980, 155–157, 162.

¹⁴⁸ Waltari 1980, 134–135, 469; Saarenheimo 1966, 211, 235; Kurjensaari 1975, 49–58.

¹⁴⁹ Waltari 1980, 134–135; Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 586; Haavikko 1979, 17.

¹⁵⁰ Kansan Kuvalehti 28/1927 Mika Waltari, Pariisin kasvat.

¹⁵¹ YL 16/1927 Mika Waltari, »1927».

Untamo Raakki.¹⁵² Aikaisemmin Waltari ei ollut tuonut niitä julkisuuteen, joten tämäkin seikka saattoi olla yhteydessä matkan aikana tapahtuneeseen muutokseen. Erityisen valaiseva matkan katsomuksellisen vaikutuksen kannalta oli kuitenkin satukokoelma, jota Waltari pian kotimaahan palattuaan tarjosi kustantajalle.¹⁵³ Se oli todennäköisesti kirjoitettu osittain keväällä teologian opintojen lomassa, osittain Pariisissa ja osittain matkan jälkeen.¹⁵⁴ Julkisuuteen se tuli vasta kaksi vuotta myöhemmin nimellä *Dshinnistanin prinssi*.

Satukokoelma ei ollut katsomuksellisesti yhtenäinen. Siinä oli sisäistä jännitystä nimenomaan suhteessa kristilliseen perinteeseen. Jännitys näkyi selkeimmin satujen »Legenda valkeasta kukasta» ja »Sinivalon maa» välillä.

»Legenda valkeasta kukasta» oli katsomuksellisesti suoraa jatkoa Waltarin kevään 1927 runoille. Kyseessä oli Kristus-legenda, jonka olennainen sanottava oli siinä, että Kristuksen valtakunta ei ollut tämänpuoleinen vaan tuonpuoleinen. Tie sinne kulki Kristuksen jalanjäljissä, omastaan luopumisen kautta. Suostuessaan luovuttamaan valkean kukan itseltään päähenkilö pääsi Valtakuntaan, josta ei valkeita kukkia puuttunut.¹⁵⁵ Satu oli romanttisesti sävytetty ja eettisesti painottunut, mutta pysytteli kristillisen perinteen kehyksissä.

Sen sijaan toinen elämänkatsomuksellisesti painottunut satu »Sinivalon maa» viittasi jo osittain eri taholle. Siinä Waltari esitti pohdintansa Päivänhenkien prinsessan suulla. Tämän julistaman totuuden lähtökohtana oli ruumiin ja sielun dualismi. Sielussa oli auringon kirkkautta, ja sen tehtävänä oli kulkea »aurinkoa ja valoa kohti», kun taas ruumis tahtoi etsiä vain nautintoa ja mukavuutta. Ruumis esti sielua toteuttamasta kokonaan tehtävänsä. Päivänhenkien prinsessa opetti päähenkilöitä:

– – – ne sielut, jotka kestivät taisteluissa ja kasvoivat niiden kautta väkevämmiksi ja kauniimmiksi, jotka täyttivät tehtävänsä ja aina pyrkivät aurinkoa ja kauneutta kohti, – kun niiden mullasta ja tomusta tehty ruumis

¹⁵² Työläisnuoriso 17 ja 19/10.8. ja 7.9.1927 Untamo Raakki [= Mika Waltari], Juudas Iskariot, Mielipuoli ja Hautausmaalla I–II.

¹⁵³ WSOYA Mika Waltari WSOY:lle 1.8.1927.

¹⁵⁴ WSOY:n myöhempi pääjohtaja, tuolloin kustannusvirkailijana toiminut Yrjö A. Jäntti kertoo Waltarin kirjoittaneen kokoelman Pariisin matkan jälkeen elokuussa, mikä ei voi pitää paikkaansa, koska kokoelma lähetettiin kustantajalle jo 1.8.. Jäntti 1982, 14. Waltari itse on kertonut kirjoittaneensa Pariisissa satuja. Uuno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 147. Arkipiispa Martti Simojoki, joka opiskeli teologiaa samanaikaisesti Waltarin kanssa, puolestaan on muistellut Waltarin olleen syksyllä 1926 tai keväällä 1927 poissa luennoilta satukokoelman kirjoittamisen takia. Kormilainen 1984, 4.

¹⁵⁵ Waltari 1929a, 124–137.

kuoli ja ne pääsivät vapaiksi, silloin huomasivat he päässeensä Päivänhenkien valtakuntaan ja myös niistä tuli Päivänhenkiä.

Silloin vielä kun sielut olivat sidotut katoavaiseen ja puutteelliseen ruumiiseen, eivät ne tunteneet muuta kuin katoavaisen puolen maailmasta. Mutta astuttuaan lävitse Kuoleman portin saivat ne uudet silmät ja huomasivat, etteivät ne ennen olleet nähneet kuin yhden vähäpätöisen puolen kaikesta. Vasta Kuoleman portin kautta pääsivät ne todelliseen maailmaan, jossa asuvat Suurin Kauneus ja Suurin Valo ja Hän, joka on niin suuri, ettei hänen Nimeään saa lausua.¹⁵⁶

Waltari osoitti olevansa lujasti kiinni idealistisessa ajattelutraditiossa. Hänen näkemyksessään oli vahva tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen, aineen ja hengen sekä todellisuuden ja eettisen puhtaudenihanteen dualismi. Tämä ei sinänsä merkinnyt irtautumista sukutaustan kirkollisuudesta; pikemminkin se saattoi eräiltä osin olla Waltarin teologian opiskelun inspiroimaa.¹⁵⁷ Mutta »Sinivalon maa» -sadun idealismi ei loppuun asti seurannut perinteistä kristillistä uomaa. Loitontuminen näkyi ennen muuta siinä, miten Waltari kuvasi tuonpuoleisen Päivänhenkien valtakunnan työntyvän näkyviin tämänpuoleisessa elämässä. Transsendenssin olennainen attribuutti oli kauneus, joka murtautui arkisen elämän keskelle miehen ja naisen välisen rakkauden ja taiteen välityksellä.¹⁵⁸ Tässä suhteessa »Sinivalon maan» uskontunnustus poikkesi huomattavasti siitä kristuskeskeisyydestä, jonka Waltari oli ilmaissut *Sinun ristisi juureen* -kokoelmassa. Sen juuret olivat pikemmin taidekeskeisessä uusromantiikassa ja symbolismissa kuin luterilaisessa perinnössä.

Seuraavan syksyn, syksyn 1927, Waltari oli vielä kirjoilla teologisessa tiedekunnassa. Mutta satukokoelman ilmaisema katsomuksellinen loittoneminen kasvutaustan kirkollisuudesta johti vähitellen myös ammatilliseen irtautumiseen. Jo syksyllä Waltari otti opintoihinsa mukaan aineita filosofisesta tiedekunnasta, ja kevätlukukauden 1928 alkaessa hän lopullisesti vaihtoi tiedekuntaa ja siirtyi teologisesta filosofiseen.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Waltari 1929a, 26–27.

¹⁵⁷ Vastaava idealistinen ajatuskulku esiintyi jo *Jumalaa paossa* -teoksessa. Waltari 1925a, 41.

¹⁵⁸ Waltari 1929a, 14, 39, 41.

¹⁵⁹ HYA Keskushallinnon arkisto Bb 9 Ylioppilasmatrikkeli 1921–1928; Kurjensaari 1958, 51; Waltari 1980, 138, 469. Vrt. Uno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 147, jossa Waltari itse muistaa teologisesta tiedekunnasta eroamisen tapahtuneen jo keväällä 1927 ennen Pariisiin lähtöä.

Ammattiuran ratkeaminen merkitsi Mika Waltarin kirkollisen perintönsä kanssa käymän kamppailun rauhoittumista. Kirkollinen viiteryhmä oli jäänyt taakse, ja Waltari oli sanoutunut irti sen tarjoamista valmiista ratkaisumalleista, vaikka sen jäljet vielä näkyivätkin. Irtautumista todennäköisesti helpotti se, että Toivo Waltarin käsistä luistivat samaan aikaan muutkin langat kuin se, joka oli pitänyt veljenpoikaa pappisuralla. Syksyyn 1927 ajoittui Merimieslähetysseurassa vakava kriisi, jossa olennaista osaa näytteli Toivo Waltarin persoona. Hänen johtamistapansa ja vallankäyttönsä joutuivat ankaran arvostelun kohteiksi sekä seuran sisällä että julkisuudessa. Kriisi johti Toivo Waltarin osalta siihen, että hänen oli erottava tehtävistään.¹⁶⁰ Koko prosessi vei Toivo Waltarin huomion pois Mika Waltarin edesottamuksista, samalla kun häneen kohdistunut julkinen hyökkäys tarjosi Mika Waltarille oivaa selustukea suvun edustaman elämänpiirin ja ammatillisen vaihtoehdon hylkäämisessä.¹⁶¹

Perintö ja irtautuminen

Jokaisen tutkittavan kirjailijan läheisessä kasvumiljöössä kristillisyydellä oli ainakin jossain määrin arvonne muodostusta suuntaava rooli, jos kohta sen laadussa ja intensiteetissä oli kirjailijakohtaisia eroja. Kristillisen perinteen jäljet olivat myös näkyvissä kaikkien kirjallisissa esiintymisessä. Useimmiten kyseessä olivat fragmentaariset kuvat, sanat tai aiheet, jotka olivat kirkollista tai raamatullista alkuperää, mutta käyttöyhteydessään saivat alkuperäisestä etäänntyneen tai poikkeavan merkityksen. Mutta jäljet saattoivat olla myös syvempiä. Kristillinen uskonperintö ei kokonaan puuttunut heidän tuotannostaan. Se esiintyi toisinaan, selkeimmin Olavi Paavolaisella, antiteesin omaisena tekijänä, jota vasten oma siitä irtautunut katsomus näkyi kirkkaampana, mutta toisinaan, kuten Arvi Kivimaalla ja Lauri Viljasella, myös katsomuksellisessa mielessä positiivisena elementtinä. Luonteenomaista kuitenkin oli, että Mika Waltarin joitakin teoksia lukuun ottamatta kenenkään tuotannossa kristillisyyksi ei esiintynyt oman tunnusautumisen kohteena tai kokoavana katsomuksellisenä tekijänä.

Yhteisenä piirteenä oli riippumattomuus tai pyrkimys riippumattomuuteen suhteessa perinteen taholta valmiina tarjoutuneisiin katsomuksellisiin malleihin.

¹⁶⁰ Ks. Tiililä 1972, 275–292; Kansanaho 1983, 160–176.

¹⁶¹ Waltari 1980, 133.

Aina, kuten Mika Waltarin esimerkki selkeimmin osoittaa, tämä ei tapahtunut vailla tiettyä ambivalenssia ja hämmennystä.

Suoraa ja avointa kritiikkiä uskonnollista perintöä kohtaan tulenkantajien alkuvaiheen tuotannossa esiintyi sangen vähän. Sen orastavia merkkejä näkyi sekä Katri että Erkki Valalla, silloinkin lähinnä kristillisyyden edustajia kuin itse uskonnollisuuden sisältöä kohtaan. Kärkevimpänä kriittinen asenne oli Olavi Paavolaisen ja Mika Waltarin sovinnasta uskonnollista arvomaailmaa vastaan kapinoivissa runoissa, kummankin osalta tosin vielä 1920-luvun puolimaissa nimimerkkien peitossa. On mahdollista, että uhmakkaan asenteen esiintyminen juuri näiden kahden kirjailijan tuotannossa oli yhteydessä – perhetaustojen ohella – siihen, että he olivat tutkittavista kirjailijoista ainoat, joiden kasvumiljöö oli pääkaupungissa, jossa elämäntavan ja arvomaailman irtautuminen perinteestä oli pidemmällä kuin muualla maassa.¹⁶²

Huomionarvoista on lisäksi se, että ne tutkittavista kirjailijoista, jotka ylipäänsä ilmaisivat kritiikkiä kristillisen perinnön edustajia kohtaan, olivat lähtöisin sivistyneistöön lukeutuneista kodeista, joitten - jälleen Waltaria lukuunottamatta - tarjoamissa henkisissä eväissä jo oli näkyvissä kirkollisesta kristinuskosta ja perinteestä loitonemista. Sen sijaan Arvi Kivimaa ja Lauri Viljanen, jotka olivat suvuissaan ensimmäistä sivistyneistösukupolvea ja joiden kodeissa kristillisyyss oli epäilyksettä hallitseva tekijä, säilyttivät siihen muita arvostavamman asenteen.

Kaikkiaan näyttää siltä, että tulenkantajien asenne kristilliseen perintöön tukee Kai Laitisen huomiota, jonka mukaan heidän erkaantumisensa perinnäisistä arvoista ei ollut siinä määrin totaalista, etteivät ne olisi jatkaneet vaikutustaan ainakin »ikäänkuin näkymättöminä vastanäyttelijöinä».¹⁶³

Tietty irrottautuminen uskonnollisen perinnön otteesta oli kuitenkin tulenkantajille ominaista. Se tapahtui samalla kun he identifioituivat kirjallisen sivistyneistön jäsenyyteen. Erityisen selkeä tämä prosessi oli Mika Waltarin kohdalla, mutta myös Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen kodin kristillisyydestä pois päin työntäneet virikkeen tulivat huomattavalta osalta kirjallisuuden harrastuksen myötä. Kirjailijakohtaisista eroista huolimatta kristillisen perinnön rooli tulenkantajien esiintymisessä niveltui varsin hyvin siihen autonomisuuden linjaan, joka 1920-luvun alkupuolella oli kirjallisessa sivistyneistössä, eritoten sen pääkaupunkilaisessa kärjessä, yhä hallitsevana.

¹⁶² Ks. Klinge 1982, 224; H. Lindström 1982b, 178–179; Seppo 1983, 201, 206, 211–212.

¹⁶³ Laitinen 1982, 334.

Yhdensuuntaisille asenteille kulttuuriperinnön kristillisiin elementteihin oli kuitenkin myös ajan tapahtumiin liittynyt tausta, joka oli asettanut koko kulttuuri-perinnön uuteen valoon.

B. Valmiiden ratkaisujen ulkopuolella

1. Maailmansodan jälkeinen sukupolvi

Kokemus muuttuneesta maailmasta

Tulenkantajat kasvoivat maailmaan, jonka yli oli pyyhkäissyt myrsky. Vanhemman sukupolven pettymykset ja kokemus aikaisempien arvojen murenemisesta olivat henkistä ilmaa, jota he hengittivät. Mutta heidän itsensä osalta ei ole luontevaa puhua henkilökohtaisesta pettymyksestä tai aikaisemman maailmankuvan romuttumisesta. Siihen maailmaan, johon he aikuistuvat, maailmansota oli jo lyönyt leimansa; sitä edeltänyttä kulttuurioptimismia he eivät olleet ehtineet omaksua. Sen kotimaiseen vastineeseen kansalaissotaan he eivät myöskään olleet osallistuneet kuin syrjästä seuraten. He toisin sanoen olivat nimenomaan sodan jälkeistä sukupolvea, jolle sotaa edeltänyt aika oli pelkkä lapsuus.

Vuoden 1923 lopulla Olavi Paavolainen kirjoitti »ajasta sodan jälkeen»:

Se on sairas, tämä aika, kaaoksellinen, äärimmäisyyteen kidutettu ja kiu-sattu ja hermostunut, mutta ennen kaikkea sairas. – – – kaikkituhoava voima on vavisuttanut maapalloa, sekoittanut vanhat käsitteet ja arvot, mullistanut yhteiskunnat ja yksilöt, jolloin vanhemmat ja lapset kulkevat toisilleen vieraina, ja rakastaja ja rakastettu tarrautuvat toisiinsa vain niiksi hetkiksi, jolloin toinen voi antaa jotain toiselle – ja sitten on kaikki lopussa. Maailma hukkuu – jokainen pitääköön vain itsestään huolen.¹

Paavolainen tulkitsti ajankohdalle varsin yleisiä perikatotunnelmia ja näkemyksiä monitasoisesta hämmennyksestä ja selkiytymättömyydestä. Näkökulma oli yleis-eurooppalainen: tilanteen aiheuttaja oli Paavolaisen mukaan nimenomaan maail-

¹ YL 21/1923 O. P[aaavolaine]n, Karuselli.

mansota, ei kotimainen kansalaissota. Vastaava ajantulkinta esiintyi Paavolaisen kirjoituksissa 1920-luvun puolivälin tienoilla tämän tästä. Tyypillistä oli, että hän ei niinkään arvioinut tilannetta moraalisesti kuin näki sen eräänlaisena annettuna tosiasiana, todellisuutena, jossa sukupolven oli elettävä.²

Vuonna 1927 Paavolainen tarkensi näkemystään tapahtuneen murroksen luonteesta. Sota oli hänen mukaansa ennen muuta katsomuksellinen vedenjakaja. Se oli pannut koko ihmiskunnan yhtäkaa kysymään henkimaailmaan ja kuolemanjälkeiseen elämään liittyviä asioita, samalla kun se oli hävittänyt yksilön merkityksen. Uuden todellisuuden kuvaamisessa niin romantiikka kuin realismikin olivat Paavolaisen mukaan voimattomia. Tarvittiin kokonaan uutta »ajattelu-, tuntemis-, näkemyk- ja kuvaustapaa».³

Äänenpainot olivat samansuuntaisia kuin suomenruotsalaisessa modernismissa jo vuoden 1922 *Ultrassa* ja vielä selkeämmin Hagar Olssonin esseekokoelmassa *Ny generation* vuonna 1925.⁴ Paavolainen ei painottanut Olssonin tapaan sosiaalisen tai eettisen muutoksen vaatimusta, mutta kuvaavaa oli, että hän nosti juuri Olssonin tuotannon esimerkiksi siitä, miten uuden, murroksen jälkeisen todellisuuden tuli kirjallisuudessa heijastua. Samalla Paavolainen pyrki jo hahmottamaan muutoksen taustaa maailmansotaa laajemmin. Hänen mukaansa oli kyse suuremmasta maailmankuvan murroksesta, jota sota oli vain kiihdyttänyt. Sen muokkaajiksi hän mainitsi Einsteinin suhteellisuusteorian, psykoanalyysin, Spenglerin kulttuurifilosofian, koneistumisen, kaupungistumisen sekä kulku- ja tietoyhteyksien paranemisen. Näin Paavolainen tapaili modernististen virtausten henkistä pohjaa, ja näki sen edellyttävän sekä uutta taidetta että uutta katsomuksellista suuntautumista, kun usko absoluuttisiin totuuksiin ja valmiisiin katsomusmalleihin oli kadonnut. Oli suunnistettava todellisuudessa, jota lait eivät hallinneet.⁵

Paavolaisen ohella erityisesti Arvi Kivimaa korosti uuden kirjallisuuden olevan lähtökohdiltaan toisenlaista kuin aikaisemman. Uusi taide oli hänen mukaansa kulttuurin muutoksen taidetta ja uusi kirjallisuus levotonta, kahleistaan vapautuvan ihmisen kirjallisuutta. Sen arvot sekä kotimaassa että kansainvälisesti nousivat henkiseltä pohjalta, jonka juuret olivat kaupungistumisessa mutta joka ensisi-

² Ks. esim. IL 257/6.11.1926 O. P[aa]volaine[n], Kaksi tyttöromania; IL 278/ 1.12.1926 Olavi Paavolainen, Pyhä Yrjänä.

³ Aitta 9/1927 Olavi Paavolainen, Putous viidennestä kerroksesta.

⁴ Olsson 1925, 9, 13, 15.

⁵ YL 5/1927 Olavi Paavolainen, Mr. Jeremias ja me; IL 101/4.5.1927 ja IL 102/ 5.5.1927 Olavi Paavolainen, Suomi ja kirjallinen modernismi I–II; O. Paavolainen 1927, 28–29.

jaisesti oli muotoutunut sodassa ja sen jälkeisessä kaaoksessa.⁶

Kivimaa pyrki myös kaunokirjallisuudessa tuotannossaan saksalaisen ekspressionismin virikkeiden pohjalta tietoisesti tulkitsemaan yleiseurooppalaista sodanjälkeistä kokemusta.⁷ Näytelmissä *Vangit* (1925) ja *Rakas elämä* (1927) tapahtumapaikka oli tarkemmin määrittelemättömässä maassa Euroopassa. Sodan saartamalla näyttämöllä ihmiset joutuivat arvioimaan uudelleen elämänsä perustaa ja pitäviä arvoja. Kärsimyksen ja kuoleman läheisyys sekä sitoi heitä toisiinsa että näytti elämän uudessa valossa.⁸ Toisin sanoen Kivimaa tulkitsi sodan Paavolaisen tavoin nimenomaan katsomuksellisesti ratkaisevana murroksena. Hän ei yksilöinyt sotaa, mutta näytelmien kansainvälinen näyttämö kertoi, että kyseessä ei ollut kotimainen kansalaissota vaan maailmansota. Reetta Nieminen on osoittanut, että sota yksilöityi kansalaissodaksi Kivimaan tuotannossa vasta 1930-luvun alun sisäpoliittisesti kiristyneessä tilanteessa.⁹

Lauri Viljanen erotti niin ikään maailmansodan eurooppalaisen kirjallisuuden vedenjakajaksi, »jonka toisella puolella on vallalla eri kieli ja mieli kuin toisella». ¹⁰ Mutta hän ei ollut yhtä innokas seuraamaan sodanjälkeisiä kansainvälisiä elämäntuntoja kuin Kivimaa ja Paavolainen. Sen sijaan hän haki yhteyksiä varhaisempaan kulttuuriperinteeseen ja esitteli esseissään eurooppalaisen kirjallisuuden mestareita.¹¹ Esimerkiksi sodanjälkeisessä saksalaisessa kirjallisuudessa, jonka jäljet Kivimaan tuotannossa olivat selvästi näkyvissä, Viljanen näki »läähättäviä, hajanaisia ja epämääräisiä ääniä», jotka eivät sopineet uuden suomalaisen kirjallisuuden esikuviksi. Syynä tähän oli Viljasen mukaan taustaelämysten erilaisuus: kansalaissodan kärsimykset eivät vetäneet vertoja sille, mitä maailmansodassa mukana olleet olivat saaneet kokea.¹² Johdonmukaista oli, että kun Viljanen suomalaisessa kirjallisuudessa tapasi sodanjälkeistä perikadon tunnetta, kuten Unto Seppäsen novelleissa, hän reagoi sitä vastaan. Koska sille ei ollut Suomessa pohjaa, se jäi hänen mukaansa pelkiksi »hermosärähdyksiksi». ¹³

⁶ SKS KirA NVL 993 Kivimaa, Uusi taide; US VI 34/23.8.1925 Arvi Kivimaa, Nuoren runon miehiä; Kivimaa 1926a, 107–108; IL 296/22.12.1926 K[ivim]aa, Nuorten lyyrikköjen kärkimiehet; IL 67/22.3.1927 Arvi Kivimaa, Uusi teatteritaide Ranskassa.

⁷ Ks. SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 47–48; Saarenheimo 1966, 91; R. Nieminen 1976, 149.

⁸ Kivimaa 1927b, 8, 35–40, 42, 137–140; R. Nieminen 1978, 40–42, 68.

⁹ R. Nieminen 1978, 68.

¹⁰ HS 231/28.8.1927 Lauri Viljanen, Thomas Mann ja moderni nuoriso.

¹¹ Ks. esim. L. Viljanen 1924b; L. Viljanen 1925.

¹² L. Viljanen 1925, 109; Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 532–533.

¹³ HS 128/13.5.1927 L. V[ilja]nen, Uusi novellisti.

Tästä huolimatta Viljanen piti sukupolvensa suomalaista kirjallisuutta lähtökohdiltaan aivan uudenaikaisena. Elämispohja vain oli ensisijaisesti kansalaissota, ei maailmansota. Mutta seuraukset Viljanen näki samanlaisina kuin Kivimaa ja Paavolainen: sukupolvi oli läpikäydyn murrosvaiheen jälkeen katsomuksellisen etsinnän ja hapuilun edessä.¹⁴

Myös Erkki Vala pyrki *Tulenkantajat* -albumissa vuonna 1927 selvittämään sukupolvensa henkistä taustaa. Hän toi esiin merkittävänä tekijöinä sekä kansalaissodan että maailmansodan. Molemmat olivat hänen mukaansa jättäneet sukupolveen jäljet ja vaikuttivat siihen, että sukupolven lähtökohdat olivat henkisessä mielessä kokonaan toiset kuin aikaisempien sukupolvien.¹⁵

Katri Vala ei suorasanaisesti esittänyt tulkintoja käsillä olleen ajankohdan luonteesta, mutta hänen lyriikassaan näkyi vastaava kokemus kuin muilla sukupolven edustajilla. Murroksen varjo heijastui erityisen selkeästi runossa »Murhattu maa», joka ilmestyi ensimmäisen kerran *Ultrassa* syksyllä 1922.¹⁶ Runon keskeisyydestä Valan elämäntuntojen tulkkinä kertoi se, että hän alunperin nimesi esikoiskokoelmansa sen mukaan.¹⁷ Hän käytti runossa raskaita kuvia:

Rinta tyhjänä,
mustana ja kuolleena,
väkevien suonien elämänvoima
loppuun vuotaneena
lepää maa
elämän murhaamana.

Taivaita kiertää suuri nyhkytys
ja murhe valuu tummina puroina
äskén kukkivilla kummuilla.
Mykkä tuska puhuu vesiltä ja vuorilta
ja järvet katsovat kuin sammuneet silmät
kuoleman kaameita töitä.¹⁸

Murhattuna lepäävä maa oli Valan lyriikan keskeisiä käsitteitä. Se edusti yleensä myönteistä, elämää uudistavaa voimaa kuten esimerkiksi tämän runon kanssa samana vuonna kirjoitetussa runossa »Maa palaa!»,¹⁹ »Murhatun maan» lohduton

¹⁴ L. Viljanen 1926a, 65.

¹⁵ E. Vala 1927, 9–13.

¹⁶ Ultra 7–8/20.12.1922 Karin Vadenström, Murhattu maa.

¹⁷ Saarenheimo 1977b, 512–513.

¹⁸ K. Vala 1924b, 25–26.

¹⁹ K. Vala 1977, 443–444; Saarenheimo 1969, 24; Saarenheimo 1984a, 38–39.

näky korostui vastakohtaansa vasten. Elämästä itsestään oli siinä paljastunut tuhovoima, joka kylvi kuolemaa. Yhteys maailmansodan ja kansalaissodan aiheuttamiin järkytyksiin oli ilmeinen.²⁰

»Murhattu maa» edusti toista puolta Katri Valan esikoiskokoelman *Kaukainen puutarha* jyrkästi polaarista sisällöstä. Polaarisuus ilmeni jo teoksen eri osastojen nimissä: »Kukkiva maa», »Murhattu maa», »Viimeiselle», »Kauhu» ja »Satuja». Jänneväli ulottui, kuten Kerttu Saarenheimo on luonnehtinut, »elämänriemusta kuolemankauhuun».²¹ Tämänkaltaisen polaarisuus oli sukua saksalaisen ekspressionismin äänenpainoille, joissa ahdistus vallitsevan todellisuuden keskellä sai vastapainokseen unelman aidommasta ja paremmasta uudesta maailmasta.²²

Valan lyriikka heijasti näin tulenkantajia sukupolvena yhdistänyttä kokemusta. Heidän maailmankuvaansa muovasi näkemys siitä, että he elivät historiallisen murroskauden jälkeisessä muuttuneessa maailmassa, joka edellytti uudenlaista henkistä ja katsomuksellista orientoitumista. Tämä oli tulenkantajien uuden sukupolven ideassa olennaisempi elementti kuin nuoruuden korostus tai oppositio vanhempaa polvea vastaan.²³

Vailla kiinnekohtia

Siteiden katkeamista aikaisempaan henkiseen perintöön kuvasti tulenkantajien tuotannossa toistunut kuva purjehtimisesta oudolla merellä, irti totutusta ja turvallisesta. Vastaava kuva esiintyi jo Nietzscheillä ilmentämässä eurooppalaisen kulttuurin tilannetta,²⁴ mutta tulenkantajilla se sai merkityksensä juuri sukupolven yhteisestä taustasta. Kärkevimmin tämän ilmaisi Mika Waltari *Kuolleen silmät* -kokoelman novellissa »Auringonlaskun saari». Novelli kuvasi kotisatamasta lähteneitä viikinkejä, jotka tunsivat »että jumalat olivat kuolleet ja että viimeinen

²⁰ Lassila 1987, 191–193. Vrt. Palmgren 1984, 77–78, joka Valan myöhemmän aviomiehen maisteri Armas Heikelin tulkintaan vedoten aavistelee runossa poliittista kannanottoa vuoden 1918 tapahtumiin. Tulkinta antaa tukea näkemykselle sodasta runon taustana, mutta poliittiset johtopäätökset eivät itse runosta eivätkä muista lähteistä saa perustetta.

²¹ Saarenheimo 1969, 20. Ks. myös Kupiainen 1948, 292–297; Saarenheimo 1984a, 80.

²² Rothe 1977, 14–15.

²³ Vrt. Lassila 1987, 123–131.

²⁴ Baumer 1977, 370.

elämä laivassamme kulki tyhjyyttä päin». ²⁵ Uusilla merillä purjehtimisen teema tulkitsi Waltarin henkilökohtaista tilannetta, jossa hän novellin kirjoittamisen aikoihin pyrki jättämään vanhat jumalat, kristillisen kotiperinnön, taakseen. Mutta samalla vaikutteille altis Waltari tulkitsi tulenkantajien, novellia inspiroineen kirjallisen viiteryhmän, yhteistä kokemusta. ²⁶

Kokemus sisälsi ahdistavaa tunnetta siitä, että oli jouduttu valmiiden katso-
muksellisten ratkaisujen ulottumattomiin. Tämä kiteytyi Arvi Kivimaan runossa
»Vaeltajat» vuodelta 1925:

Ei meillä toivoa, ei määrää mitään.
Me pian käymme vainajien luo.
Ei kaihisilmät katsoa voi itään,
ja rukous ei lunastusta tuo.

— — —

On alkuyö. On Getsemane meillä.
ja loputtomat ovat iljanteet.

— — —

Vei kaaos kaikki johtotähtemme.
Jäi meille tämä öinen paini vain. ²⁷

Ahdistava epätietoisuus ja hapuilu olivat runossa »kaaoksen» aiheuttamia, mikä viittasi edeltäneeseen kriisikauteen sekä Euroopassa että Suomessa. Se oli romuttanut varteenotettavina ratkaisuinä sekä »idän» että »rukouksen», mikä mahdollisesti heijasti rajanvetoa sekä sosialistiseen maailmankatsomukseen että uskonnon tarjoamaan turvaan. Joka tapauksessa runon kuvaamaa tilannetta leimasi esikuvien ja katsomuksellisten mallien puute.

Tämä saattoi johtaa agnostiseen asenteeseen, joka välähti näkyviin sekä Katri Valan että Arvi Kivimaan tuotannossa. He jättivät toisinaan tarkoituksellisesti elämäntarkomukselliset kysymykset vastaamatta, koska vastauksia ei ollut: »vastaukseksi metsä kohahtaa kerran, kaksi, ja yö on suuri ja liikkumaton». ²⁸ Agnostisuus syveni maailmansodan jälkeiselle eurooppalaiselle ajattelulle ominaiseksi näkemykseksi maailmasta ja ihmisen elämästä, jotka olivat liukuneet inhimillisen

²⁵ [Waltari] 1926b, 10.

²⁶ Vastaavaa kuva-aihetta vastaavassa merkityksessä käytti esimerkiksi Lauri Viljanen esikoisokokeelmassaan. L. Viljanen 1924a, 29–30, 42–43. Ks. myös Mäkinen 1978, 52–53.

²⁷ Kivimaa 1925e, 72.

²⁸ Kivimaa 1924b, 55–56. Ks. myös Kivimaa 1925d, 51–52; K. Vala 1924b, 31, 58.

käsityskyvyn ulottumattomiin. Se näkyi erityisesti Katri Valan kuvatessa ihmisen kohtaloa.

Kaukainen puutarha -kokoelmassa elämää varjosti alituinen tuho tai tuhon pelko. Edessä oli kuolema, jossa ei näkynyt myönteisiä tai toivoa herättäviä ulottuvuuksia. Se oli kuten saksalaisten ekspressionistienkin kuvaamana kokonaan negatiivinen, usein väkivaltainen ja kauhistuttava ilmiö. Ihmisen kohtalo oli kulkea sitä kohti, kuten runossa »Virta», jossa ihmiset ajelehtivat elämän virrassa lauttojensa päällä. Virta putosi kuiluun ja ihmiset lauttoineen virran mukana: »Joka hetki putoaa joku.»²⁹ Kysymys ei ollut enää agnostisuudesta vaan elämän näkemisestä painokkaan irrationaalisena ja hallitsemattomana. Maailma oli tuntemattomien voimien näyttämö, jonka keskellä ihminen joutui yksin kohtaamaan kuoleman. Runossa »Viimeiselle» »Maa» oli musta ja »radaltansa eksynyt», ja viimeinen ihminen oli yksin huutamassa ihmiskunnan yhteistä tuskaa ja katkeruutta »Tuntemattomalle».³⁰

Juuri yksin jääminen käsittämättömän todellisuuden keskelle oli leimaa-antava piirre siinä kokemuksessa, jonka Katri Valan esikoiskokoelman polariteetin synkempi puoli ilmaisi. Sikermän »Kauhu» motossa Vala kirjoitti:

Olen heitetty elämään
kuin lapsi yölliseen metsään:
kuulen monia hirveitä ääniä,
en ymmärrä, mitä ne ovat.
Tuskin uskallan itkeä.³¹

Valan käyttämä runokuva viittasi kokemuksen sukulaisuuteen eksistentialistisen elämäntulkinnan kanssa. Se välitti lähes sellaisenaan Martin Heideggerin keskeisen näkemyksen ihmisestä, joka oli »heitettynä» olemassaoloon yksin vaeltamassa kohti äärimmäistä rajaa, kuolemaa, vailla mahdollisuuksia teoreettisesti selvittää elämän lähtökohtaa tai päämäärää. Riippumatta siitä, oliko Vala tutustunut eksistentialististen filosofien kirjoituksiin, yhteys kertoi, että Valan kokemus liittyi samaan aatteelliseen taustaan, jolta myös kirjallisuuden modernistiset virtaukset nousivat. Olennaista siinä oli näkemys ihmistä kannattavien ulkoisten

²⁹ K. Vala 1924b, 46–47; Lassila 1987, 193. Saksalaisen ekspressionismin kuoleman kuvauksista ks. Rothe 1977, 39–40.

³⁰ K. Vala 1924b, 35–37. Ks. myös K. Vala 1924b, 45, 48–49, 50–51, 52–53; Saarenheimo 1969, 26; Lassila 1987, 192–193.

³¹ K. Vala 1924b, 43.

tukipilareiden horjumisesta.³² Valan kauhutematiikka ei toisin sanoen kummunnut vain henkilöhistorialliselta taustalta tai ollut kirjallista lainaa,³³ vaan tulkitsi maailmansodan jälkeisen katsomuksellisen hämmennyksen keskellä elävän sukupolven tilannetta.

Arvi Kivimaa käytti näytelmässään *Vangit* täsmälleen samaa kuvaa kuin Vala runossaan. Hän vertasi erään henkilönsä tilannetta yölliseen metsään eksyneeseen lapseen.³⁴ Yhteys saattoi olla sattuma, mutta kertoi kuitenkin yhdensuuntaisesta kokemuksesta. Myös Kivimaalla kuolema esiintyi toisinaan negatiivisena, pelkoa ja kauhua herättävänä tekijänä, johon tiivistyivät vihamieliset, tuntemattomat voimat. Kuolema oli osa olemassaoloa, jonka perusta oli irrationaalinen ja hallitsematon.³⁵ Kivimaa itse on viittannut kuolema-aiheen taustatekijänä henkilöhistoriallisiin vaiheisiinsa: vaikeat sairaudet lapsuudessa ja nuoruudessa olivat tuoneet kuoleman problematiikan hänelle läheiseksi.³⁶ Käsittelytapa kertoi kuitenkin myös ajankohdalle ominaisista elämäntunnoista: kuolema oli lohduton päätös elämälle, jossa ihminen oli vääjäämättömästi yksin. Kivimaan runoissa ihminen saattoi olla »tyhjään taloon jäänyt» tai turhuudentunnon varjostama »ainoa vaelta-ja», jonka ajatukset turhaan hakivat »toista ihmistä yössä».³⁷

Lauri Viljasen *Auringon purjeet* -kokoelmassa yksin jäämisen kokemus oli niinikään vahva.³⁸ Hapuilu ja turvattomuus sekä kuva elämästä, joka oli outo ja jonka arvoitukset olivat ratkaisemattomia, sävyttivät hänen lyriikkaansa, vaikka niiden ilmaukset eivät olleet yhtä kärkeviä eikä ahdistus yhtä silmiinpistävää kuin Katri Valalla ja Kivimaalla.³⁹

³² Jenny Lilja on osoittanut tulenkantajiin lukeutuneen Uuno Kailaan lyriikan tematiikan nousseen samalta eksistentiaalisen elämyksen taustalta, jota myös eksistentialismi ja ekspressionismi ilmensivät. Lilja 1972. Ks. myös Glicksberg 1975, 143; Eriksson 1983, 344–345.

³³ Tämän suuntaisista tulkinnoista ks. esim. O. Paavolainen 1946, 122; Saarenheimo 1969, 27–28.

³⁴ Kivimaa 1927b, 39.

³⁵ Suomen Kuvaletti 51–52/1924 Arvi Kivimaa, Yksinäisen miehen talossa; Kivimaa 1925b, 39–49; Kivimaa 1925c, 122; Kivimaa 1925d, 51–52.

³⁶ SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 69.

³⁷ SKS KirA Kivimaa laatikko I, Runoja vuosilta 1925–1927, »Oon tyhjään taloon jäänyt»; Kivimaa 1924 a, 51, 52; Kivimaa 1925d, 27–28.

³⁸ L. Viljanen 1924a, 29–30, 35–36.

³⁹ Ks. esim. L. Viljanen 1924a, 27–28, 55–56; Uusi Aura. Kotoa ja ulkoa 20/12.10.1924 Nuorten runoilijain näkemyksiä; L. Viljanen 1926b, 95; Kupiainen 1948, 269–270.

Kivimaan ja Viljasen kuvaamana irrallisuuden tunne oli osittain yhteydessä taustaan, jota Katri Valan vastaavassa kokemuksessa ei ollut näkyvissä. Kivimaa yhdisti tyhjyyden ja orpouden usein kaupunkimaiseen ympäristöön, kun taas ehjä ja juureva elämä liittyi maalaismiljööseen.⁴⁰ Viljanen puolestaan liitti irrallisuuden ja vierauden kokemuksen irtautumiseen omasta lapsuudenympäristöstään. Menneisyyden maisema ja arvomaailma olivat hänen runoissaan myönteisiä, mutta auttamattomasti taakse jääneitä. Niitä vastassa oli »Aika», vastustamaton voima, joka vei maaseudun rauhan ja toi mukanaan kaupungin levottomuuden.⁴¹ Kivimaan ja Viljasen irrallisuuden kokemuksen taustana oli siis paitsi ajan yleinen henkinen tilanne myös kaupungistumisen mukanaan tuoma juurettomuus ja aikaisempien sukupolvien henkisen perinnön katkeaminen. Kyse oli heidän henkilökohtaisista kokemuksistaan: molemmat olivat sekä maantieteellisesti että sosiaalisesti irronneet lähtökohdistaan.

Omalla tavallaan myös Mika Waltarin kaunokirjallinen varhaistuotanto heijasti kuvaa pettävästä maailmasta. Jo *Jumalaa paossa* -teoksessa vuonna 1925 Waltari kuvasi maailman perusluonteeltaan uhkaavana. Teoksen päähenkilö kohtasi merille lähdettyään todellisuuden, joka oli tyly ja ihmisen hallitsemattomissa. Ainoastaan uskonnollisen kääntymyksen avulla ihminen saattoi selviytyä maailmasta.⁴² *Sinun ristisi juureen* -kokoelmassa Waltari edelleen tulkitsi samaa perusnäkemystä. Uskonnollisessa mielessä kyse oli ajatuksesta, että ihminen eli syntisessä maailmassa ja tarvitsi pelastusta.⁴³

Merkille pantavaa oli, että myös tulenkantajien inspiroimissa kauhunovelleissa ja runoissa Waltari kuvasi ihmisen ja maailman olemukseltaan vastaavankaltaisena. Kauhunovelleissa riehuivat tuntemattomat, irrationaalit voimat, joiden armoilla ihminen oli. Ne vaikuttivat paitsi ulkomaailmassa myös ihmisen sisimmässä.⁴⁴

⁴⁰ Kaupungista tyhjyyden kokemuksen näyttämönä ks. esim. Kivimaa 1924a, 52; Kivimaa 1926c, 89–104, 133–144. Maaseudusta sen vastakohtana ks. esim. Kivimaa 1925b, 121–126.

⁴¹ L. Viljanen 1924a, 17–19, 22–23, 55–56; AL 297/24.12.1925 Lauri Viljanen, Jouluksi kotiin.

⁴² Waltari 1925a.

⁴³ Waltari 1927b, 16–17, 36, 41, 42–45.

⁴⁴ [Waltari] 1926a, 69–70. [Waltari] 1926b, 50–57, 127–143. Waltari itse on viitannut nuoruuden tukahdutettuun seksuaalisuuteen kauhuaiheidensa taustalla. Waltari 1980, 141; Rissanen 1982, 14. Pelkkä psykologinen selitys jättää kuitenkin huomiotta niiden tyypillisyyden juuri sukupolven yhteisten kokemusten ilmaisijoina.

Waltari tuli siis kristillisen elämäntulkinnan ohjaamana sangen lähelle niitä äänenpainoja, joita muut tulenkantajat, eritoten Arvi Kivimaa ja Katri Vala, ilmaisivat maailmansodan jälkeisiin eksistenssituntoihin liittyen. Yhteistä oli maailman ja elämän näkeminen rationaalisten selitysten ja ihmisen hallinnan ulottumattomissa. Vuosisadan alussa huippunsa saavuttanut kirjallisuuden unelma voittoisasta, itseriittoisesta ja itsensä varassa elävästä ihmisestä oli tulenkantajien sukupolvessa vakavasti horjunut. Kenties tässä oli myös yksi syy siihen, että tulenkantajien rajanveto kristilliseen uskonperintöön ei ollut erityisen jyrkkä. Yhteistä oli ihmisuskoksen rationaalis-kausaalisen todellisuudentulkinnan vieroksunta, vaikka muut tulenkantajat eivät sen vastapainoksi omaksuneetkaan sitä ratkaisua, johon Waltari vielä tukeutui: maailma asettui käsitettäväksi ja irratiionaaliset voimat talttuivat perinteisen kristillisen uskon välityksellä.⁴⁵ Milloin Waltari tulenkantajien esimerkin rohkaisemana irtautui kristillisen ratkaisun mahdollisuudesta, hän oli näiden kanssa samassa tilanteessa: aikaisempien sukupolvien tarjoamien mallien murennuttua ihminen oli vailla valmiita kiintopisteitä.

Kohti uusia totuuksia

Tulenkantajien asenne sukupolvensa tilanteeseen oli kuitenkin jossain määrin ambivalentti. Vuosikymmenen puolivälin jälkeen alkoi yhä enemmän työntyä etualalle toisenkaltainen näkemys, joka oli lähempänä suomenruotsalaisen modernismin varsin optimistisia tunteja. Kuvaavaa oli, että loppuvuodesta 1926 Olavi Paavolainen kirjoitti penseän arvioinnin Mika Waltarin kauhunovelleista ja valitti erityisesti sitä, että tekijä oli myöhässä. Sodanjälkeinen levoton ja sekasortoinen aika, johon Paavolainen novellit yhdisti, oli hänen mukaansa jo laantunut.⁴⁶

Olavi Paavolainen itse ei joitain alakuloisuutta ja hämmennystä henkiviä runoja lukuunottamatta ollut aikaisemminkaan ilmaissut erityisen voimakkaita irrallisuuden kokemuksia.⁴⁷ Pikemminkin hän oli uhmakkaasti korostanut tilanteen

⁴⁵ Wolfgang Rothe on rinnastanut saksalaisen ekspressionismin näkemyksen todellisuudesta teologiseen tulkintaan maailmasta läpikotaisin syntyisenä. Rothe 1977, 36. Tämä tulkinta sai maailmansodan murroksessa erityistä pontta, kuten esimerkiksi dialektisen teologian nousu osoitti.

⁴⁶ IL 291/16.12.1926 O. P[aaivolaine]n, Ylösnoukset kummittelevat.

⁴⁷ [O. Paavolainen] 1924a, 113–115; [O. Paavolainen] 1924b, 58, 61; [O. Paavolainen] 1925, 53–54, 57.

uudelle sukupolvelle asettamia vaatimuksia.⁴⁸ Kaksikymmenluvun puolivälin jälkeen hänen asenteissaan tapahtui vielä hänen oman myöhemmän lausuntonsa mukaan muutos, joka nosti tulevaisuuteen tähtäävät näyt yhä enemmän esiin.⁴⁹ Tämä näkyi hänen kirjoittaessaan vuonna 1927 *Tulenkantajat* -albumiin:

Me elämme uutta luovaa aikaa. On onnellista tällaisena aikana olla nuori.

Aika on vallankumousten ja utopioiden. Menneisyyden totuuksiin ei enää uskota, tulevaisuuden totuudet eivät vielä ole hahmoittuneet. Ei ole muuta varmuutta kuin nykyisyys – ja jos katsot sen totuutta, niin se vastaa vain: etsi! – – – Sillä murrosajan ihminen ei voi tehdä suurempaa syntiä kuin ruveta elämään yhden totuuden varassa, luopua etsiskelystä ja julistamalla itsensä 'vakaantuneeksi' väittää taistelun muillakin rintamilla loppuneen.⁵⁰

Paavolainen halusi korostaa sitä, että aikaisempien arvo- ja ajatusmallien hajoaminen oli varauksettoman positiivinen seikka. Kun hän samanaikaisesti muissa yhteyksissä esitteli uuden tilanteen vaatimuksia kirjallisuudelle, hän tulkitsti rationaalisen, ihmisen hallittavissa olevan maailmankuvan murenemisen, joka etenkin Katri Valan ja Arvi Kivimaan teoksissa näkyi ahdistavana tekijänä, uusien mahdollisuuksien avaajana. Samalla kun kiinteät totuudet olivat kadonneet näköpiiristä, oli maailmankuva Paavolaisen mukaan laajentunut irrationalismin ja syvemmän todellisuuden käsittämisen suuntaan.⁵¹

Paavolainen ei ollut ainoa, jonka asenteet muuttuivat vuosikymmenen puolivälin tienoilla. Arvi Kivimaan tuotannossa muutos oli vielä selvempi. Kun hän vuonna 1925 edellämainitussa »Vaeltajat» -runossa kuvasi ahdistavan epätietoisuuden kokemuksen, »Getsemanen», johon oli joutunut,⁵² oli sävy vuotta myöhemmin ilmestyneessä runossa »Päivännousu» jo aivan toinen:

⁴⁸ Ks. esim. YL 24/12.12.1922 Arvostelija [= Olavi Paavolainen], Arvostelija ja runokoelma. Nimimerkistä ks. Kurjensaari 1975, 80. Ks. myös [O. Paavolainen] 1924b, 59, 64–65, 66; Saarenheimo 1969, 64–65.

⁴⁹ O. Paavolainen 1946, 151.

⁵⁰ O. Paavolainen 1927, 27.

⁵¹ YL 5/1927 Olavi Paavolainen, Mr. Jeremias ja me; Aitta 9/1927 Olavi Paavolainen, Putous viidennestä kerroksesta; IL 102/5.5.1927 Olavi Paavolainen, Suomi ja kirjallinen modernismi II.

⁵² Kivimaa 1925e, 72.

Vihdoinkin
 on edessä meri!
 Korpi on takana
 ja korven Getsemane.
 Eivät upota enää tuskan rämeet,
 eivät kiemurra sinulle enää epätoivon käärmeet.
 Varjot ovat kaatuneet,
 meri on tullut!
 Voit lähteä etsimään
 uutta ja parempaa maata.⁵³

Kivimaan valostuviin näkyihin kytkeytyi vuosikymmenen puolivälin jälkeen avoimesti katsomuksellinen sisältö, havainto siitä, että kahlehtivat valmiit katsomusmallit ja eritoten irrationalismin torjunut naturalismi olivat kärsineet tappion.⁵⁴

Katri Vala ei yhtä vaivattomasti siirtynyt optimismiin tuntoihin. Silti hänenkin toinen runokokoelmansa *Sininen ovi* (1926) oli sävyltään valoisampi kuin ensimmäinen. Sen sisältö ei ollut yhtä polaarinen. Runoissa oli edelleen turvattomuuden ja eksistentiaalisen yksinäisyyden aineksia, mutta ei enää esikoiskokoelman kaltaista salpaavaa kauhua elämän ja kuoleman edessä.⁵⁵ Runossa »Faunit» Vala rakensi vastakkainasettelun, joka oli uudelle asenteelle ominainen. Runo hylkäsi elämän arvoitusten hedelmättömän pohdiskelun ja kehotti antautumaan kyselemättä eroottisen onnen huumaan.⁵⁶

Erkki Valan ja Lauri Viljasen asennoitumisessa sukupolvensa tilanteeseen ei yhtä selkeää muutosta näkynyt. Olavi Paavolaisen tavoin Erkki Vala ei alunpitäenkään ilmaissut samankaltaisia murrosajan hapuilun ja irrallisuuden tunteja kuin etenkin Katri Vala ja Arvi Kivimaa. Hän itse asiassa tarttui kysymykseen maailmansodan murroksen seurauksista vasta vuonna 1927, jolloin hän tulkitsti sodan ensi sijassa jonkin uuden esiin työntymisen taustaksi, ei niinkään vanhan romuttajaksi.⁵⁷ Samanaikaisesti hän hautoi romaanisuunnitelmaa, jossa uusi optimismi olisi saanut ilmauksensa. Hän kaavaili romaanin nimeksi »Sairaat parane-

⁵³ Kivimaa 1926b, 5–6. Vastaava muutos ilmeni myös Kivimaan *Panu* -lehdessä samoihin aikoihin julkaisemissa runoissa. *Panu* 10/1926 Arvi Kivimaa, Kaksi runoa.

⁵⁴ US 293/18.12.1927 Arvi Kivimaa, Maupassant ja naturalismin tragiikka.

⁵⁵ K. Vala 1926, 34, 47–49, 50; Saarenheimo 1969, 29–30.

⁵⁶ K. Vala 1926, 53–54.

⁵⁷ E. Vala 1927, 9–13.

vat». Se olisi suunnitelman mukaan ollut kuvaus sodan kriisivaiheen turmelemien ihmisten noususta uuteen elämänuskoon.⁵⁸

Lauri Viljasen asennoituminen puolestaan sisälsi alusta alkaen hämmennyksen ja kiinnikkeettömyyden ohella myös rohkaisevia aineksia. Hän kehotti sukupolvensa kirjallisuutta itse etsimään itselleen uuden katsomuksellisen pohjan.⁵⁹ *Auringon purjeet* -kokoelmassa vuonna 1924 ilmestyneessä runossa »Prometheus» Viljanen kirjoitti:

Kotkat liitävät
 avaruuden kylmässä sinessä,
 siivissä välke
 kuin ylpeä nauru
 ja mittaavat matkaa
 huipulta huipulle
 kuilujen yli.
 Varjossa, yksin
 varmalla oksalla
 istuvat huuhkajat
 vaanien samein
 unisin silmin
 läheistä saalista.

— — —

Kutsun ja valitsen teidät
 kulkemaan kohti
 uutta ja ennen tuntematonta.
 Turhaan en tultani
 taivaasta tuonut
 lapsille pimeän maan.
 Turhaan en huutanut
 ihmisen nimeä
 ylitse kukkivan maan.⁶⁰

Runo saavutti vastakaikua muissa tulenkantajissa. Se vastasi yhteistä kokemusta oman sukupolven erityisasemasta ja valmiiden katsomuksellisten mallien riittämättömyydestä.⁶¹ Runon takaa ei ollut vaikea erottaa varhaisempaa vaikuttajaa,

⁵⁸ WSOYA Erkki Wadenström WSOY:lle 15.7.1927.

⁵⁹ L. Viljanen 1924b, 79, 86.

⁶⁰ L. Viljanen 1924a, 44–48.

⁶¹ Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 531; Vapaasalo 1967, 322.

Friedrich Nietzscheä, johon Viljanen oli tutustunut jo kouluaikana ja uudelleen vuonna 1923.⁶² Vakiintumista ja valmiita asemia edustaneet »huuhkajat» Viljanen kuvasi varauksettoman kielteisesti. Niiden yläpuolella lensi Nietzschen *Zarathustran* lintu kotka, jota tavanomainen ja totuttu ei tyydyttänyt. Ennakkoluuloton ja eteenpäin kurottava etsintä, joka runon lopun mukaan perustui luottamukseen ihmisen mahdollisuuksiin, sai näin nietzscheläiseen yli-ihmisajatteluun viittaavaa sävyä. Viljasen Prometheus ei uhmannut vain antiikin esikuvamyytin tapaan vanhoja jumalia vaan kaikkea, mikä tähtäsi entisen palauttamiseen, säilyttämiseen tai varmistamiseen. Tässä suhteessa Viljanen tulkitse poikkeuksellisen voimakkaasti tulenkantajien näkemyksen ajankohdan tilanteesta sen optimistiselta puolelta: he eivät seisseet vain vanhan raunioilla vaan myös uuden alun edessä.

Optimistiselle ajatukselle uudesta alusta oli pohjaa tulenkantajille suuntaa näyttäneissä kirjallisuusvirtauksissa, niin saksalaisessa ekspressionismissä kuin suomenruotsalaisessa modernismissäkin, mutta sille oli pohjaa vasta itsenäistyneen maan nuoressa sivistyneistössä laajemminkin, tosin useimmiten kansalliseen pukuun pukeutuneena.⁶³ Siihen, että se tulenkantajien esiintymisessä alkoi työntää hapuilun ja kiinnikkeettömyyden tunteja syrjään entistä selväpiirteisemmin vasta vuosikymmen puolivälissä, vaikutti kenties yleisen ilmapiiriin vähittäinen muutos. Samoihin aikoihin alkoi suomalainen yhteiskunta päästä jaloilleen edellisen vuosikymmenen lopun kriisistä, samoin kuin koko Eurooppa alkoi tointua maailmansodan iskusta. Katseita suunnattiin laajalla alalla rakennus- ja uudistustyöhön, jota vuonna 1925 kiihtynyt taloudellinen nousukausi siivitti.⁶⁴ Tämä oli omiaan ohjaamaan myös nuorta kirjallisuutta tarkastelemaan niitä mahdollisuuksia, joita edessä oli, ja hälventämään epävarmuuden tunnetta.

Olennaista kuitenkin oli, että optimismin lisääntyminen ei muuttanut tulenkantajien käsityksiä tapahtuneen murroksen sisällöstä. He näkivät, että sen jälkeen olivat sekä ihmiskeskeinen rationalistinen maailmankuva että muut valmiit katsoimukselliset selitysmallit menettäneet relevanssinsa. Todellisuus ei näyttänyt vastaavan niitä tulkintoja, joita heille oli opetettu. He olivat joutuneet, tahtoen tai tahtomattaan, tilanteeseen, jossa elämälle oli löydettävä uusi perusta. Tämä oli eräs seikka, joka piti heidät erillään kansankirkollista arvomaailmaa leimanneista ratkaisuista, vaikka tilanne mitä ilmeisimmin oli omiaan ohjaamaan heitä lähelle

⁶² SKS KirA A 3577 Viljanen LH, 3–4, 6.

⁶³ Tästä yhteydestä on huomauttanut Lassila 1987, 85–87. Ks. myös Klinge 1968, 51, 53.

⁶⁴ Ks. Virrankoski 1975, 197; Biddiss 1977, 188–189; Ahvenainen 1982, 308–311; Klinge 1982, 223; Palmgren 1983, 9–11.

uskonnollisia katsomuksia. Kirkollisissa arvioissa tähdennettiin hämmennyksestä selviämisen avaimina paluuta koeteltuun kristilliseen perinteeseen ja alistumista kristinuskon ikuisiin totuuksiin, kun taas tulenkantajille sekä paluu aikaisempaan että alistuminen pysyvään ja kiinteään katsomusmalliin olivat käymättömiä: historiallinen murros oli heittänyt heidät niistä irti. Aikaisemmat henkiset turvallisuusjärjestelmät eivät enää toimineet.

2. Katse ohi kulttuurin ja yhteiskunnan rakennustyön

Koska kansankirkollinen arvomaailma oli 1920-luvun Suomessa monin tavoin kietoutunut kulttuurin ja yhteiskunnan kantaviin rakenteisiin ja kristillisyyttä nähtiin yleisesti kiinteänä osana kansakunnan ja ihmiskunnan arvokkaita henkistä omaisuutta, ei tulenkantajien asennetta kansankirkolliseen arvomaailmaan voi irrottaa heidän asenteistaan koko kulttuuriperintöön ja porvarillisiin vaatimuksiin koko yhteiskuntaa koskevan kattavan kansallisen arvojärjestelmän luomisesta.

Verhottu kulttuurikritiikki

Arvi Kivimaan näytelmän *Rakas elämä* (1927) rakennetta hallitsi ekspressionismille ominainen jännitys, joka muodostui ulkoisen todellisuuden ja henkilöiden sisäisen kokemusmaailman välille. Toisaalla oli aitojen tunne-elämysten ja herkkyyden subjektiivinen maailma, toisaalla näyttämön ulkopuolinen realiteettien ja säännösten maailma, joka uhkasi ja kahlehti aidon elämän toteutumista.¹

Asetelma oli ominainen tulenkantajien asenteelle ympäröivään yhteiskunnalliseen ja kulttuuriseen todellisuuteen. Vallitseva elämänmuoto ei tarjonnut heille sitä, minkä he näkivät elämässä arvokkaana. He käänsivät sille selän tai katsoivat sen ohi.

Torjunta oli voimakkainta Katri Valan lyriikassa. Runossa »Talviaurinko» Valan kuva olemassaolevasta todellisuudesta oli negatiivisuudessaan valaiseva:

Maailma on kuin korkea Jumalan huone,
jossa vallitsee kylmä, kirkas ajatus,
eikä mitään huumausta,

¹ Kivimaa 1927b, 45–142; Orsmaa 1976, 85–87.

sellaisten Jumalan huone, joiden sydänkin on
 kuin valkoista timanttia,
 jotka ovat virheettömiä ja ankaria
 niinkuin se Jumalakin,
 joka ei maan kamaralle astu,
 vaan tuomitsee taivaitten takana.²

Ekspressionismille ominaisella tavalla maailmaa hallitsivat runossa kylmyys, lumi ja jää. Talvimaailmassa elämä jäätynä, ihminen paleli. Kuva ei viitannut vain vuodenaikaan, se viittasi vallitsevan elämänmuodon ja kulttuurin tilaan.³ Kirkkaan ajatuksen ja huumauksen vastakohtaisuus osoitti samaan suuntaan kuin Valan kauhurunojen irrationalismi: torjuntaan länsimaista kulttuuria hallinnutta järjen yliherruutta vastaan. Mutta runon koko näkymä oli laajempi. Kulttuuria hallitsi myös ankara moraali; se oli kokonaisuudessaan suljettu, liikkumaton ja kova. Siihen kytkeytyi erottamattomasti myös uskonto. Kulttuurikritiikki oli samalla kritiikkiä kulttuuriin sitoutunutta ja moraalisesti sävyttynyttä uskonnollisuutta kohtaan. Ei ole vaikea ajatella runon syntytaustana suomalaista tilannetta, jossa kirkollinen kristillisyyden oli tiukasti integroitu kulttuurin hallitseviin arvoihin ja korosti moraalisen puhtauden ja uudistumisen tärkeyttä.⁴

Vala asennoitui varauksellisesti ylipäänsä ihmisen luomaan järjestyneeseen yhteiskuntaan ja sivilisaatioon. »Ihminen loi paljon rumaa ja tyhmää,/ yhteiskuntia ja sotalaitoksia», hän puuskahti runossaan »Jumala ja minä».⁵ Sotalaitosten mainitseminen muistutti kulttuurikritiikin historiallisesta taustasta, maailmansodasta, joka oli osoittanut kehittyneeseen kulttuuriin kätkeytyneet tuhovoimat. Yhteiskuntakehitys itsessään puolestaan synnytti Valan mukaan »kiirehtiviä ihmisiä,/ jotka olivat kuin kuluneita koneita».⁶ Näiden rakkaus oli valhetta, eikä heidän keskuudestaan löytynyt kauhua eikä hurmiota, ei ylipäänsä väkeviä tunteita.⁷ Torjunnassa oli moraalinen sävy. Mutta se oli konkretisoitumatonta eikä johtanut suoriin muutosvaatimuksiin, vaan unelmaan toisenlaisesta elämästä, unelmaan vapautumisesta jään alta, talven kulttuurin alta.

Jo vuonna 1921 Katri Vala kirjoitti veljelleen oikeasta sivistyksestä, joka oli lähellä alkuperäisyyttä, aitoutta ja välittömyyttä. Sen vastapainona olivat »pienien

² K. Vala 1924b, 29–30.

³ Talvesta elämänmuodon kuvana ekspressionismissä ks. Rothe 1977, 64, 74–78.

⁴ Mäkinen 1988a, 2–5.

⁵ K. Vala 1926, 51–52.

⁶ Kotoa ja kaukaa 37/1926 Katri Vala, Vanha talo.

⁷ K. Vala 1924a, 24–25.

ihmisten useinkin pintapuoliset asetukset», joista syntyi hillitty ja järkevä sivistys. Oikeaa sivistystä Vala aavisteli tuolloin löytävänsä varsin läheltä, viereisen karjakkokoulun tytöistä.⁸ Seuraavana vuonna aavistus oli muuttunut julistukseksi. Runo »Kyntäjät», joka *Nuoressa Voimassa* julkaistuna sai muiden tulenkantajien ihastuneen vastaanoton,⁹ sijoitti esikuvallisen elämänmuodon, joskaan ei karjakkokouluun, kuitenkin maaseudun rahvaan ja sen työn pariin. Nuoresta kyntäjästä löytyi aito, vaistonvarainen ja epäintellektuaalinen elämä.¹⁰ Hieman myöhemmin Vala hakeutui kokonaan suomalaisen todellisuuden ja koko läntisen kulttuuripiirin ulkopuolelle, etelään, tropiikkiin ja itämaille, jonne hän runoissaan projisoi ihanteen primitiivisestä ja turmeltumattomasta elämänmuodosta.¹¹

Hakeutuminen eksoottisten näkyjen äärelle oli tulenkantajille 1920-luvun puolimaissa ominaista sekä kirjallisissa tuotannossa että keskinäisessä seurustelussa.¹² Siihen epäilemättä sisältyi kokonaisuudessaankin reaktiota nuoren valtion sisäisiä ristiriitoja, arkista rakennustyötä ja totuttua elämänmuotoa kohtaan, kuten Pertti Lassila on huomauttanut.¹³ Mutta varsinaista kulttuurikriittistä primitivismiä se sisälsi vain Katri Valan ja Olavi Paavolaisen tulkitsemana.

Osittain juuri Paavolainen, jonka kanssa Vala oli kirjeenvaihdossa vuodesta 1922, kannusti häntä primitiivistisissä unelmissa.¹⁴ Myös Paavolainen hakeutui »pois täältä, missä kevät on niin kalpea – – – luo toisen, kuumemman ja kauniimman maailman».¹⁵ Valan tavoin Paavolainen ihaili sekä villikansoja että suomalaista rahvasta, jonka parista lähtenyt kirjallisuutta kuten Pentti Haanpään tuotantoa hän ylisti juuri »veren» ja »vaiston» edustajana kehittyneen kulttuurin keskellä.¹⁶

⁸ SKS KirA 296:6:18 Katri Vala Erkki Valalle 16.3.1920 ja 1.4.1921. Edellisen kirjeen sisältö ja sijoitus viittaavat siihen, että vuosiluku on virheellinen.

⁹ Saarenheimo 1977b, 580–581; Saarenheimo 1984a, 41–42.

¹⁰ NV 15–16/1922 Katri Vala, Kyntäjät.

¹¹ K. Vala 1924b, 59; K. Vala 1926, 6–18; Lassila 1987, 186, 195.

¹² Eksoottisen kuvaston laadusta ja määrästä tulenkantajien tuotannossa ks. Saarenheimo 1966, 182–195. Tunnetuin tapahtuma, jossa eksoottiset ainekset värittivät tulenkantajien keskinäistä seurustelua, oli Olavi Paavolaisen luona Kivennavan Vienolassa vuonna 1925 vietetty juhla, jossa olivat Paavolaisen lisäksi läsnä Katri Vala, Elina Vaara, Lauri Viljanen, Yrjö Jylhä ja Ilmari Pimiä. Yhdessäolo antoi sytykkeen yhteiselle runoantologialle *Hurmioituneet kasvot* (1925). Saarenheimo 1984a, 103–105.

¹³ Lassila 1987, 114–115.

¹⁴ O. Paavolainen 1946; Kurjensaari 1975, 29–31, 46–49; Saarenheimo 1984a, 48–49.

¹⁵ NV 18/1923 Yökehrääjä [= Olavi Paavolainen], Musiikkia keväälle.

¹⁶ HS 343/18.12.1925 O. P[aaavolaine]n, Novelleja; Kurjensaari 1975, 46–47.

Kärjistyneimmillään Valan ja Paavolaisen kulttuurikriittinen primitivismi johti heidät rinnastamaan ihmisen eläimeen, ei luonnontieteellisessä mielessä vaan ilmentääkseen vaistonvaraisuutta ja alkuperäisyyttä.¹⁷ Kyseessä oli pitkälle viety vastarinta kehittyntä sivilisaatiota kohtaan. Samasta seikasta oli kyse alastomuuden ihailussa, joka sai Valan ja Paavolaisen tuotannossa jalansijaa 1920-luvun puolimaissa.¹⁸ Vaatteet olivat sivistyksen symboli. Niiden alta Paavolainen ja Vala etsivät kosketusta aitoon, fyysiseen ja turmeltumattomaan elämään. Kyse oli samalla myös vallitsevaan kulttuuriin vahvasti kietoutuneen kristillisyyden vastaisesta unelmasta. Primitiivinen elämänmuoto oli sekä Valan että Paavolaisen kuvaamana leimallisesti pakanallinen paratiisi.¹⁹

Primitivismi ei ollut ajan kirjallisuudelle mitenkään tavatonta. Hakeutuminen etelään, eksoottisiin maisemiin oli jo vuosisadan vaihteen uusromantiikassa ja sittemmin ekspressionismissä ollut eräs tyypillinen keino ilmaista tyytymättömyys länsimaiseen kulttuurikehitykseen. Se esiintyi jo Nietzschen kulttuurikritiikissä, mutta etenkin maailmansodan jälkeisessä kulttuuripessimistisessä ilmanalassa se sai runsaasti jalansijaa: siinä yhdistyivät epäluulo tieteellis-tekniseen kehitykseen perustuvaa edistysajattelua kohtaan ja epäluulo ylipäänsä intellektiin kulttuuria luovana tekijänä. Olavi Paavolaisen ja Katri Valan etsiytyminen veren ja vaistojen, fyysisen ja irrationaalisen alkukantaisuuden pariin oli osa tätä virtausta, josta ammensivat myös maailmansotien välisen ajan fascistiset aatteet.²⁰ Paavolainen itsekin asetti eksotiikan laajemman taustan yhteyteen, kun hän vuonna 1927 esitteli ranskalaisten uusromantikkojen Pierre Lotin ja Anna de Noailles'n vuosisadan vaihteen tuotantoa. Hän piti näiden eksoottisia aiheita luonnontieteellisen ja teknisen kehityksen synnyttämänä reaktiona. Elämän sieluttomuudessa kirjailijat hakeutuivat hänen mukaansa seuduille, joissa tiede ja tekniikka eivät vielä olleet rikkoneet luonnontilaa. Tässä vaiheessa Paavolainen tosin itse jo sanoutui jyrkästi irti Lotin ja Noailles'n eksoottisista unelmista ja siten myös muutaman vuoden takaisista omista vastaavista korostuksistaan.²¹

¹⁷ Ks. esim. NV 15–16/1922 Katri Vala, Kyntäjät; [O. Paavolainen] 1925, 47.

¹⁸ Ks. esim. K. Vala 1924b, 9; [O. Paavolainen] 1925, 49–52.

¹⁹ Ks. esim. K. Vala 1926, 21–28; Kurjensaari 1975, 46–47.

²⁰ Lassila 1987, 114–115. Primitivistisestä kulttuurikritiikistä osana pettymystä länsimaiseen tieteellis-tekniseen kulttuuriin ks. Baumer 1977, 380–400, 502, 508; Eriksson 1983, 235–244. Sen ilmenemisestä kirjallisuudessa ks. Espmark 1964, 135–136, 141–146; T. Kunnas 1972, 23–40, 53–62; Lilja 1972, 46–47; Laqueur 1974, 114; Varpio 1975, 25; Biddiss 1977, 169–170.

²¹ Aitta 9/1927 Olavi Paavolainen, Putous viidennestä kerroksesta.

Valan ja Paavolaisen eksoottis-primitiiviset kuvitelmat merkitsivät siis selän kääntämistä yhtäkaaa kristilliselle kulttuuriperinnölle, länsimaisen kulttuurin järkeen luottavalle edistysuskolle ja suomalaiselle arkiselle todellisuudelle. Kahden viimeksi mainitun seikan osalta reaktio oli rinnakkainen AKS:aan ryhmittyneen sukupolven osan asenteille. Myös AKS:ssa esiintyi irrationaalisten voimien ja vaistojen korostusta.²² Eräässä mielessä, kuten Pertti Lassila on viittannut, kirjailijoiden eksoottis-primitivistinen unelma onnellisten saaresta, jossa sivistys ei vielä ollut päässyt turmelemaan elämää, oli sukua AKS:n unelmalle orgaanisesta heimoyhteisöstä, jossa yhteiskunnalliset ristiriidat olisivat tasoittuneet. AKS projisoi unelmansa menneisyyden onnentilaan, joka tulevaisuuden yhtenäisen, vahvan Suur-Suomen muodossa tulisi jälleen toteutumaan, kun taas Vala ja Paavolainen projisoivat unelmansa kansallisten rajojen ulkopuolelle. Yhteistä oli arkisen toiminnan ylenkatsominen; haave asetettiin realiteettien edelle.²³

Kansalaissodan jälkeen sivistyneistölle oli laajemminkin ominaista hakeutuminen elämänmallin toivossa pois korkeakulttuurin parista. Sivistyneistön kulttuuri nähtiin arvoltaan kyseenalaiseksi. Sen vastapainoksi palattiin niiden pariin, joita liiallinen sivistys ei vielä ollut turmellut. Tavallisesti ihailu tällöin kohdistui talonpoikaiseen, yksinkertaiseen rahvaaseen.²⁴ Vaikka Valan ja Paavolaisen primitivismissä oli osittain kysymys samasta virtauksesta, siinä oli kuitenkin eräs ratkaiseva ero. Heidän kulttuurikritiikkinsä ei yhdistynyt kansallisen rakennustyön palvelukseen, vaan oli myös sen torjumista. He saattoivat löytää harhautuneen sivistyksen vastavoimia myös suomalaiselta maaseudulta, mutta he eivät ihannoineet löytämäänsä kansallisten tai talonpoikaisten arvojen takia. Ihannointi kohdistui yksinomaan sivistyksestä riisuttuun perusihmiseen.

Muiden tutkittavien kirjailijoiden kulttuurikritiikki sisälsi 1920-luvun puoli- maissa toisenlaisia sävyjä. He eivät samalla tavoin kuin Katri Vala ja Olavi Paavolainen hylänneet koko kehittyntä kulttuuria. He näkivät rintamalinjat länsimaisen ja suomalaisen kulttuurin sisällä. Sekä Lauri Viljanen että Arvi Kivimaa asennoituivat kyllä kriittisesti tieteellis-teknisen kulttuurin aikaansaannoksiin, mutta he eivät asettaneet niiden vastapainoksi primitivismiä, vaan kulttuurin toisen, henkisen puolen. Kivimaa haastoi kirjailijoita käymään »korkein

²² Klinge 1968, 59; Alapuro 1973, 124.

²³ Lassila 1987, 100, 114–115, 131. AKS:n kansallisesta unelmasta ks. Klinge 1968, 53–54; Alapuro 1973, 92–93.

²⁴ Alapuro 1973, 45–46; Jutikkala 1980, 195.

viirein – – – 'sielujen sotaa'» keskellä elämän mekanisoitumista ja hengen kuolemaa.²⁵ Viljanen puolestaan esitteli vuonna 1927 myönteisessä hengessä saksalaisen Frank Thiessin kulttuurikritiikkiä, jonka olennainen piirre hänen mukaansa oli »sivilisatsioni-ihmisen» ja »sisäisen ihmisen» välisen eron korostus. »Sivilisatsioni-ihminen», jolle tärkeää olivat raha, menestys ja joukkojen kiitos, oli syrjäyttänyt »sisäisen ihmisen», jolle hallitsevaa oli jumaluuden kaipuu. Tästä johtui kulttuurin vallitseva tila, joka oli pannut modernit kirjailijat pakenemaan menneisyyteen tai erämaihin. »Sivilisatsioni-ihmisen» dominoimassa kulttuurissa taide ei viihtynyt, sillä ainoastaan »sisäinen ihminen» oli todellista kulttuuria luova tekijä.²⁶ Viljasen ja Kivimaan kulttuurikritiikki seurasi idealistista linjaa, se oli hengen puolustusta materialisoitumista vastaan. Tähän yhtyi myös Erkki Vala, joka totesi nuoren kirjallisuuden romantiikan olevan vastapaino eritoten kulttuurin ulkonaiselle kehitykselle, joka kulki kohti amerikkalaista »dollarikulttuuria».²⁷

Tähän kulttuurikritiikin linjaan oli yhdistettävissä myös Arvi Kivimaan kauno-kirjallisessa tuotannossa esiintynyt kaupunkikulttuurin kielteinen värytys. Novelleissa »Rajalla» ja »Tyttö puhuu Valahtajalle» henkilöt antautuivat huvitusten ja nautintojen etsimiseen ja joutuivat näin tyhjyydentunnon ja tarkoituksettomuuden valtaan. Kaupunkien viihdekulttuuri irrotti novelleissa ihmiset elämän tärkeistä arvoista, he kadottivat »sielunsa».²⁸

Moraalisesti sävyttynyt kaupunkikulttuurin kritiikki seurasi 1920-luvun suomalaisen proosan valtalinjaa,²⁹ eikä kulttuurin materialisoitumisen, kaupallistumisen ja pinnallistumisen kritiikki ylipäänsä merkinnyt irtautumista hallitsevista valkoisista kulttuuriarvoista. Se tuli myös varsin lähelle kansankirkollisen arvo-maailman korostuksia. Kirkollisissa piireissä vaadittiin henkistä ja moraalista uudistusta vähintään yhtä ponnekkaasti kuin Kivimaa ja Viljanen tahollaan tekivät. Erona heidän ja kirkollisen kulttuurikritiikin välillä oli lähinnä se, että kun kirkossa uudistuksen avaimena nähtiin nojaaminen kristillisyyden antamaan perustaan, oli Kivimaan, Viljasen ja Erkki Valan mukaan taide se henkisen kulttuu-

²⁵ US VI 34/23.8.1925 Arvi Kivimaa, Nuoren runon miehiä.

²⁶ L. Viljanen 1927b. Vastaava asenne, vaikka ilman kyseisiä termejä, esiintyi Viljasen omassa kirjoituksessa jo aikaisemmin. L. Viljanen 1925, 109.

²⁷ E. Vala 1927, 16. Kerttu Saarenheimon mukaan Erkki Vala ei hyväksynyt sisarensa eksoottisia unelmia. Saarenheimo 1984a, 85.

²⁸ Kivimaa 1926c, 89–104, 133–144.

²⁹ Saarenheimo 1984b, 131–132, 148–149.

rin osa, jonka merkeissä turmiollisia kulttuuri-ilmioita vastaan saattoi taistella.³⁰ Takana oli pitkä eurooppalaisen kulttuurielämän perinne, joka oli nähnyt teollistuvassa ja kaupallistuvassa yhteiskunnassa juuri taiteen sinä elämänalueena, joka kykeni säilyttämään uhatuiksi koettuja henkisiä ja inhimillisiä arvoja. Edellisellä vuosikymmenellä nämä äänenpainot olivat Suomessakin saaneet entistä suurempaa jalansijaa.³¹

Nuorten kirjailijoiden tältä pohjalta noussut kulttuurikritiikki ei muodostanut samalla tavalla soraääntä kansallisen rakennustyön elähdyttämässä sivistyneistössä kuin Katri Valan ja Olavi Paavolaisen primitivistinen kulttuurikritiikki, jossa vallitseva korkeakulttuuri kokonaisuutena, myös siihen kietoutunut uskonto, joutui radikaalisti kyseenalaiseksi. Mutta Paavolaisen ja Katri Valankin osalta on huomattava, että heidän kritiikkinsä ei ollut hyökkäävää vaan varsin pitkälle verhottua: se oli lyriikan unelma toisenlaisesta elämästä, ei vaatimus vallitsevan muuttamiseksi.

Asenne nationalistiseen valtakulttuuriin

Katri Valan ja Olavi Paavolaisen hakeutuminen eksoottisiin ja trooppisiin maisemiin ohitti selkeästi omapohjaisen kansallisen kulttuurin lähteet, joiden varaan 1920-luvun porvarillinen nationalismi halusi itsenäisen Suomen rakentuvan. Katri Valan lyriikan kriittinen elementti ei kuitenkaan ensisijaisesti kohdistunut valtakulttuurin kansallisiin piirteisiin. Se kohdistui pikemminkin hallitsevan aatteellisuuden yhdenmukaistavaan, henkisesti sulkeutuneeseen ja muutosta kaihtavaan luonteeseen, josta kansakokonaisuuden korostus oli vain yksi osa. Esimerkiksi hänen »Talviaurinko» -runonsa negatiivisesti sävyttynyt vallitsevan talvimaailman kuva oli väriltään valkoinen, joka kansalaissodan jälkeisessä maassa oli kaikkea muuta kuin neutraali väri. Valkoinen maailma oli moraalisesti ahdas, uskonnollisesti kiinteä, kova ja liikkumaton. Sen jäykistävästä ja kahlitsevasta otteesta runo unelmoi vapaaksi.³² Vastaavasta asenteesta kertoi myös Valan kapinallisuus Heinolan seminaarin kristillis-isänmaallista henkeä kohtaan.³³ Ky-

³⁰ US VI 34/23.8.1925 Arvi Kivimaa, Nuoren runon miehiä; L. Viljanen 1925, 109; E. Vala 1927, 16.

³¹ Karhu 1973, 62–63; Huuhtanen 1978, 156, 166; I. Niemi 1981, 10.

³² K. Vala 1924b, 29–30; Mäkinen 1988a, 4.

³³ Saarenheimo 1984a, 31–32.

se oli luovan, vapaan ja dynaamisen puolustamisesta valkoisen Suomen pysyvää, varmistavaa ja kiinteään arvointegraatioon tähtäävää ajattelua vastaan.

Selkeämmin kansalliseen itseriittoisuuteen kohdistunut kriittinen asenne oli Olavi Paavolaisella. Häinkin toi sen suorasukaisesti ilmi vasta vuonna 1927. Tuolloin hänen kirjoituksiinsa saattoi kyllä sisältyä annos kansallista huolta suomalaisen kulttuurin säilymisestä muiden Euroopan maiden tasolla,³⁴ mutta nationalistiseen kulttuuriajatteluun hän otti kriittistä etäisyyttä. Vaikka, kuten edellä todettiin, hänen kulttuurikritiikkiinsä sisältyi yhdensuuntaisia aineksia AKS:n esiintymisen kanssa, oli asennepohjassa perustava ero. Kun kansallisesti orientoitunut ylioppilasnuoriso integroitui ensi sijassa kulttuuriseen kansakokonaisuuteen ja tunsii solidaarisuutta talonpoikaiseen kansanosaan, oli Paavolaisen edessään näkemä kokonaisuus kansainvälinen: eurooppalainen, uutta maailman-kuvaa etsivä ja rakentava kulttuurisukupolvi.³⁵

Tältä pohjalta Paavolainen suuntasi 1920-luvun puolivälin jälkeen suoraa kritiikkiä kansallisesti sulkeutunutta valtakulttuuria kohtaan. Hän valitti, että kansalaissota oli Suomessa kuljettanut kehitystä kokonaan toiseen suuntaan kuin maailmansota muualla Euroopassa. Maailmansota oli synnyttänyt uusia arvoja, mutta kansalaissota oli ollut »vastavallankumouksellinen», se oli nostanut säilyttävät ja menneisyyteen tukeutuvat aatteet pintaan.³⁶ Samaan aikaan Paavolainen löysi Pariisista uuden kulttuurin merkkejä, mutta epäili niiden mahdollisuuksia Suomessa: »Suomen ahdas, pieni ilmapiiri tukahduttaa ne kaikki.»³⁷ Paavolaiselle vapautuminen vallitsevan kulttuurin rajoittavista ja tukahduttavista konventioista merkitsi selkeämmin kuin Katri Valalle myös kansallisesti painottuneen kulttuurirajattelun korvaamista avaralla kosmopolitismilla.

Paavolainen ei tässä vaiheessa saanut muita tutkittavista kirjailijoista mukaansa. Lauri Viljanen arvosteli Paavolaisen kosmopolitismia, joka hänen mielestään merkitsi kulttuurien sekoittumista. Hän itse piti kiinni kulttuurin kansallisesta

³⁴ YL 11/1927 Olavi Paavolainen, Sinisen oven kynnyksellä.

³⁵ Tulenkantajien esiintymisessä oli mukana myös AKS:n aktiivi Martti Haavio, jonka asenne Paavolaiseen vuonna 1923 oli arvostava, koska tämä oli »uuden kiihkeä etsijä». Haavio 1973, 538. Vuosikymmenen keskivaiheilla asenne muuttui, ja vuonna 1927 Haavio jo arvosteli kärkevästi Paavolaisen edustamaan kosmopoliittisesti suuntautunutta kirjallisuutta, jolloin myös välit Paavolaiseen viilenivät. [Haavio] 1927; Tynni-Haavio 1978, 219–221; Lassila 1987, 103.

³⁶ O. Paavolainen 1927, 28.

³⁷ SKS KirA 600:35:8 Olavi Paavolainen Onni Hallalle 25.7.1927; Kurjensaari 1975, 49–58.

perustasta. Kansainvälinen vuorovaikutus oli kyllä hänen mukaansa tervetullutta kulttuurielämässä, mutta vain mikäli siinä oli kyse kansallisten kulttuurien kohtaamisesta eikä niiden ohittamisesta.³⁸ Oman sukupolvensa kirjallisuutta esitelllessään Viljanen lähes anteeksipyytävään sävyyn totesi sen olevan niin kiinni taiteellisessa ja katsomuksellisessa etsinnässä, että se oli jäänyt irralleen »maamamarantuntoisista kansallisista intresseistä».³⁹

Toisaalta Viljanen kyllä pysytteli kriittisen välimatkan päässä aggressiivisesta poliittisesta nationalismista. Vuonna 1924 hän esitteli Kyösti Wilkunan valkoisen Suomen soturien perintöä henkivää kertomataidetta ja torjui sen aatteellisessa mielessä liian ahtaana ja dogmaattisena.⁴⁰ Kansallis-uskonnollista retoriikkaa käyttäneessä runossa »Isänmaalle» Viljanen niinkään sanoutui irti hyökkäävästä isänmaallisuudesta. Sen sijaan hän painotti kulttuurin kansallisen arvopohjan tärkeyttä ja aktiivista kansallista kulttuurityötä, jonka perustalta vasta saattoi syntyä aito kansainvälinen yhteys, yhteys koko ihmiskuntaan.⁴¹

Viljanen oli opiskellut Turun yliopistossa V. A. Koskenniemen johdolla.⁴² Hänen kulttuurisessa kansallisuusajattelussaan oli mahdollisesti kaikuja tämän edustamalta linjalta, jossa kansallinen ja kansainvälinen pyrittiin yhdistämään.⁴³ Koskenniemen poliittista oikeistolaisuutta Viljanen ei kuitenkaan jakanut. Vastaava asenne, jossa haluttiin säilyttää kansallinen arvopohja, mutta kuitenkin suuntautua kansainvälisesti, olikin 1920-luvulla tavallisempi porvarillisen liberalismiin kuin konservatiivisen poliittisen oikeiston piirissä.⁴⁴

Myös Arvi Kivimaa oli vuonna 1922 Turussa kuunnellut V. A. Koskenniemen luentoja.⁴⁵ Hän oli lähempänä Koskenniemen poliittisesti sävyttynyttä nationalismia kuin Viljanen. Kivimaa tuskin näki tässä suhteessa ristiriitaa omien katso-
mustensa ja työnantajansa, kokoomuksen Uuden Suomen linjan välillä. Hän oli

³⁸ HS 150/5.6.1927 L. V[ilja]nen, Ruotsin uusi runous ja aika; HS 257/23.9.1927 Lauri Viljanen, Paul Morand – moderni maailmankansalainen.

³⁹ L. Viljanen 1926a, 65.

⁴⁰ NV 2/1924 Lauri Viljanen, Santeri Ivalon ja Kyösti Wilkunan historiallisen kertomataiteen vertailua.

⁴¹ L. Viljanen 1924a, 49–51.

⁴² SKS KirA A 3577 Viljanen LH, 5; Aleksis Kivestä Saima Harmajaan 1943, 531; Lappalainen 1985, 24–25.

⁴³ Ks. Sarajas 1962, 29–33; M–L. Kunnas 1976, 235. Koskenniemestä vuonna 1935 kirjoittamassaan monografiassa Viljanen painotti tulenkantajien ja Koskenniemen kansainvälisyysihanteen samansuuntaisuutta. L. Viljanen 1935, 282–289, 293–294.

⁴⁴ Paasivirta 1984, 229.

⁴⁵ Kivimaa 1983, 25–26. Ks. myös R. Nieminen 1978, 24.

tutkittavista kirjailijoista ainoa, joka ilmaisi poliittis-yhteiskunnallisen sidonnaisuutensa avoimesti. Hän kuului 1920-luvulla Itsenäisyyden Liittoon, järjestöön, joka kokosi kulttuurielämän vaikuttajia, jotka eivät hyväksyneet AKS:aa elähdyt-tänyttä ahdasta kulttuurista suomalaisuusohjelmaa, mutta olivat poliittis-yhteis-kunnallisesti oikeistonationalistisilla linjoilla.⁴⁶ Kivimaa toisin sanoen pyrki so-peuttamaan toisiinsa kansainvälisen kulttuuriorientaation ja lojaalisuuden na-tionalistiselle valtakulttuurille.

Vielä selkeämmin tämä asenne tuli näkyviin Erkki Valan kirjoituksissa, jotka vuosikymmen puolivälin jälkeen myötäilivät AKS:n kulttuurista suomalaisuusa-jattelua. Samassa *Tulenkantajat* -albumissa, jossa Olavi Paavolainen vuonna 1927 julisti kärkevää kosmopolitismia, ilmestyi Erkki Valan artikkeli »Post bellum floret». Vala asetti rinnakkain tulenkantajien kirjallisuuden ja nuorison kansallisiradikaalin liikehinnän. Molempiin hän suhtautui varauksettoman myönteisesti. Hän näki ne toisiaan tukevinä ilmiöinä, jotka kohosivat samalta historialliselta taustalta, edellisen vuosikymmenen lopun murrosten aiheuttamasta tilanteesta. Vala totesi tyydytyksellä tulenkantajien kansainvälisyyden, mutta asettui samaan hengenvetoon aitosuomalaisen kulttuuripolitiikan mukaisesti rusi-koimaan maan ruotsinkielistä kulttuuria, joka hänen mukaansa oli jarruna yhteyk-sille muuhun Eurooppaan. Vala tähdensi, että kansallisen ja kirjallisen liikehdin-nän yhteinen piirre oli tietoisuus uudesta historiallisesta tilanteesta, joka edellytti, että »paljon tarpeetonta painolastia on heitettävä yli laidan».⁴⁷

Vala ei tarkemmin tehnyt selväksi, mitä »tarpeeton painolasti» oli. Ainakaan se hänen omalla kohdallaan tuskin oli hallitseva kansakokonaisuutta painottava ajatussuunta. Hän suhtautui peittelemättömän kielteisesti maan ulkopoliittiseen viholliseen, »Bolsevikiaan»,⁴⁸ arvioi myönteisesti, vaikkakaan ei erityisen innos-tuneesti, uskonnollisesti motivoitua nationalismia⁴⁹ ja välitti poikakertomuksis-saan ylisummaan turvallisen ja vakaan elämänkuvan, jossa paha ja paheet saivat palkkansa ja perinteiset arvot pysyivät kunniaissa.⁵⁰

⁴⁶ SKS Kir A 3475 KH Kivimaa, 18; R. Nieminen 1978, 21. Itsenäisyyden Liitosta ks. esim. Nygård 1982, 72–76.

⁴⁷ E. Vala 1927, 9–13. Ks. myös Panu 9/1926 Erkki Wadenström, Kaunokirjallisuus poliittisena aseena. Erkki Vala on myöhemmin muistellessaan sivuuttanut sympatiansa nationalistista kulttuuriajattelua kohtaan ja kääntänyt ne pikemmin päinvastaisiksi. SKS Kir AB 2356 Muistoja 1920-luvulta ja 1930-luvulta, 29.

⁴⁸ [E. Vala] 1927, 92–103; Kansan Kuvalehti 43/1927 Erkki Wadenström, Siellä, missä tiet loppuvat.

⁴⁹ HS 304/9.11.1927 E. A. W[adenström], Fredrik Perssonin kirja.

⁵⁰ NV 9/1923 Korpifilosofi [= Erkki Vala], Punapää; [E. Vala] 1927, 81–91.

Porvarillisen nationalismin yleislinjalta ei sanottavasti poikennut myöskään Mika Waltari, vaikka hänen kapinansa perittyjä katsomuksia vastaan sai aika ajoin rajujakin ilmauksia. Hän tosin julkaisi Untamo Raakin nimellä runojaan sosialidemokraattisessa *Työläisnuorisossa*, ja noissa runoissa oli suorasukaista sovinnaiten arvojen uhmaa,⁵¹ mutta sekään ei ulottunut poliittis-yhteiskunnalliselle tasolle. Päinvastoin harvoissa poliittista sisältöä saaneissa runoissa hän tässä vaiheessa varsin uskollisesti myötäili valkoisen Suomen yleisasenteita: kansalaissota oli merkinnyt pedon kukistamista, ja sama peto muodosti edelleen olemassaolon latentin uhkatekijän.⁵²

Yhteiskunnallisesti tai kulttuuripoliittisesti tulenkantajien ilme 1920-luvun alkupuolella ja puolimaissa oli hajanainen ja säyseä. Ainoastaan Olavi Paavolaisen kosmopolitismissa, joka sekin sai kärkeviä ilmauksia vasta vuonna 1927, irtisanoutuminen porvarillisesta nationalismista oli näkyvää.⁵³ Tässä suhteessa tulenkantajat poikkesivat samanaikaisesta nuoresta ruotsinkielisestä kirjailijapolvesta. Siihen kuuluneista kirjailijoista erityisesti Hagar Olsson ja Elmer Diktonius ulottivat radikaaleja muutosvaatimuksia myös ympäröivään yhteiskuntaan. Kun ruotsinkielisellä taholla yritettiin Hagar Olssonin johdolla kaksikymmenluvun puolimaissa käynnistää Suomessa kansainvälistä vasemmistolaista Clarté-liikettä, puuhassa mukana olleet laskivat voivansa saada suomenkielisiäkin kirjailijoita mukaan, mutta mahdollisten joukossa oli tulenkantajista vain Olavi Paavolainen.⁵⁴

Vaikka tulenkantajien maailmankuvaan löi leimansa sama historiallisen kään-

⁵¹ Työläisnuoriso 19/7.9.1927 Untamo Raaki [= Mika Waltari], Hautausmaalla I–II.

⁵² Waltari 1979, 180, 215. Waltari itse on muistelmissaan kertonut tunteneensa ymmärtämystä nimenomaan punaista kansanosaa kohtaan. Waltari 1980, 108–110. Kaksikymmenluvun lähteistä tähän suuntaan viittaavaa yhteiskunnallista kannanottoa on vaikea lukea.

⁵³ Vrt. Lassila 1987, 93–110. Lassila tulkitsee suomalaisen ekspressionismin haarautuneen vuosikymmenen puolimaissa kahtia, kansalliseen ja kansainväliseen suuntaan. Edellistä edusti Lauri Haaran ja Uuno Kailaan sekä ns. Toukokuun ryhmän esiintyminen, jälkimmäistä taas Olavi Paavolaisen johtama tulenkantajien ryhmä. Tulenkantajista muut kuin Paavolainen eivät kuitenkaan tässä vaiheessa näytä nähneen erityistä vastakkainasettelua suhteessa nationalistisiin kulttuuripyrintöihin.

⁵⁴ Svensson 1979, 168–169. Kansainvälinen Clarté-liike oli ranskalaisen kirjailijan Henri Barbussen (1873–1935) käynnistämä intellektuellinen liike, joka oli vasemmistolaisesti suuntautunut ja pyrki rauhantyyöhön, sosiaalisiin muutoksiin ja intellektuaalisen eliitin kansainväliseen yhteistyöhön. Suomeen liike ei juurtunut. Klinge 1972, 153–157; Svensson 1979, 157–158.

nekohdan tuntu ja sama valmiiden, kiinteiden ja perittyjen katsomusten vieroksunta kuin suomenruotsalaisessa modernismissa, muovasi heidän esiintymistään sen alkuvaiheessa kaksi tekijää, jotka osaltaan selittävät eroa. Toinen oli nuorvoimainen, lujasti sovinnaisuuteen ja kansallisiin päämääriin ankkuroitunut kasvatushanne, jonka vaikutuspiirissä tulenkantajat olivat. Se oli mitä ilmeisimmin omiaan sopeuttamaan nuoria kirjailijoita nationalistiseen valtakulttuuriin. Toinen tekijä oli kustantaja, WSOY, jonka suojissa sekä *Nuori Voima* että tulenkantajien yhteisjulkaisut toimitettiin. WSOY oli kustannustoiminnasta vastaavien henkilöitten kautta lujasti juurtunut valkoisen Suomen aatteisiin ja arvoihin.⁵⁵ Missä määrin tämä vaikutti tulenkantajien asenteisiin, on vaikeasti arvioitavissa. On mahdollista, että aktiivisella kustannustoiminnallaan WSOY kanavoi osaltaan aloittelevien kirjailijoiden orastavaa kapinallisuutta muulle kuin poliittis-yhteiskunnalliselle tai kulttuuripoliittiselle alueelle. Joka tapauksessa ne sukupolven kirjailijoista, jotka uskollisimmin myötäilivät porvarillista nationalistista yleis-assennoitumista, Erkki Vala ja Martti Haavio, toimivat WSOY:ssä kustannustomittajina ja osallistuivat aktiivisesti tulenkantajien ensimmäisten yhteisjulkaisujen toimittamiseen.⁵⁶

Taiteen omalakinen maailma

Tulenkantajat eivät esiintymisensä alkuvaiheessa sanottavasti asettuneet poikkiteloin suomalaisen yhteiskunnan aatteellisen valtauoman kanssa, mutta he eivät myöskään ryhtyneet ponnekkaasti tukemaan kansallisen integraation rakennustyötä. Kirjailijoina he näkivät tehtävänsä olevan irrallaan yhteiskunnasta ja sen intresseistä. Toisin kuin aikanaan 1880-luvun realistien tai suurlakon jälkeisen radikalismien kirjailijasukupolvet he eivät ottaneet osaa päiväkohtaiseen poliittiseen tai yhteiskunnalliseen keskusteluun. He kirjoittivat ensi sijassa taiteen ja kirjallisuuden kysymyksistä silloinkin, kun esiintyivät lehtien palstoilla.⁵⁷ Heille ajan tärkein tehtävä ei ollut suomalaisen yhteiskunnan rakentaminen vaan uutta aikaa vastaavan taiteen luominen. Tästä Olavi Paavolainen ja Erkki Valakin olivat yksimielisiä, vaikka näkivätkin uuden taiteen suhteen kansallisiin pyrintöihin eri tavoin.⁵⁸

⁵⁵ Immonen 1987, 381–383.

⁵⁶ Tynni-Haavio 1978, 152–153, 196.

⁵⁷ Tästä on huomauttanut Saarenheimo 1972, 64.

⁵⁸ O. Paavolainen 1927, 28–36; E. Vala 1927, 11–14.

Lauri Viljanen käsitteli kysymystä kirjallisuuden yhteiskunnallisesta tehtävästä vuonna 1927, kun hän selosti Ruotsissa käytyä kirjallista keskustelua. Keskustelussa oli hyökätty uuden runouden epäyhteiskunnallisuutta vastaan. Viljanen asettui päättäväisesti puolustamaan syytettyjä kirjailijoita Dan Anderssonia ja Pär Lagerkvistia. Hänen mukaansa lyriikassa oli kyse nimenomaan »minän taiteesta», ei yhteiskunnallisesta toiminnasta. Vallankumouksellisen runouden Viljanen näki menettäneen teränsä sodanjälkeisessä todellisuudessa. Kansainvälinen vuorovaikutus oli lisääntynyt, koska kansallisuudet etsivät toistensa henkisen voiman salaisuutta. Siinä oli Viljasen mukaan kyse syvemmästä kuin yhteiskunnallisesta vallankumouksellisuudesta, siinä oli kyse sodanjälkeisessä maailmassa käynnissä olevasta »uuden henkisen ihmisen» etsimisestä. Tässä Viljanen näki elämää säilyttävien voimien työskentelyn. Se johti päähuomion taiteissa kansallisyksilöllisiin ominaisuuksiin.⁵⁹

Viljasen näkemys kirjailijan roolista oli varsin lähellä näkemystä, jonka Olavi Paavolainen samaan aikaan ilmaisi. Paavolainen ei tähdentänyt kansallisia erityispiirteitä, mutta näki Viljasen tavoin kirjailijan tehtävän elämänkatsomuksellisella ja yksilöllisellä tasolla. Tehtävä oli uutta aikaa vastaavan katsomuksellisen pohjan luominen ja naturalismin murentaman uskon palauttaminen.⁶⁰ Arvostellessaan ranskalaisen katolisen kirjailijan Paul Bourget'n romaania Paavolainen esitti kuvaavan luokittelun siitä, mitä hän kirjailijassa arvosti. Hän antoi ymmärtää, että todellinen kirjailija oli romantikko eikä klassikko, uuden uskon luoja eikä dogmaatikko, ongelmien ratkaisija eikä niiden teoreetikko, taiteilija eikä tendenssikirjailija.⁶¹ Paavolainen toisin sanoen näki kirjailijan roolin paitsi elämänkatsomuksellisella tasolla myös riippumattomana valmiista, täsmällisesti muotoilluista katsomuksista; kirjailija ei saattanut asettua minkään ulkoapäin annetun tehtävän palvelukseen.

Näihin näkemyksiin niveltui myös Katri Valan tulkinta omasta runoilijatehtävästään. Syksyllä 1922 hän kirjoitti veljelleen kirjailijan itsetietoisuudesta. Itsetietoisuus nousi hänen mukaansa siitä, että kirjailija tunsi jumalallisten voimien työskentelyn sisällään. Silloin kirjailija uskalsi pysyä riippumattomana. Runoilille ei voinut vetää suuntaviivoja, Vala totesi ja perusteli sen raamatullisella lainauksella: »Kuinka kukaan voi suuntaviivoja vetää hengelle, joka tulee 'kusta hän

⁵⁹ HS 150/5.6.1927 L. V[ilja]nen, Ruotsin uusi runous ja aika.

⁶⁰ YL 5/1927 Olavi Paavolainen, Mr. Jeremias ja me; IL 102/5.5.1927 Olavi Paavolainen, Suomi ja kirjallinen modernismi II; Huuhtanen 1978, 192–193.

⁶¹ HS 303/3.11.1925 O. P[aa]volaine[n], Käännöskirjallisuutta.

tahtoo' ja puhuu 'kunne hän tahtoo'.»⁶² Vetoamalla yksilöä suurempaan »henkeen» Vala motivoi runouden koskemattomuutta ja omalakisuutta. Tämä koski myös kirjallisuudelle asetettuja moraalisia vaatimuksia. Hän kirjoitti, ettei ollut olemassa »mitään siveellisiä ja epäsiveellisiä kirjoja, ainoastaan hyvin ja huonosti tehtyjä».⁶³

Nähdessään kirjallisuuden tehtävän autonomisena suhteessa ulkopuolelta asetettuihin vaatimuksiin Viljanen, Paavolainen ja Katri Vala seurasivat aikaisempaa kirjallisuuden perinnettä. Sen takana oli romantiikasta periytynyt näkemys yhteisöstään irrallisesta taiteilijasta, joka taiteestaan käsin määritteli itse arvonsa. Tämän ihanteen omaksuminen merkitsi irtautumista siitä snelmanilaisesta kulttuuriajattelusta, joka oli itsenäistyneessä Suomessa hallitseva. Sen mukaisesti kirjallisuudelta ja muilta taiteilta odotettiin vähintään lojaalisuutta, kernaimmin tukea kansallisen integraation rakennustyölle.⁶⁴ Omin uskonnollis-moraalisesti painottunein korostuksin tämä näkemys leimasi myös kansankirkollista arvomaailmaa, kuten aiemmin on todettu; selän kääntäminen kansalliselle kasvatustehtävälle oli samalla selän kääntämistä myös kirkon taholta kirjallisuudelle esitetyille odotuksille.

Kääntöpuoli taiteitten askartelulle itse määäämiensä tehtävien parissa oli se, että valtiovallan ja puolueitten taholta ei taiteita nähty yhteiskunnallisesti erityisen merkittävänä elämänalueena. Kuten Paula Tuomikoski-Leskelä on osoittanut, yksikään puolue ei sotien välisenä aikana pyrkinyt aktiiviseen taidepoliittiseen rooliin, ja taiteitten saama taloudellinen tuki laski jatkuvasti 1920-luvun mittaan. Kirjallisuus ja muut taiteet, joissa kansallisten ja yhteiskunnallisten tehtävien vieroksunta oli ilmeinen, eivät vastanneet sitä kulttuurityötä, jota kansallisen olemassaolon erityisesti nähtiin tarvitsevan.⁶⁵

Tästä yleissuunnasta huolimatta kulttuurielämän kirjallisesta keulasta löytyi kirjailijoita, jotka olivat sekä samastuneet valkoisen Suomen ihanteisiin että julkisessa roolissaan lojaaleja hallitseville kansallisille ja yhteiskunnallisille arvopäämäärille. Tällaisen kirjailijaroolin henkilöitymä oli V. A. Koskenniemi. Ku-

⁶² SKS KirA 296:6:55 Katri Vala Erkki Valalle 16.11.1922; SKS KirA 600:55:1 Katri Vala Onni Hallalle, päiväämätön. Vrt. Saarenheimon psykologisoivaa tulkintaa. Saarenheimo 1984a, 57–59.

⁶³ SKS KirA 296:6:35 Katri Vala Erkki Valalle 24.10.1921.

⁶⁴ Ks. Lassila 1987, 108. Taiteille asetetuista odotuksista ks. Reitala 1975, 8; Huuhtanen 1978, 174.

⁶⁵ Tuomikoski-Leskelä 1977, 36–37, 138, 182, 230, 267, 274–275. Ks. myös Autio 1986, 218.

vaavaa kirjailijaroolin erilaisen tulkinnan kannalta oli Katri Valan lausahdus veljelleen: »Mikä on Koskenniemi? Professori viraltaan ja sielultaan. Ei mikään runoilija.⁶⁶

Tärkeää ei Valalle ollut niinkään se, että Koskenniemi edusti aatteellisesti oikeistonaationalismia, vaan se, että tämä oli mukana yhteiskunnan statusjärjestelmässä. Runoilijalle kuului riippumattomuus siitä. Näkemys kuvasti paitsi Valan näkemystä runoilijaroolista myös hänen kriittistä asennettaan yleensä järjestyneeseen yhteiskuntaan ja kehittyneeseen sivilisaatioon. On paradoksaalista, että juuri Katri Vala, joka runoilijana selväsanaissimmin irtautui ympäröivän yhteiskunnan ja kulttuurin konventioista, oli tutkittavista kirjailijoista ainoa, joka asettui vakiintuneeseen virkauraan yhteiskunnassa, vieläpä keskeiseen kulttuuriperinnön välittäjän ja sosiaalistajan tehtävään, kansakoulunopettajaksi, jona hän toimi vuodesta 1922. Tosin kapinallisuus saattoi osittain kummuta juuri kokemuksesta, että oli suljettu yhteiskunnan ja kulttuurin valtarakenteitten palvelukseen.⁶⁷ Joka tapauksessa tulenkantajille yleisesti oli ominaista penseä suhtautuminen virkauraan tai muuhun vakiintuneeseen yhteiskunnalliseen asemaan. Kaikki tutkittavat kirjailijat Katri Valaa lukuunottamatta aloittivat yliopisto-opiskelun, mutta ainoastaan Mika Waltari suoritti korkeakoulututkinnon.⁶⁸

Erkki Vala, jonka asennoituminen ympäröivän kulttuurin hallitseviin arvoihin oli kaikkiaan myönteisempi kuin muiden tutkittavien kirjailijoiden, näki tässä

⁶⁶ SKS KirA 296:6:54 Katri Vala Erkki Valalle 8.11.1922. Ks. myös Työläisnuoriso 19/7.9.1927 Untamo Raakki, Hautausmaalla I–II, jossa Mika Waltari sangen selväsanaisesti torjui yhteiskunnan lojaliteettivaatimuksiin suostuneen kirjailijan roolin.

⁶⁷ Ks. Mäkinen 1988a.

⁶⁸ Olavi Paavolainen otettiin Helsingin yliopiston kirjoihin 24.9.1921, poistettiin sieltä syyslukukaudella 1923, otettiin jälleen kirjoihin 12.10.1923 ja poistettiin ilman tutkintomerkintää kevtlulukukaudella 1926. HYA Keskushallinnon arkisto Bb 8 Ylioppilasmatrikkeli 1916–1921. Arvi Kivimaa otettiin Helsingin yliopiston kirjoihin 27.9.1922 ja poistettiin ilman tutkintomerkintää syyslukukaudella 1923. Erkki Wadenström (Vala) otettiin Helsingin yliopiston kirjoihin 28.9.1925, poistettiin kevtlulukukaudella 1926, otettiin uudelleen kirjoihin 17.9.1927 ja poistettiin ilman tutkintomerkintää syyslukukaudella 1928. Mika Waltari suoritti filosofian kandidaatin tutkinnon 31.5.1929. HYA Keskushallinnon arkisto Bb 9 Ylioppilasmatrikkeli 1921–1928. Lauri Viljanen otettiin Turun yliopiston kirjoihin syyslukukaudella 1922 ja merkittiin poissaolevaksi vuosina 1924–1926. Filosofian kandidaatin tutkinnon hän suoritti vasta vuonna 1947. Turun yliopisto. Opiskelijarekisteri. – Poissaolo- ja poistomerkinnät viittaavat osaltaan siihen, että yliopiston kirjoissa olosta huolimatta tulenkantajien opiskeluaktiiviteetti ei ollut erityisen korkea. Ks. myös Kivimaa 1983, 26; Saarenheimo 1972, 63–64; Kurjensaari 1975, 76; Lappalainen 1980, 43.

vaiheessa kirjallisuuden ja yhteiskunnan suhteen toisin kuin nämä. Hän oli kirjallisuuteen yhteydessä lähinnä lehtimiehenä ja kustannustoimittajana WSOY:ssä, ei niinkään kirjailijana. Näkökulma oli toinen. Tämä kävi ilmi Valan artikkelista »Kaunokirjallisuus poliittisena aseena», joka ilmestyi WSOY:n *Panu* -aikakauslehdessä. Siinä Vala kyllä tunnusti kirjallisuudella olevan suuren tehtävän, kun se taisteli inhimillisyyden ja kauneuden puolesta ja toimi siten »tuntematonta kohtaloa kohti kulkevan ihmiskunnan elämän kirkastajana». Kirjallisuus ei kuitenkaan Valan mukaan sisältänyt koskemattomuutta totuutta vaan tekijänsä maailmankatsomuksen. Vallinneessa tilanteessa hän piti hyvänä, että tuo katsomus olisi isänmaallinen. Isänmaalliset aiheet ja heimolaistunne kaunokirjallisuudessa olivat hänen mukaansa uusi aluevaltaus taistelussa itsenäisyyden turvaamiseksi. Tätä taistelua, mikäli se nousi aidon ja rehellisen tunteen pohjalta, Vala ilmoitti kunnioittavansa.⁶⁹ Vala oli näin valmis alistamaan kirjallisuuden kansallisille ja yhteiskunnallisille tarkoituksiperille. Kirjallisuus ei hänen näkökulmastaan ollut muusta kulttuuritoiminnasta irrallinen saareke vaan osa sitä. Siten hän pyrki asettamaan uuden kirjallisuuden uuden maailmankuvan etsinnän yhteyteen nationalistisen kulttuuritoiminnan kanssa.⁷⁰ Vala siis seurasi suhteellisen uskollisesti nuoren valtion kulttuuripolitiikan valtalinja. Sellaisina hänen näkemyksensä sopivat hyvin oikeistonationalistisia ihanteita myötäillen kustannusliikkeen työntekijän liikkeen julkaisuissa esittämiksi. Tulenkantajien sukupolvesta samansuuntaisia näkemyksiä toi hänen ohellaan julki niinkään WSOY:ssä työskennellyt Martti Haavio.⁷¹

Tulenkantajien valtalinja kulki kuitenkin toisaalla. Olavi Paavolaisen kosmopolitismia ja Paavolaisen ja Katri Valan verhottua kulttuurikritiikkiä lukuunottamatta tulenkantajat eivät esiintyneet suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin kokonaisuuden kannalta kapinallisina tai asettuneet sen arvopäämäärien kanssa näkyvästi poikkiteloin 1920-luvun alkupuolella ja puolimaissa. Mutta kirjailijoina he halusivat pitää toimintansa erillään ja riippumattomana ulkopuolelta saneluista valmiista tehtävistä ja päämääristä. Asenteesta huokui sodanjälkeiselle eurooppalaiselle nuorelle kirjallisuudelle ominainen pyrkimys vapautua kiinteistä ja suljetuista elämän, toiminnan ja taiteen konventioista.⁷² Samalla tulenkantajien mielenkiinto suuntautui elämänkatsomusta ja maailmankuvaa koskeviin kysy-

⁶⁹ Panu 9/1926 Erkki Wadenström, Kaunokirjallisuus poliittisena aseena.

⁷⁰ E. Vala 1927, 11–14.

⁷¹ [Haavio] 1927. Ks. myös Tynni-Haavio 1978, 199–200, jonka mukaan Erkki Valan ja Martti Haavion välit viilenivät vuosikymmenen puolivälin jälkeen.

⁷² Ks. Lassila 1987, 130.

myksiin, joissa he voimakkaimmin kokivat historiallisen taitekohdan aiheuttaman hämmennyksen. Tämä puolestaan merkitsi sitä, että he keskittyivät alueelle, jolla kansallista integraatiopyrkimystä edusti ja vaali luterilainen kirkko ja jolla sijaitisi kansankirkollisen arvomaailman ydin. Jyrkkä kritiikki yhteiskunnan valtaintstituutiota kohtaan ei tälläkään alueella sopinut tulenkantajien kuvaan. Mutta he suuntasivat katseensa kirkon ohi ja etsivät taiteen välityksellä uutta elämäntätsumuksellista perustaa pettäviksi osoittautuneiden perinteisten mallien tilalle.

C. Vitalistinen mystiikka

1. Suunnannäyttäjiä

Samanaikaisesti kun tulenkantajat ilmaisivat monitasoista irrallisuuden ja riippumattomuuden kokemusta, heidän tuotannossaan näkyi jo uuden elämäntatsumuksellisen tulkinnan muotoutuminen. Nämä tekijät niveltyivät toisiinsa ja ilmenivät tulenkantajien esiintymisessä rinnakkaisina ja päällekkäisinä. Hahmottuva katsomuksellinen pohja ei poistanut tulenkantajien perustavia kokemuksia olemassaolosta, se vastasi niitä ja jänsi niiden pohjalta rakentunutta maailman-kuvaa.

Vuoden 1924 *Tulenkantajat* -albumissa, tulenkantajien ensimmäisessä yhteisessä julkaisussa, Lauri Viljanen totesi, että nuoren suomenkielisen kirjallisuuden oli itse löydettävä katsomukselliseen tyhjyyteensä myönteiset ratkaisut. Ulkoapäin niitä ei ollut saatavissa, ei sen paremmin kotimaisesta Nuoren Suomen polven perinnöstä kuin uudesta ruotsalaisesta tai saksalaisesta lyriikastakaan.¹ Selkeine irtisanoutumisineen Viljasen näkökulma vastasi tulenkantajien kokemusta sukupolven tilanteesta. Siitä huokui myös Viljaselle ominainen varoitus ulkomaisten mallien kritiikittömästä omaksumisesta. Todellisuudessa tulenkantajien rajanveto ei kuitenkaan ollut yhtä jyrkkä, ei sen paremmin ulkomaisiin esikuviin kuin kotimaisiin edeltäjiinkään. Varhaisemmasta kirjallisuuden perinteestä he löysivät sekä arvostuksen ja ihailun kohteita että vastaavuutta omalle suuntautumiselleen.

Viljanen itse osoitti arvostuksen suunnan yhdessä Elina Vaaran kanssa julkaisemansa ruotsalaisen lyriikan suomennosvalikoiman *Kevätsade* (1926) esipu-

¹ L. Viljanen 1924b, 79, 86.

heessa. Siinä tekijät ilmoittivat valikoiman edustavan Bellmanin jälkeen kolmea ruotsalaisen lyriikan aikakautta, 1800-luvun alun romantiikkaa, saman vuosisadan lopun uusromantiikkaa ja 1920-luvun »nuorta lyriikkaa». Näitä yhdisti heidän mukaansa katsomuksellinen juonne, jossa tärkeitä tekijöitä olivat rakkaus maahan ihmisen varsinaisena kotina, taiteilijan osaan liittynyt kärsimys ja yksinäisyys sekä Erokseen kunnioitus. Viljanen ja Vaara tunnustivat nämä korostukset myös itselleen läheisiksi, erityisesti siinä muodossa, jossa ne esiintyivät uusimassa, maailmansodan kärsimysten taustalta syntyneessä runoudessa. Ne olivat pohjana uudelle optimistiselle uskolle, joka »kaiken uhalla» oli jälleen noussut.²

Myönteinen kiinnostus romantiikan aatteellista pohjavirtaa tulkitsevaan kirjallisuuteen näkyi myös siinä, miten tulenkantajien lukuelämykset painottuivat. Yhteisen ihailun kohteina olivat 1920-luvun alkupuolella mm. sellaiset eurooppalaiset kirjailijat kuin Charles Baudelaire, Maurice Maeterlinck, Oscar Wilde, Pierre Loti, Knut Hamsun, Herman Bang ja Anna de Noailles sekä intialainen Rabindranath Tagore.³ Nimet viittasivat vuosisadan vaihteen uusromantiikkaan ja symbolismiin.⁴ Siltä taholta saatujen katsomuksellisten impulssien kannalta oli valaisevaa erityisesti Anna de Noailles'n vaikutus. Häntä ihailivat varsinkin Olavi Paavolainen, Katri Vala ja Lauri Viljanen. Paavolainen valitsi Marja Oulangon nimellä kustantajalle lähettämänsä runokokoelmaan *Palava sydän* motot Noailles'ltä, ja Viljanen tarjosi julkaistavaksi Noailles'n teoksen suomennostakin vuonna 1924.⁵ Noailles'n tulkintaa ohjasi Anna-Maria Tallgrenin seikkaperäinen essee teoksessa *Pikapiirtoja nykyajan kirjailijoista* (1917), jota tulenkantajat pitivät suuressa arvossa. Tallgren kiinnitti erityistä huomiota Noailles'n tuotannon katsomukselliseen sisältöön. Hän korosti tämän pakanallista aistihurmiota, elämänrakkautta ja panteistista luonnontunnetta. Ne hän asetti vastakkain kirjailijan myöhemmällä iällä ilmaiseman uskon kanssa, joka kohdistui persoonalliseen Jumalaan. Jälkimmäisen Tallgren leimasi kristilliseksi maailmasta luopumiseksi. Se ansaitsi hänen mukaansa unohtua kirjailijan muiden teosten julistaman elä-

² Kevätsade 1926, 5–8.

³ Tulenkantajien lukuelämyksiä on selvittänyt Saarenheimo 1966, 77–94. Ks. myös L. Viljanen 1974, 276–280; Saarenheimo 1984a, 35–36; SKS KirA Kivimaa laatikko 5, Knut Hamsun.

⁴ Tulenkantajien yhteyksiä symbolismiin on selvittänyt Laitinen 1983.

⁵ SKS KirA Paavolainen laatikko III, *Palava sydän*. WSOY, jolle Viljanen suomennosta tarjosi, ei katsonut sen olevan »sovelias» ilmestymään suomeksi. WSOY Lauri Viljanen WSOY:lle 28.4.1924 ja WSOY Lauri Viljaselle 31.7.1924. Ks. myös O. Paavolainen 1946, 115, 126, 134, 142; Saarenheimo 1966, 87–88, 153; Saarenheimo 1984a, 35.

mänpalvonnan varjoon.⁶ Tallgren välitti muutenkin myönteistä asennetta panteististyyppiseen uskonnollisuuteen ja liberalistista penseyttä kirkollista kristillisyyttä kohtaan.⁷

Kotimaisen kirjallisuuden perinteen tarjoamassa taustassa oli katsomukselliselta kannalta huomattavaa, että tulenkantajat pitivät erityisessä arvossa kahta vanhempaa mestaria, F. E. Sillanpäää ja Arvid Järnefeltiä.⁸ Näiltä tulenkantajat löysivät vastaavuutta niille tunnoille, joiden pohjalta he uskoivat uudesta tilanteesta voitavan lähteä eteenpäin. Tätä tulkitsi Lauri Viljanen arvosteluissaan Sillanpään ja Järnefeltin tuotannosta. Järnefeltin *Huligaani* -teoksesta hän löysi katsomuksellisia juonteita, jotka olivat lähellä »ajan sydäntä» ja sopivia modernille ihmiselle. Sellaisia olivat erityisesti Järnefeltin panteistinen luonnontunne ja universaali rakkaudenoppi.⁹ Sillanpään osalta Viljanen torjui tämän ajattelun luonnontieteelliset kytkennät, mutta erotti niiden alta myös toisensuuntaisia korostuksia. Sillanpää kosketti Viljasen mukaan herkästi »elämän verhoamatonta sydäntä, elämän, jonka biologiseen jatkuvaisuuteen kätkeytyy syvä kipu ja onni».¹⁰

On myös selvää, että ne kirjalliset virtaukset, joista tulenkantajat löysivät vastaavuutta sukupolven kokemuksille muuttuneesta maailmasta, tarjosivat rakennuspuita siihen soveltuvan katsomuksellisen pohjan muotoutumiseen. Näitä olivat, kuten edellä on käynyt ilmi, eritoten saksalainen ekspressionismi ja suomenruotsalainen modernismi. Tosin Erkki Vala, Olavi Paavolainen ja Lauri Viljanen suhtautuivat 1920-luvun puolimaissa varauksellisesti ekspressionismiin,¹¹ mutta ekspressionistisia virikkeitä välittänyt *Ultra* sekä varsinkin sen piirissä vaikuttaneet Edith Södergran ja Hagar Olsson saivat osakseen tulenkantajien suhteellisen yksimielisen ihailun.¹²

⁶ Tallgren 1917, 14–25. Tallgrenin teoksen asemasta tulenkantajien oppaana eurooppalaisen kirjallisuuden virtauksiin ks. Saarenheimo 1966, 77–78.

⁷ Krogerus 1988, 123, 125–126.

⁸ SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 14; SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 6–7; SKS KirA AB 2435 KH Viljanen, 11; Saarenheimo 1966, 25–27, 215. Sillanpään kunnioitettu asema näkyi myös siinä, että hän kirjoitti pyydettyä toiseen *Tulenkantajat* -albumiin vuonna 1925 kirjoituksen »Tervehdys nuoremmilleni». Sillanpää 1925.

⁹ HS 343/18.12.1926 Lauri Viljanen, Arvid Järnefeltin uusi teos.

¹⁰ AL 293/19.12.1925 Lauri Viljanen, F. E. Sillanpään uusi teos.

¹¹ SKS KirA 296:50:10 Erkki Vala Katri Valalle 26.10.1922; L. Viljanen 1925, 109; Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 532–533; Kurjensaari 1975, 80.

¹² Saarenheimo 1966, 47–52; Kurjensaari 1975, 78–79; Varpio 1975, 31; Saarenheimo 1984a, 53–57.

Yleisesti ottaen tulenkantajat tunsivat vetoa ja henkistä sukulaisuutta niihin katsomuksellisiin virtauksiin, joiden turvin eurooppalainen ja suomalainen kirjallisuus olivat 1800-luvun lopulta lähtien vastanneet ihmiskeskeisen rationalistisen maailmankuvan murentumiseen. Niille oli ominaista torjua paluu kirkolliseen kristillisyyteen ja etsiä sitä korvaava uskonnollissävynen katsomus romantiikan ja vitalismin tulkinnoista. Suorien vaikutusyhteyksien etsiminen ei tässä yhteydessä ole mielekästä, siksi kirjava tulenkantajien kokonaiskuva niiden suhteen oli. Edellä olevat esimerkit osoittavat kuitenkin, että he monien henkisten siteitten katkeamisen kokemuksesta huolimatta itse näkivät katsomuksellisessa suuntautumisessaan asettuvansa juuri kyseisten virtausten yhteyteen.

Viittaukset tähän taustaan olivat ensi sijassa viittauksia kaunokirjallisiin virikkeisiin, missä heijastui tulenkantajien suhteellisen tiivis integroituminen kirjalliseen instituutioon ja sen edustamaan kulttuurin osa-alueeseen. Mutta eurooppalaisen kirjallisuuden vitalististen suuntien suuret filosofiset taustahahmot Friedrich Nietzsche ja Henri Bergson tuskin hekään jäivät tulenkantajille tuntemattomiksi. Nietzschen osalta suorista vaikutteista on maininnut vain Lauri Viljanen.¹³ Mutta Nietzscheellä oli vahva rooli heidän kirjallisessa ympäristössään, joten tämä mitä ilmeisimmin oli ikäänkuin nimeämättömänä taustahahmona, jonka aatemaailma oli tuttu. Esko Ervasti onkin puhunut suomalaisen kirjallisuuden toisesta nietzscheläisestä kaudesta, joka alkoi 1910-luvulla ja jatkui 1920-luvulle.¹⁴

Sama koski bergsonilaista ajattelua. Bergson oli Suomessa tunnettu jo 1910-luvulta lähtien, ensin ruotsinkielisessä kulttuurielämässä ja akateemisen filosofian piirissä. Varsin pian hänen vaikutuksensa levisi myös suomenkielisiin ja epäakateemisiin piireihin. Suomeksi Bergsonia esitteli ensi kerran dosentti Eino Kaila 1910-luvun alussa, ja kohta hänen ajattelunsa jälkiä alkoi näkyä myös kaunokirjallisuudessa, esimerkiksi tulenkantajien arvostaman F. E. Sillanpään tuotannossa.¹⁵ Kaksikymmenluvun nousevalla suomenkielisellä kirjailijapolvella oli jo runsaasti mahdollisuuksia tutustua Bergsoniin ja tämän inspiroimaan vitalistiseen elämäkulttiin. Anna-Maria Tallgren oli kirjoittanut hänen merkityksensä Ranskassa tulenkantajien käsissä kuluneessa teoksessa *Pikapiirtoja nykyajan kirjailijoista*,¹⁶ hänen omaa tuotantoaan oli saatavissa ruotsiksi ja vuonna 1923

¹³ SKS KirA 3577 Viljanen LH, 3–4; Aleksis Kivistä Saima Harmajaan 1943, 531.

¹⁴ Ervasti 1960, 12; Lassila 1987, 114–115.

¹⁵ Huuhtanen 1978, 88–89; Sarajas 1980, 223, 226–227.

¹⁶ Tallgren 1917, 48–50; Krogerus 1988, 132–133, 146–147, 154–159.

ilmestyi hänen teoksensa *Henkinen tarmo* myös suomeksi. Lisäksi sekä Arvi Kivimaa että Lauri Viljanen saivat virikkeitä Bergsonia, Nietzscheä ja Arthur Schopenhaueria tulkinneelta Erik Ahlmanilta. Kivimaa luki myös omin päin jo kouluaikana Bergsonia ja Schopenhaueria, ja Viljanen opiskeli Turussa jonkin aikaa filosofiaa Bergsonia esitelleen Eino Kailan johdolla.¹⁷ Mika Waltarille puolestaan Bergsonin filosofia tuli tutuksi myöhemmin 1920-luvulla hänen kuunnellessaan dosentti Hans Ruinin luentoja.¹⁸ Suorista kosketuksista Bergsonin filosofiaan ei muiden tutkittavien kirjailijoiden osalta ole tietoa, mutta bergsonilaisen ajattelun korostukset saattoivat tulla 1920-luvulla tulenkantajien näköpiiriin monia muitakin reittejä, siksi laajasti ne värjäsivät ajan eurooppalaista kauno-kirjallisuutta ja kulttuurielämää.¹⁹

Joka tapauksessa Nietzsche ja Bergson olivat, suorien kontaktien määrästä riippumatta, osa sitä maaperää, johon tulenkantajat maailmansodan jälkeisessä hämmennyksessä hapuillen työnsivät katsomuksellisia juuriaan. Siitä he löysivät vastaavuutta kokemukselleen elämästä, joka ei suostunut asettumaan kiinteiden intellektuaalisten katsomusmallien sisään. Yhteisiä, täsmällisiä tai käsitteellisesti selkeitä määrittymiä tulenkantajien maailmankatsomukseen ei sisällynyt, mutta siitä on erotettavissa yhdensuuntaisia katsomuksellisia elementtejä, joiden avulla he jäsensivät maailmankuvaansa.

2. Ei-teistinen jumalakuva

Elämä-jumaluus

Arvi Kivimaa oli tulenkantajista ensimmäinen, joka pääsi itse paikalla tutustumaan mannereurooppalaisiin uusiin kulttuurivirtauksiin. Hän teki matkan Pariisiin vuonna 1926.¹ Matkan jälkeen hän esitteli tekemiään löytöjä suomalaisille

¹⁷ R. Nieminen 1978, 18; Lappalainen 1980, 19–20.

¹⁸ Huuhtanen 1979, 50; Huuhtanen 1982, 298–299.

¹⁹ Lauri Viljanen on pitänyt kaunokirjallisuutta keskeisimpänä väylänä, jota myöten bergsonilaiset virikkeet tulivat tulenkantajille. L. Viljanen 1936, 428. Bergsonin vaikutuksen laajuudesta 1920-luvulla kertoi eräältä osaltaan se, että myös nuori suomalaisen teologi Eino Sormunen esitteli häntä suhteellisen neutraalissa valossa. Ks. Sininen kirja 1927 Eino Sormunen, Bergsonismista.

¹ Saarenheimo 1966, 211, 234.

lukijoille. Ranskalaisessa kirjallisuudessa oli hänen mukaansa työntynyt esiin uusi suunta, joka hyökkäsi aikaisemman kirjallisuuden liiallista teoreettisuutta ja älyllisyyttä vastaan. Kyseessä oli nimenomaan sodanjälkeisen sukupolven ilmiö. Se pohjautui Kivimaan mukaan vakaumukseen, »että elämä itsessään on muutakin kuin alkuaine, – että se on ylin, ihmeellisin, juhlituin». Kivimaa kertoi, että tähän nojaten uusi ranskalainen kirjallisuus pyrki sekä rakastamaan ja suojelemaan elämää että uppoutumaan siihen »koko verensä hurmiolla».²

Kivimaan esittelemä suunta oli ilmeistä vitalistista elämänpalvontaa, joka tosiasiaassa ei ollut vasta maailmansodan jälkeisen sukupolven löytöjä. Se oli myös Kivimaalle itselleen kuten muillekin tulenkantajille jo entuudestaan läheinen. Samoihin aikoihin nimittäin Olavi Paavolainen ja Lauri Viljanen tulkitsivat Kivimaan *Tyttö puhuu Vapahtajalle* -novellikokoelmaa (1926) vastaavalla tavalla kuin Kivimaa ranskalaista uutta kirjallisuutta. Sekä Paavolainen että Viljanen kiinnostivat erityistä huomiota teoksen katsomukselliseen sisältöön. Viljanen erotti novelleissa kuvauksen modernin elämän kärsimyksestä, joka johtui siitä, että elämä ei tarjonnut ihmiselle ydintään. Sitä vastaan Viljanen näki Kivimaan asettaneen »elämän sovittavan ihmeen», sen uudistavan voiman.³ Paavolainen tunnisti teoksesta saman korostuksen. Tekijä erotti hänen mukaansa elämän rumuuden ja tarkoituksettomuuden keskellä toimivan »syvän, alati uutta luovan voiman». Katsomuksellisen sisältönsä puolesta Paavolainen piti teosta koko sukupolvensa tulkkina.⁴

Paavolainen ei liioitellut. Tulenkantajien esiintymisen kantava katsomuksellinen juonne tässä vaiheessa oli juuri käsitteeseen elämä sisällytetty erityinen arvolataus ja elämässä itsessään nähty positiivinen, luova voima. Lauri Viljanen totesi kuvaavasti, että sukupolven kirjallisuudella ei muuta yhteistä ohjelmaa tai aatetta ollutkaan kuin elämä itse. Samalla hän mainitsi, että käsitteen määrittely oli vaikeaa, koska se oli tunnuspiirteiltään dynaaminen.⁵ Suurella alkukirjaimella tavan takaa kirjoitettuun »elämä»-sanaan⁶ joka tapauksessa kiteytyi suuri osa niistä myönteisistä arvoista, joiden varassa tulenkantajat suunnistivat hämmennyksestä eteenpäin.

² Kivimaa 1926a, 105–107.

³ HS 292/28.10.1926 L. V[ilja]nen, Arvi Kivimaan uudet novellit.

⁴ IL 278/1.12.1926 Olavi Paavolainen, Pyhä Yrjänä.

⁵ L. Viljanen 1926a, 64–65.

⁶ Ks. esim. K. Vala 1924b, 61–62; NV 1/1926 Olavi Lauri [= Olavi Paavolainen], Jack London; L. Viljanen 1926b, 47–50, 78–79.

Arvi Kivimaan tulkitsemana elämän korottaminen näkyi jylhää taustaa vasten. Hän kuvasi sen maailmansodan esiin pakottamana ilmiönä. Oli turvauduttava siihen ainoaan, mikä katastrofissa oli kiistatta säilynyt, itse elämään. Näkemys liittyi, kuten Kivimaan ranskalaisen kirjallisuuden esittelykin viittasi, suoraan keskieurooppalaisen kirjallisuuden virtauksiin. Tämä yhteys näkyi myös Kivimaan näytelmässä *Rakas elämä*, jonka näyttämön muodosti sodan saartama kansainvälinen hotelli. Hotelliin jääneillä ihmisillä oli Kivimaan luomassa kuvasa kaksi vaihtoehtoista asennoitumistapaa, rakastaa elämää tai vihata sitä. Jälkimmäisen seuraukset olivat näkyvissä ulkopuolella riehuvasa sodassa. Ainoaksi mahdollisuudeksi vastata kuoleman ja kärsimyksen olemassaoloon jäi elämän kiihkeä rakastaminen. Se paljasti elämän kauneuden ja sen välityksellä yksityinen ihminen saattoi saada oman rajallisen elämänsä ylittävää merkitystä.⁷

Yleisellä tasolla Kivimaan elämän rakastamisen vaatimus oli vastaus sodan aiheuttamalle perikadon kokemukselle, mutta näkemyksellä oli myös toinen, yksilöä koskettava taso, joka tuli esiin novelleissa »Häviävä tie» ja »Havahtuneet». Edellinen kuvasi köyhää ompelijatarta, joka elämän paineissa ajautui itsemurhaan. Kuoleman hetkellä ompelijatar oivalsi, että oli tehnyt väärän ratkaisun. Kärsiväkin elämä paljastui hänen silmissään arvokkaaksi: elämä oli ainoa, mitä ihmisellä oli, sitä ei saanut hävittää.⁸ Takertuminen elämään kuoleman ja tarkoituksettomuuden kokemuksen vastapainona oli keskeinen teema myös »Havahtuneet» -novellissa. Siinä mies ja nainen löysivät rikkaan ja täyteläisen elämän ympäristöstä, jolla oli ilmeistä symbolista merkitystä. Todellisen elämän tavoittava elämys tapahtui hautausmaalla, kiviaitauksessa, »joka kaartoi kuolleiden valtakuntaa». Henkilöt oivalsivat elämän arvon ja vapautuivat heitä aikaisemmin piinanneesta tyhjyydentunteesta.⁹

Sama elämäntarkastuksellinen lataus oli myös toisten tulenkantajien elämän korostuksessa, vaikka sodan tausta ei muilla ollut näkyvissä yhtä vahvana kuin Kivimaalla.

Lauri Viljanen painotti inhimillisen elämän positiivista perusluonnetta, jota yksilöä koskevat vaikeudet ja kärsimykset eivät himmentäneet. Runossa »Elämälle» Viljanen kirjoitti:

Elämä, ellen sinua kaikesta kiitä,
en ole ansainnut tultasi polttavaa.

⁷ Kivimaa 1927b, 122, 125, 136–137, 139–140; R. Nieminen 1976, 149; Orsmaa 1976, 87; R. Nieminen 1978, 42.

⁸ Kivimaa 1925b, 106.

⁹ Kivimaa 1926c, 52–54. Ks. myös Kivimaa 1925b, 9–11.

Puhtaampi tuskani on kuin riemuni ennen,
 kirkkaammat pilvet ja vehreys maan.
 Elämä, opeta minua onneni mennen
 syvemmin, suuremmin sinua rakastamaan!¹⁰

Ajatus kärsimyksestä, joka paljasti elämän todellisen arvon, oli sama, jota Kivi-maa julisti novellissa »Häviävä tie». Viljanen kytki siihen näkemyksen, että yksilön varsinainen onni oli alistua osaksi itseä suurempaa elämää. Toisaalla Viljanen ilmoitti runouden tehtäväksi juuri tuon elämän paljastamisen. Runouden tuli hänen mukaansa tuoda esiin, että näennäisen tarkoituksettomuuden alla piilee »toinen, syvempi elämä». ¹¹ Samassa merkityksessä hän runoissaan puhui »elämän elämästä». ¹² Se oli Viljaselle korkein arvo, jonka varassa olemassaolon raskaan puolen saattoi ottaa vastaan. Sisällöllisesti tämä »elämän elämä» oli kaikessa vaikuttava irrationaalinen, luova ja syvä ulottuvuus, pinnanalainen voima, johon kaikki perustui, »Elämä jumalainen». ¹³

Myös Olavi Paavolainen asetti elämän myönteiseksi vastapainoksi negatiivisena koetulle olemassaolevalle todellisuudelle. Mutta hänen tulkitsemanaan siinä oli toinen sävy kuin Kivimaalla ja Viljasella. Tämä kävi ilmi runossa »Jack London», jonka nimi jo viittasi yhteen aatteelliseen vaikuttajaan:

— — —
 alastomana hän seisoo,
 valkeana keskellä yötä ja kuolemaa,
 — — —
 Ja hän puhuu Jumalalle,
 ja Jumala vastaa -
 susien Jumala, metsien Jumala,
 vahvojen lihasten, vahvojen sydänten Jumala
 harmaan pakkasen keskeltä.
 Hän on alaston,
 hänen aivonsa ovat tuli.
 Kaikki on kuollut:
 metsät, ihmiset, kaupungit, eläimet.
 On yksin hän.
 Hän on Elämä.

¹⁰ L. Viljanen 1926b, 78–79.

¹¹ NV 21/1925 Lauri Viljanen, Rytmi ja »vapaa mitta».

¹² L. Viljanen 1926b, 56, 68.

¹³ L. Viljanen 1926b, 47–50, 82–83; Rantalainen 1939, 69–71; Marjanen 1960, 214.

— — —
 vain me olemme,
 sinä ja minä,
 me olemme Elämä!¹⁴

Runo kytkeytyi Paavolaisen primitivistiseen kulttuurikritiikkiin. Siitä kertoivat erämaamaisema, päähenkilön alastomuus ja vallitsevan todellisuuden kuvaaminen kuolleeksi vastakohtana varsinaiselle elämälle. Varsinainen elämä, jonka Paavolainen tässä samasti Jumalaan, oli korostetun fyysistä ja voimakasta.

Runon inspiraatiolähteenä oli amerikkalainen kirjailija Jack London, jonka tuotantoa oli edeltävinä vuosina runsaasti suomennettu ja joka oli innostuttanut muitakin tulenkantajia kuin Paavolaista.¹⁵ London oli tiiviissä yhteydessä sosialistiseen työväenliikkeeseen, mutta hänen ajatteluaan väritti myös vahva nietzscheläinen yli-ihmisajatus.¹⁶ Juuri jälkimmäinen puoli Londonissa vetosi Paavolaiseen. Kirjailija Helmi Krohnin kirjoittamaa Londonin elämäkertaa esitellessään Paavolainen korosti Londonin vastakkaisuutta eurooppalaiselle kulttuurille, joka ei voinut käsittää tämän alkuvoimaisuutta ja kesyttömyyttä. Arvostavaan sävyyn Paavolainen myös totesi, ettei London uskonut Jumalaan, vaan »ihmiskuntoon».¹⁷ Paavolaisen runossa nietzscheläinen asetelma oli kirkkaasti näkyvissä: jumaluuden asemaan kohonnut elämä toteutti itseään vahvoissa ja elinvoimaisissa yksilöissä ja polki jalkoihinsa heikkojen massat.

Muiden tutkittavien kirjailijoiden tulkitsemana käsite elämä ei yhtä suoraan ollut nietzscheläisen elämänpalvonnan sävyttämä. Katri Valan eksoottisissa ja primitivistisissä runoissa kyllä esiintyi vastaava vahvan, alkukantaisen ja fyysisen elämän korostus. Paavolaisen tavoin hän projisoi eksoottiseen maisemaan käsitöksensä siitä, millainen oli pyhä elämä, joka arkisessa todellisuudessa ja vallitsevassa kulttuuritilanteessa peittyi näkyvistä.¹⁸ Mutta Vala liitti voimakkaan elämän ylistykseen pehmeämpiä uskonnollissävyyisiä elementtejä kuin Paavolainen. Vitaalisen elämän symboliksi nousi hänen runoissaan avoimen pakanallinen »musta jumala», johon eroottisväritteinen palvonta kohdistui.¹⁹ Olavi Paavolai-

¹⁴ NV 1/1926 Olavi Lauri [= Olavi Paavolainen], Jack London.

¹⁵ Saarenheimo 1966, 92.

¹⁶ Palmgren 1965, 81–83.

¹⁷ HS 317/22.11.1925 O. P[aaavolaine]n, Elämäkertoja.

¹⁸ Lassila 1987, 115–116, 186.

¹⁹ Ks. esim. K. Vala 1924b, 11–12; K. Vala 1926, 21; Saarenheimo 1984a, 116; Lassila 1987, 195–196.

nen katsoikin aiheelliseksi muistuttaa Valan lyriikan lausujille, että sen pohjasävyä oli voimakas primitiivinen mystiikka.²⁰ Myös Paavolaisen itsensä tulkitsemana elämänpalvonta saattoi saada »Jack London» -runoa miedompia, mystiseen viittaavia sävyjä.²¹

Katri Valan esikoiskokoelman *Kaukainen puutarha* polaarisisä kokonaisuudessa vitaaliseen elämään tukeutuminen muodosti vastapainon kauhun, kuoleman ja irrationaalisen ahdistuksen kuville. Osallisuus yksilöä suuremmasta elämästä oli runoissa tavoittelemisen kohteena. Mutta näkemys pysytteli varsin uskollisesti tämänpuoleisen rajoissa. Se sai jopa ohjelmallista sävyä runossa »Maa», jossa enkeli katseli kuun sakaralta maata, jossa itkua oli enemmän kuin naurua ja vihaa enemmän kuin rakkautta, mutta joka kuitenkin säteili kauneutta. Enkeli halusi päästä osalliseksi tästä elämästä, se »ikäväi olla Maan itkevä, naurava, kukkiva, kuoleva/ tomuhiukkanen».²² Toiveiden ja palvonnan kohde oli maan päällä; tuonpuoleista ulottuvuutta Valan lyriikassa ei tässä vaiheessa ollut. Elämä, johon hän tukeutui, oli biologista elämää. Runoissa »Kukka kulossa» ja »Ensimmäiset hetkeni» Vala kuvasi ihmisen osana biologista prosessia, jossa uusi aina syntyi vanhan kuolemasta. Tämä prosessi saattoi aiheuttaa kärsimystä, mutta siihen ihmisen oli alistuttava. Syntyvällä lapsella oli Valan mukaan »jumalainen oikeus olla julma,/ niinkuin kaikella versovalla elämällä on». Ihminen oli osa kokonaisuutta, jossa »julmana ja kauniina/ toteutti elämä alituista uudistumistaan».²³ Vala päätyi näin näkemykseen, johon Viljanen ja Kivimaa tulivat toisesta suunnasta: elämä oli yksilöä suurempi arvo, joka ansaitsi kunnioituksen silloinkin, kun se aiheutti kärsimystä ja tuskaa.

Katri Valan kuva elämän biologisesta välttämättömyydestä ei ollut ytimeltään luonnontieteellinen, kuten hänen primitiivinen mystiikkansa osoitti. Lahjomattoman kausaalilain sijasta kaiken yläpuolelle asettuvan elämän takana oli luova ja uudistava voima, joka oli luonteeltaan salaperäinen, persoonaton ja määrittelemätön. Siihen viitaten Vala saattoi käyttää nimityksiä »maa-äiti», »Suuri», »Tun-

²⁰ IL 39/17.2.1927 O. P[aaivolaine]n, Ida Tähtisen lausuntailta.

²¹ Ks. esim. YL 18/1923 O. P[aaivolaine]n, Hieroglyfi.

²² K. Vala 1924b, 80–81; Saarenheimo 1984a, 78. Elsa Enäjärvi, tulenkantajien sukupolven kuulunut kirjallisuuskriitikko, piti aikalaisarviossaan juuri tätä runoa Katri Valan elämäntunnon kokonaisena ja huipentuneena ilmauksena. Panu 1/1924 Elsa Enäjärvi, Taj Mahal. Kuva tuntemattomasta runoilijasta.

²³ K. Vala 1924b, 38–39, 40–41; Saarenheimo 1984a, 39, 79.

tematon» tai »Jumala».²⁴ Kyse oli jumaluudesta, joka oli kätkeytynyt näkyvään, käsillä olevaan elämään.

Myös Arvi Kivimaa lähestyi kunnioituksen kohteeksi korottamaansa elämää sen biologisesta perustasta käsin. Novellikokoelman *Maan ja auringon lapset* (1925) niminovellissa Kivimaa kuvasi vanhan miehen mietteitä kuoleman edessä. Mies saattoi tyynenä kohdata tulevan kuoleman, kun oli oivaltanut, että ihminen oli osa kulkua alkutilasta alkutilaan, elämän biologista kiertoa, jossa vanha aina väistyi uuden tieltä. Tästä oivalluksesta syntyi oikea ote elämään.²⁵ Näkemyksen takaa voi aavistaa jälkiä Sillanpään monismista, johon Kivimaa jo nuorena oli innostuneesti tutustunut.²⁶ Itse asiassa kyse oli juuri siitä korostuksesta, jonka Lauri Viljanen samoihin aikoihin totesi Sillanpään tuotannossa läheiseksi: elämän »biologiseen jatkuvaisuuteen kätkeytyy syvä kipu ja onni».²⁷

Kivimaan jumalakuva ei kuitenkaan pysähtynyt näkyvään todellisuuteen. Hän toi tutkittavista kirjailijoista selkeimmin esiin idealistisen aineen ja hengen maailman välisen kahtiajaon ja kytki jumalakuvansa myös siihen. Hän näki jumalallisen elämän takana erityisen jumalallisen hengen, josta hän käytti useita nimiä. Taiteellista elämystä kuvatessaan vuonna 1922 hän kutsui sitä »Sieluksi», »Jumalaksi», »Alkuvoimaksi», »Suuruudeksi» ja »Suureksi Tuntemattomaksi, joka on kaikessa».²⁸ Vuotta myöhemmin, kun Kivimaa *Nuoressa Voimassa* selvitti katso-mustaan, hän puhui vastaavassa merkityksessä »Kaikkeuden sielusta», jonka pakotuksesta syntyi ihmisen suuri luomispyrkimys, »elämänpaikka». Totuutta hän ei uskonut ihmisen milloinkaan saavuttavan, mutta suuri osa siitä sisältyi hänen mukaansa sanoihin »kauneus» ja »elämä».²⁹ Kivimaa näki jumalallisen hengen, kutsuipa hän sitä millä nimellä tahansa, olevan myös ihmisessä. Ihminen oli siitä osallinen ja sulautui siihen kuollessaan.³⁰

Kivimaan idealistisesti painottunut elämä-jumaluuden tulkinta juontui romanttisesta perinnöstä, mutta toi hänen ajattelunsa lähelle myös ajankohdan muita mystis-uskonnollisia virtauksia. Kivimaa oli tutkittavista kirjailijoista ainoa, joka

²⁴ NV 9/1922 Katri Vala, Kurkien huuto; K. Vala 1924b, 33–34, 35–37; Saarenheimo 1977a, 8.

²⁵ Kivimaa 1925b, 119–126.

²⁶ SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 14; SKS KirA Kivimaa laatikko 5, Knut Hamsun.

²⁷ AL 293/19.12.1925 Lauri Viljanen, F. E. Sillanpään uusi teos.

²⁸ NV 1/1922 Arvi Kivimaa, Helene Schjerfbeck. Muutamia piirtoja.

²⁹ NV 11/1923 Arvi Kivimaa, Mitä tahdon saada aikaan maailmassa.

³⁰ SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Maailmoitten äiti»; US VI 3/17.1.1926 Arvi Kivimaa, Hefaistos.

avoimesti ilmaisi sympatiaa sekä teosofiaan että intialaiseen uskonnonfilosofiaan niiden kaiken elämän ykseyden ajatusten takia.³¹ Muiden tulenkantajien penseämpää asennetta heijasti Lauri Viljanen, joka kutsui Eino Leinon sukupolven kirjailijoiden siirtymistä teosofian leiriin »pittoreskiksi lankeemukseksi».³²

Kivimaan jumalakuvan idealistinen sävy ei kuitenkaan merkinnyt ratkaisevaa poikkeamista tulenkantajien yleislinjalta. Elämä-käsitteellä ei heille ylipäänsä ollut yhteistä täsmällistä sisältöä, mutta se osoitti yhteiseen suuntaan. Olipa kyse nietzscheläiseen elämänpalvontaan yhdistettävästä väkevästä elämästä, biologis-pohjaisesta elämänvoimasta tai kaikessa vaikuttavasta hengestä, jumalakuvan olennaisena ja yhdistävänä piirteenä oli näkemys jumaluudesta maailmaan ja elämään sulautuneena persoonattomana tekijänä, josta ihminen oli osallinen. Tulenkantajien maailmankuvassa elämän pyhittäjää onkin täsmällisempää kutsua juuri jumaluudeksi kuin jumalaksi; lähinnä oli kyse elämään sisältyneestä attribuutista jumalallinen. Jumaluutta ei pyritty niinkään selittämään tai määrittelemään; tärkeämpää oli osallisuus siitä. Kysymys oli enemmästä kuin irrationaalisesta maailmanselityksestä, kysymys oli pyhän kokemuksesta, uskonnollisesta lähestymistavasta todellisuuteen. Se tapahtui jumalakuvan puitteissa, joka poikesi selkeästi perinteisestä kristillisestä teistisestä jumalakuvasta, joka oli sekä persoonallinen että maailman ja ihmisen ulkopuolinen.

Tulenkantajien jumalakuvassa oli toisin sanoen näkyvissä 1800-luvun naturalismin viitoittama perintö, jota vitalismi tulkitsi uskonnollissävyysesti. Siinä elämän selitys ja turva etsittiin käsillä olevasta todellisuudesta, maan päältä. Tältä osin heidän esiintymisensä heijasti eurooppalaiseen sekularisaatioprosessiin usein liitettyä tajunnan immanentisoitumista, joka ilmeni sekä uskonnonvastaisissa virtauksissa että osittain myös kristillisessä uskonnollisuudessa ja teologiassa.³³ Mutta etenkin Arvi Kivimaan mukaan tuoma idealistinen ulottuvuus kertoi, että tulenkantajien maailmankuva ei saumattomasti niveltenyt tähän kehityslinjaan. Olennaisempaa heidän jumalakuvansa yhteisissä elementeissä olikin se, että se vastasi heidän kokemustaan valmiiden, lukkoonlöytyjen katsomusmallien romuttumisesta. Tässä tilanteessa he kurottautuivat annettujen elämänselitysten alla tai takana olevaa varsinaista todellisuutta kohti ja korottivat sen pyhäksi. Todellisuus voi tästä näkökulmasta sisältää yhtä hyvin idealistisia kuin naturalistisiaakin elementtejä.

³¹ US 213/14.9.1924 K[ivim]aa, Eräs muinaisintialainen runoelma; IL 48/27.2.1926 K[ivim]aa, Intialainen näytelmä Kansallisteatterissa.

³² L. Viljanen 1924b, 79.

³³ Ks. esim. Marbach 1978, 13–14; Gilbert 1980, 9; Wagar 1982, 2.

Myös ristiriitaisten vaikutteitten keskellä elänyt Mika Waltari osoitti keväällä 1926 tulenkantajien vaikutuspiiriin astuttuaan, että ei-teistinen elämä-jumaluus oli osa sitä katsomuksellista suuntaa, johon hän perinteen taholta tarjoutuneen kristillisyyden vaihtoehtona tunsu vetoa. *Juttu-Tupa* -lehdessä hän julkaisi nimenmerkin suojissa novellin, jossa kuolemansairas taiteilija koki vapauttavan uskonnollisen elämyksen:

— — — Myriaadeja maailmoja harhaili avaruudessa eikä kukaan tiennyt, missä oli alku ja missä loppu. Ja hallitsija ja jumala oli elämä.

— — —

Ja hän rukoili Sitä Suurinta, jossa on kaiken alku ja loppu, joka on päämäärä ja kaikkeus.

Intohimoisella hartaudella, jumaloiden ja palvoen kiitti taiteilija Kalma siitä, että oli saanut elää, että oli saanut syvimpiä sakkoja myöten juoda elämän maljan, ihanan, valtavan, suurenmoisen kauniin – raa'an, petollisen ja julman elämän maljan, että oli saanut tuntea ihanimman hurmion ja suurimman tuskan yksin, hyljättynä ja unohdettuna – kiitti särkyneestä, tuloksettomasta elämästä, vain siksi, että se oli elämää.³⁴

Siitä, miten syvältä novelli kertoi Waltarin omista katsomuksista, tuskin voi tehdä kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä. Sen sijaan se heijasti sitä, millaisessa katsomuksellisessa vaikutuspiirissä Waltari tuolloin oli. Tosin on mahdollista, että elämä-jumaluuteen tukeutuminen löysi tiensä Waltarin novelliin muuta kautta kuin tulenkantajien inspiroimana, siksi vahvana uomana sentyyppiset katsomukset esiintyivät eurooppalaisessa kirjallisuudessa sekä ennen että jälkeen maa-ilmansodan.

Ainoa tutkittavista kirjailijoista, joka tässä vaiheessa pysytteli etäällä sukupolven kirjallisuudelle ominaisesta uskonnollisväritteisestä katsomuksesta, oli Erkki Vala. Jo vuonna 1922 hän ilmoitti kirjeessä sisarelleen, ettei jaksanut ekspressionistien tavoin pitää »hirveätä mölyä 'voimakkaasta elämästä'». ³⁵ Lehtiartikkeleissaan hän myöhemmin saattoi kirjoittaa sanan elämä erisnimen tapaan suurella alkukirjaimella ja puhua ihmisestä »mahtavan elämänvirran pizarana», ³⁶ mikä kertoi, ettei muiden tulenkantajien vitalismi ollut kulkenut hänen ohitseensa kokonaan jälkiä jättämättä. Mutta lähemmin hän ei sitä kuitenkaan käsitellyt. Tämä

³⁴ *Juttu-Tupa* 21/1926 Kaarlo Detmold [= Mika Waltari], Ijäisyysperspektiivi.

³⁵ SKS KirA 296:50:10 Erkki Vala Katri Valalle 26.10.1922.

³⁶ HS 219/16.8.1925 Erkki Wadenström, Kesäisiltä retkiltä Tornionlaaksossa ja Länsi-Lapissa; E. Vala 1927, 11.

saattoi johtua siitä, että hän oli muita tutkittavia kirjailijoita arkisemmin ja käytännöllisemmin suuntautunut eikä tuntenut tarvetta perinteisistä malleista irtautuvaan elämänkatsomukselliseen pohdintaan.

Jumaluus luonnossa ja kaikkeudessa

Tulenkantajien jumalakuvassa tärkeä osuus oli luonnolla ja luonnonelementeillä. Esimerkiksi useissa Katri Valan runoissa luonnonelämyksen lähtökohta oli luonnon ja jumaluuden yhteydessä: Jumala oli kulkenut maan päällä ja saanut sen loistamaan.³⁷ Olavi Paavolaisen viittaukset olivat vielä selvempiä. Hänen runoissaan puutarhassa kukkiva keisarikruunu saattoi olla »maahan pudonnut aurinko,/ palava pensas,/ josta Jumalan ääni jyrisevänä puhuu»,³⁸ tai itse puutarha oli »kuin ruumiskappelit/ täynnä suitsutusta/ ja mykkien rukousten tuskallista kiihkoa».³⁹

Kysymys ei ollut vain uskonnollisen tunteen tai uskonnollisen sanaston yhdistämisestä luonnonelämykseen, vaan siitä, että luonnonelementit edustivat puhtaimmillaan elämään kätkeytyntä jumaluutta. Siten luonnon rooli tulenkantajien tuotannossa täsmensi kuvaa elämä-jumaluudesta ja samalla osoitti, mikä oli sen elämänkatsomuksellinen funktio. Toisaalta jumaluuden lähestyminen juuri luonnon välityksellä paljasti heidän vitalisminsa romanttisen pohjavirran, näkemys luonnosta kaikkialla vaikuttavan jumaluuden keskeisimpänä ilmennyksenä.

Tärkein jumaluuden funktio, johon tulenkantajat näkivät luonnonelementtien kautta saatavan kosketuksen, liittyi luomiseen. Luonnossa he lähestyivät elämän synnyttäjää ja ylläpitäjää. Arvi Kivimaa puhui »elämän salaisesta alkulahteesta» ja salaisuudesta, »mi loi maan».⁴⁰ Lauri Viljasen runoissa puolestaan kumarruttiin kuuntelemaan »Maan syvää äidinääntä», jonka takana oli »lapsuuskoti suurin», »elon hengen uskollinen syön».⁴¹

Viljaselle juuri maa oli keskeinen käsite, johon liittyi pyhyyden ulottuvuus. Maassa hän näki jumaluuden, elämän lähtökohdan, antiikin mytologian Gaian,

³⁷ K. Vala 1924b, 29–30; K. Vala 1926, 13; K. Vala 1977, 443–446.

³⁸ [O. Paavolainen] 1924b, 66; Saarenheimo 1969, 65.

³⁹ [O. Paavolainen] 1925, 55–56.

⁴⁰ Kivimaa 1925d, 17–18; Kivimaa 1926c, 61.

⁴¹ L. Viljanen 1924a, 9–10, 17–19, 20–21. Ks. myös Rantalainen 1939, 72; Marjanen 1960, 214.

jonka mukaan hän nimesi esikoiskokoelmansa erään runonkin.⁴² Maa oli tärkeä luonnonelementti myös Katri Valan lyriikassa, mutta hän ei Viljasen tavoin viitannut sillä niinkään elämän syntyyn. Maa oli hänelle »alituisesti uutta luova», uudistava tekijä, jonka yhteyteen ihmisen oli uudistuaakseen päästävä. Naisen hedelmällisyys rinnastui tässä mielessä maan kasvuvoimaan.⁴³

Luonnossa ilmenevä elämän luova ja uudistava ominaisuus paljastui selkeimmin luonnon kiertoon liittyneessä symboliikassa, joka näkyi sekä Katri Valan, Olavi Paavolaisen, Arvi Kivimaan että Lauri Viljasen lyriikassa. Yö ja talvi olivat heille kielteisiä käsitteitä, koska ne hukuttivat näkyvistä elämän dynaamisuuden.⁴⁴ Kevät ja kesä taas olivat painokkaan myönteisesti kuvattuja vuodenaikoja, joissa elämän luova voima työntyi esiin.⁴⁵

Vuorokausi- ja vuodenaikakiertoon kytkeytyi erottamattomasti aurinko, joka oli maan ohella toinen keskeinen luonnonelementti tulenkantajien lyriikassa. Etenkin Katri Valan runoissa aurinko liittyi luonnon kasvutapahtumaan ja uudistumiseen. Se oli energian lähde, joka valollaan ja lämmöllään synnytti elämää, ja samalla »taivaan suuri ja polttava rakkaus», joka edusti elämän positiivista pyhää perustaa.⁴⁶ Osittain aurinko palvelikin samassa symbolisessa merkityksessä kuin maa. Se saattoi Valan, Kivimaan, Viljasen ja Paavolaisen lyriikassa olla »jumalallinen», »jumala» tai »äiti».⁴⁷ Aurinko viittasi kuitenkin myös biologista luontoa laajempaan kokonaisuuteen ja ilmaisi siten tulenkantajien jumalakuvaan liittyneen lisäulottuvuuden. Katri Valan lyriikassa tämä merkitys esiintyi tässä vaiheessa vain yhdessä runossa, runossa »Andante religioso», jossa aurinko avartui kuvastamaan koko avaruuden ja kaikkeuden harmonista ykseyttä, joka oli samalla itse jumaluus: »Auringosta aurinkoon käy huuto:/ Jumala!»⁴⁸

Korostetummin elämän biologisesta perustasta laajentunut jumalakuva tuli

⁴² L. Viljanen 1924a, 20–21; Kupiainen 1948, 269; Saarenheimo 1969, 36.

⁴³ K. Vala 1924b, 10, 33–37; K. Vala 1977, 443–444; Saarenheimo 1984a, 75; Lassila 1987, 195–196.

⁴⁴ Ks. esim. K. Vala 1924b, 19–20, 21–22; [O. Paavolainen] 1925, 57; Kivimaa 1925d, 48–63; L. Viljanen 1926b, 35–36. Saksalaisen ekspressionismin vastaavaa kuvastoa on analysoinut katsomuksellisen sisällön kannalta samansuuntaisesti Rothe 1977, 35–36, 74–78, 109.

⁴⁵ Ks. esim. K. Vala 1924b, 7–10; L. Viljanen 1924a, 7–8, 79–80; Kivimaa 1925d, 13–14; [O. Paavolainen] 1925, 47; Saarenheimo 1984a, 75.

⁴⁶ K. Vala 1924b, 11–14; Saarenheimo 1969, 24–25; Saarenheimo 1984a, 75–76.

⁴⁷ [O. Paavolainen] 1924b, 64–65; K. Vala 1924b, 14; Kivimaa 1925d, 93–94; L. Viljanen 1926b, 18–19.

⁴⁸ NV 22–24/1926 Katri Vala, *Andante religioso*.

esiin Lauri Viljanen lyriikassa. Hänen esikoiskokoelmansa nimi *Auringon purjeet* kertoi auringon tärkeästä roolista runojen kuvamaailmassa. Se esiintyi toisaalta kuten Katri Valalla luomisvoimaa ilmentävänä luonnonelementtinä, mutta toisaalta myös antamassa luonnonselämykselle kosmista perspektiiviä, tuntua suuresta kaikkeudesta.⁴⁹ Seuraavan *Tähtikeinu* -kokoelman nimi puolestaan kertoi jälkimmäisen näkökulman vahvistumisesta. Aurinko oli nyt ennen muuta osa avaruutta: »sydän punainen/ jumala kuumain tähtien».⁵⁰ Kokoelman nimirunossa Viljanen kuvasi kokonaisuuden, johon aurinko kuvana niveltyi. Siinä ihminen oli osa maata ja luontoa sekä tähtien kuvastamaa universumia. Näistä yhdessä muodostui kaikkeus, johon sulautuminen oli ihmisen valoisa kohtalo.⁵¹ Näin Viljanen jumalakuva lähestyi panteistista kaikkeuselämästä. Siinä ei ollut kyse vain biologisen elämän ykseydestä, vaan koko todellisuuden ykseydestä, jota jumalallinen voima kannatti.

Viljanen läheni tässä Arvi Kivimaan uskoa kaikkea hallitsevaan jumalalliseen henkeen. Viljanen pysytteli kuitenkin fysikaalisen universumin puitteissa, kun taas Kivimaa erotti siinä erityisen henkisen ulottuvuuden. Viljanen ja Kivimaa olivat kuitenkin tutkittavista kirjailijoista ainoat, jotka ilmaisivat avoimesti sympatiansa panteistisiin katsomuksiin. Molemmat näkivät niissä oikeaan suuntaan osoittavan ratkaisun sodanjälkeiseen katsomukselliseen hapuiluun ja kiinnikkeettömyyteen.⁵²

Jumaluus, jota luonto tulenkantajien katsomuksellisessa pääuomassa ilmensi, oli ehdottoman positiivinen ja täydellinen. Katri Valan runoissa luonto saattoi olla julma, mutta silloinkin palveliakseen elämän kokonaisuutta, joka varsinaisilta ominaisuuksiltaan oli lempeä, hyvä ja rakastava.⁵³ Olavi Paavolaisen runossa »Hallayö» puolestaan luonnosta huokui ihmiseen kiitollisuutta ja rakkautta kaikkea kohtaan; jumaluus välitti ominaisuutensa ihmiselle.⁵⁴ Arvi Kivimaa ja Lauri Viljanen liittivät tähän eettisen ulottuvuuden. Viljaselle osallisuus luonnon ilmentämisestä voimasta ja kaiken ykseydestä oli samalla osallisuutta »Hyvyydestä». Luonnon täydellisyys oli hänelle esikuva elämän harmonisuudesta, johon ihmise-

⁴⁹ L. Viljanen 1924a, 79–80; Saarenheimo 1969, 36.

⁵⁰ L. Viljanen 1926b, 18–19.

⁵¹ L. Viljanen 1926b, 39–40; Vapaasalo 1967, 323; Saarenheimo 1969, 37.

⁵² L. Viljanen 1924b, 86; IL 48/27.2.1926 K[ivim]jaa, Intialainen näytelmä Kansallisteatterissa.

⁵³ K. Vala 1924b, 38–39, 40–41, 80–81.

⁵⁴ [O. Paavolainen] 1924b, 59.

lämässäkin tuli pyrkiä.⁵⁵ Arvi Kivimaa puolestaan kuvasi maan »synnittömänä» ja auringon täydellisen puhtaana jumalallisena tuomarina. Jumaluus oli hänen runoissaan eettinen mitta, jonka osoittaman mallin mukaisesti ihmisen oli toimittava. Näin tehden ihminen sulautui osaksi jumaluutta.⁵⁶

Lauri Viljanen ja Arvi Kivimaa näkivät lisäksi kuvaamallaan jumaluudella funktioita, jotka vastasivat kristillisessä perinteessä painottuneisiin uskonnollisiin kysymyksiin. Viljanen kääntyi runoissaan levottomuuden ja rauhattomuuden vallassa maan puoleen, josta hänelle huokui tyyneyttä, rauhaa ja voimaa elämään.⁵⁷ Kivimaan runoissa ihminen niin ikään palasi ahdistuneena ja syyllisyyden painamana maan syliin, josta saattoi juoda »suurta vapahdusta», tai kumartui tomuun, jolloin aurinko suuteli hänet puhtaaksi. Kivimaa puki tämän elämyksen kristillisestä perinteestä lähtöisin olleisiin käsitteisiin ja osoitti siten sen vertauskohdan. Hän kirjoitti esimerkiksi, että »luonnon raukeassa hymyilyssä on lunastus ja armo totisin».⁵⁸ Jumaluutta edustava luonto toimi siis Kivimaan ja Viljasen tulkinnan mukaan ihmisen rikkeiden sovittajana, sielunrauhan palauttajana ja lohduttajana. Täten heidän jumalakuvansa sai samoja tehtäviä kuin Kristus sovittajana ja lunastajana kristillisessä uskonnollisuudessa. Tehtävät olivat samoja, mutta toimiva subjekti toinen, Viljasella ja Kivimaalla luonto ja luonnossa ilmenevä jumaluus.

Tuskin oli sattuma, että jumaluus sai tällaisia funktiota juuri Kivimaan ja Viljasen runoudessa. He olivat tutkittavista kirjailijoista ne, joiden lapsuusympäristössä kristillisellä uskolla oli – Mika Waltaria lukuunottamatta – vankin jalansija. Lapsuudenperintö mahdollisesti suuntasi kysymyksenasettelua, vaikka vastaukset jäsenyivät toisenlaisen maailmankuvan luomassa kehyksessä. Ei-teistinen jumaluus täytti paikan, jonka teistinen jumalakuva täytti kristillisessä perinteessä.

Kristillinen tausta saattoi vaikuttaa myös siihen, että Kivimaa ja Viljanen toivat jumalakuvansa yhteydessä läisyysperspektiivin vahvemmin esiin kuin Katri Vala tai Olavi Paavolainen. Katri Vala tosin kuvasi elämän biologisena ketjuna, joka jatkui aina uusin muodoin, mutta yksilön osa siinä oli korostetusti hävitä olemattomiin. Tältä pohjalta nousi, kuten aiemmin todettiin, myös eksistentiaali-

⁵⁵ L. Viljanen 1924a, 11–12; Saarenheimo 1969, 36.

⁵⁶ Kivimaa 1925d, 11–12, 21–22.

⁵⁷ L. Viljanen 1924a, 7–8, 11–12, 13–14, 20–21; Saarenheimo 1969, 36.

⁵⁸ SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Auringon paluu»; Kivimaa 1925d, 17–18, 19–20, 27–28.

sen ahdistuksen ja yksinäisyyden kokemus. Vala näki yksilön uhrina, jonka oli uhrauduttava elämän suuren kokonaisuuden puolesta. Ihmisen toivo ei ankkuroitunut kuoleman jälkeiseen todellisuuteen, vaan siihen, että hän tässä elämässä tavoitti mahdollisimman ehjän yhteyden elämän jumalalliseen perustaan.⁵⁹ Olavi Paavolaisen lyriikassa kuoleman teema oli harvinaisempi. Milloin hän sitä käsitteli, hän kuvasi kuoleman suhteellisen yksinkertaisesti peruuttamattomana loppuna, johon ei liittynyt sen paremmin persoonallista kuin persoonatontakaan jatkuvuuden ajatusta.⁶⁰

Lauri Viljasta kuolema ja kuolemanjälkeinen todellisuus askarruttivat enemmän. Hänelle kyseessä ei ollut elämän pelkoa herättävä vastakohta. Näkymä oli valoisampi:

'Sa maaksi tulet, joka maata oot!'
Nuo synkät sanat syvemmin kuin ennen
mun toivonani mieleen painukoot!

Mik' onni iät itsens' unohtain
ois kevään, suven, syksyn, talven mennen
sun povellasi, multa, luoda vain.⁶¹

Kuoleman edessä Viljanen turvautui maassa nähtyyn jumaluuteen. Näkemys oli selkeästi irronnut kristillisestä tuonpuoleisuusajatuksesta, vaikka Viljanen poimikin kristillisestä perinteestä suoran lainauksen näkemystään valaisemaan. Toivo perustui jumaluuteen samastumiseen ja sulautumiseen, jossa ihmisen persoonallinen olemassaolo päättyi. Sama perusajatus toistui Viljasen »Tähtikeinu» -runossa, vaikkain selkeämmin irronneena biologisesta elämän kierrosta. Siinä maa ja avaruus olivat yhtä ykseyttä, josta ihminen oli osa. Täydellinen sulautuminen oli se toivo, joka ihmisellä oli: »Usmat yöllisen korkeuden/ unhon valkeaa härmää sataa».⁶²

Arvi Kivimaan luoma näkymä kuolemaan oli kaksinainen. Toisaalta kuolemaan tiivistyi kokemus olemassaolon lohduttomuudesta ja käsittämättömydestä.⁶³ Mutta toisaalta juuri kuolemateeman yhteydessä Kivimaa varsin monipuolisesti tulkitsi sitä jumalakuvaa, johon hän tukeutui. Tulkinta oli samansuuntainen

⁵⁹ K. Vala 1924b, 9–10, 33–34, 58; Saarenheimo 1977a, 8; Saarenheimo 1984a, 75.

⁶⁰ [O. Paavolainen] 1925, 55–57.

⁶¹ L. Viljanen 1924a, 7–8.

⁶² L. Viljanen 1926b, 39–40.

⁶³ Ks. edellä s. 118.

kuin Lauri Viljasella. Perustava toivo kuoleman edessä oli Kivimaan mukaan siinä, että ihminen kuollessaan sulautui erottamattomaksi osaksi maata, elämän pyhää perustaa. Ihmisen elämä persoonallisena olentona päättyi, mutta jatkui persoonattomassa muodossa.⁶⁴ Kivimaan jumalakuvan idealistinen ulottuvuus, näkemys kaikkeutta hallitsevasta jumalallisesta hengestä, toi myös käsitykseen kuolemanjälkeisestä elämästä oman sävynsä. Novellissa »Hiskias ja Keisari täh-tien edessä» Kivimaa kuvasi tähän liittyen vanhaa miestä, joka toverinsa kuoleman jälkeen pohti yksilön häviävän elämän merkitystä:

Mutta samassa, tätä miettiessään, Keisari tunsi, miten hänen sielunsa äkkiä vapautui ottamaan vastaan salaista sanomaa. Hän tunsi seisovansa ikuisuuden kynnyksellä ja salaisuuksien verhon hetkeksi raoittuvan hänen silmiensä edessä. Muutamana vavahtelevana tuokiona hänen lävitsensä kulki tunto siitä, miten ihmisen sielu on katoava hiukkanen, häviävä piirto avaruuden keskellä, ja miten se sittenkin on kutsuttu suureen elämänosaan. Emme kuole – Hiskiaskaan ei kuole. Tuonne minne nuo jäljet vievät talvisen jään ylitse, kirkkaimman tähden luona, – sinne me menemme. Sinne on polttavan kylmässä pakkasyössä siirtyvä Hiskiaan sielu, jolle tähdet lainaavat ikuisen puhtautensa.⁶⁵

Kivimaa ei tässä kuvannut kuolemaa vain fyysisenä ja biologisena sulautumisena osaksi maata vaan myös sielun sulautumisena kaikkialla vaikuttavaan jumalalliseen ykseyteen, jonka persoonattomana osana se jatkoi elämäänsä. Eettisesti täydellisen jumaluuden yhteyteen pääseminen myös puhdisti ihmisen kaikesta siitä, mikä häntä erillisenä olentona oli tahrannut.

Luonteenomaista niin Katri Valan ja Olavi Paavolaisen kuin Kivimaan ja Viljasenkin näkemyksissä oli yksilön elämän tulkitseminen tämänpuoleisena, tämän elämän puitteissa. Silloinkin kun Kivimaa ja Viljanen toivat mukaan kuolemanjälkeisen perspektiivin, heidän jumalakuvaansa kytkeytynyt persoonat-toman kuolemattomuuden ajatus korvasi kristillisen iäisyystoivon.

Viimeksimainittu asetelma heijastui myös Mika Waltarin esiintymisessä. Ni-mimerkkien suojissa ilmestyneissä kirjoituksissaan Waltari asetti jo varhain ky-seenalaiseksi kristillisen ylösnousemustoivon ja ajatuksen kuolemanjälkeisestä elämästä.⁶⁶ Vuoden 1927 *Tulenkantajat* -albumissa hän julkaisi omalla nimellään

⁶⁴ SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Spleen»; Kivimaa 1925b, 119–126; Kivimaa 1926c, 62.

⁶⁵ Kivimaa 1927a.

⁶⁶ Juttu-Tupa 20/1926 Kaarle Detmold [= Mika Waltari], Hautausmaalla; Juttu-Tupa 21/1926 Kaarlo Detmold, Ijäisyysperspektiivi.

runon »Kuolema», jossa hän käsitteli kysymystä tulenkantajille ominaisen jumalakuvan pohjalta. Runon »minä» pyysi, että »nuori multa, laaksoista nouseva sumu ja värisevä ilma» ottaisivat hänen ruumiinsa kuoleman jälkeen, »niin että en koskaan kuole». ⁶⁷ Kristillinen läisyystoivo oli väistynyt panteismiin viittaavan näkemyksen tieltä, joka muistutti läheisesti Lauri Viljasen ja Arvi Kivimaan vitalismin tulkintaa. Myös luonnonelämys poikkesi tässä runossa ratkaisevasti siitä, jonka Waltari kristilliseen taustaansa liittyneissä runoissa kuvasi. Niissä luonnonelämys oli poikkeuksetta johdattajana kristillisen persoonallisen Jumalan löytämiseen. ⁶⁸ »Kuolema» -runossa kyse oli luonnon välityksellä tapahtuvasta jumaluuteen sulautumisesta.

Jo syksyllä 1925 Waltari käytti eräässä kertomuksessaan kuvaa kukkivan nurmen syleilemisestä, jolla hän korosti ihmisen kuulumista maan luomisvoiman yhteyteen. ⁶⁹ Tuossa vaiheessa Waltari tuskin ainakaan tietoisesti seurasi tulenkantajien katsomuksellisia jälkiä. Mutta hänen käyttämänsä kuva oli sama, joka toistui näiden tuotannossa ilmentämässä luontoon sulautumisen kokemusta, jolla oli uskonnolliseen rinnastettava merkitys. Siinä näkyi, että ei-teistinen jumalakuva ei ollut tulenkantajille vain katsomuksellinen konseptio vaan uskonnollisen palvonnan kohde. Katri Valan runossa »Maan povella» se sai erään kärkevimmistä ilmauksistaan:

Rakastan sinua, maa!
Mustana, ruskeana, vihreänä,
elävänä ja kuolleena
rakastan sinua, maa!
Lepään povellasi kuin vihreällä alttarilla,
jonka ihanat suitsutukset
nousevat läpi valkean ruumiini,
elämälle uhriksi annetun. ⁷⁰

Runo oli uskontunnustus, jonka kohteena oli elämän jumalallisen perustan paljastava maa. Vala kuvasi tiiviin fyysisen yhteyden ihmisen ja maan välillä käyttäen

⁶⁷ Waltari 1927a, 56. Ritva Haavikko on ajoittanut runon vuodelle 1926. Waltari 1979, 242. Lisensiaattityössään Haavikko siteeraa Waltarin kirjoituskatkelmaa, jossa esiintyy samansuuntaisia ajatuksia. Haavikko ei paljasta kirjoituksen alkuperää, mutta ajoittaa sen kevääseen 1926. Haavikko 1980, 86.

⁶⁸ Waltari 1925b, 1; Waltari 1927b, 71–72.

⁶⁹ Juttu-Tupa 37/1925 Karl Detmold [= Mika Waltari], Pieni tarina suuresta rakkaudesta.

⁷⁰ K. Vala 1924b, 9–10.

uskonnollista sanastoa, mikä antoi elämykselle uskonnollista riittä muistuttavan luonteen. Kyseessä oli jumaluuden ja ihmisen kohtaaminen, jonka keskeinen sisältö oli ihmisen mystinen samastuminen jumaluuden kanssa. Tapahtui sama, jonka Viljanen ja Kivimaa näkivät tapahtuvan kuolemassa: yksilö muuttui erillisen merkityksensä menettäen osaksi elämän kokonaisuutta.⁷¹

Olavi Paavolaisen runossa »Sydänpäivä» esiintyi vastaava kuva. Siinä ihminen lepäsi puutarhassa ja tunsi oman ruumiinsa tuoksun. Ympärillä olevat kukat vertautuivat rukoilijoihin, mikä kertoi elämyksen uskonnollisesta sisällöstä.⁷² Lauri Viljasen käyttämänä sama kuva-aihe viittasi vähemmän intensiiviseen elämykseen, mutta sen sisältö oli sama: onnentunteen lähtökohta oli kesäisessä metsässä lepäämällä koettu samastuminen luonnon kanssa.⁷³

Arvi Kivimaan novellissa »Maan sydän» kuva-aiheen käyttö palveli vielä pelkistetympin katsomuksellista ulottuvuutta. Kivimaa kuvasi nuorta miestä, jonka vaimo oli kuollut. Mies vaelsi epätoivoisena läpi yön, kunnes aamun tullen laskeutui maahan makaamaan. Maata vasten levätessään mies tunsi alhaalta nousevan »elämän virtoja»: »Ne tulevat jostakin sieltä, missä on elämän salainen alkulähde, loputon uni ja yö, loputon päivä ja elämä. Ne nostaa esiin maan sydän.»⁷⁴ Novellin kokonaisuudessa elämys muodostui ratkaisevaksi. Se vapautti miehen surusta ja epätoivosta. Elämyksen ydinsisältö oli luonnon välityksellä tavoitettu yhteys jumaluuteen, jossa kaikki sulautui yhdeksi ja elämän ja kuoleman raja menetti merkityksensä.

Kivimaan novellissaan jumaluudelle antamat attributit olivat kuvaavia tulenkantajien valtauoman jumalakuvan yhteisiäkin piirteitä ajatellen: luonnossa itsensä ilmaiseva jumaluus oli »loputon» ja »salainen». Jumalakuva oli erittelemätön, koettavissa mutta ei selitettävissä. Biologista elämää avarammaksi todellisuuden ykseydeksi laajentuessaankin se säilytti luonteenomaisimman piirteensä: kyse ei ollut persoonallisesta, maailman ja ihmisen ulkopuolisesta subjektista, vaan kaiken elämän perustasta, josta ihminen viime kädessä oli osa.

⁷¹ Ks. myös K. Vala 1977, 443–444; Kupiainen 1948, 292–295; Saarenheimo 1976, 121, 129; Saarenheimo 1984a, 75, 79.

⁷² [O. Paavolainen] 1925, 49–50. Ks. myös SKS KirA Paavolainen laatikko III, Palava sydän, »Sydänkesä».

⁷³ L. Viljanen 1924a, 13–14. Ks. myös Saarenheimo 1969, 36.

⁷⁴ Kivimaa 1926c, 61.

Jumaluudesta vieraantuminen

Painamatta jääneessä runossa »Saavuttamaton» Arvi Kivimaa kirjoitti:

sinut tahtoisimme vangita,
vain sinut,
sinä katkera ja ihana,
sinä jokin,
jota emme tiedä,
mutta joka on meille elämä.⁷⁵

Runo tulkitsi perustavaa laatua olevaa seikkaa Kivimaan näkemyksessä ihmisen ja jumaluuden suhteesta. Ihmisen normaalitila oli eläminen jumaluudesta irrallaan. Jumalallinen elämä ei arkitodellisuudessa näyttänyt selvästi kasvojaan. Ihmisen päämääräksi tuli siten pyrkiä yhteyteen jumaluuden kanssa, »elost' tästä kauniiseen elämään», kuten Kivimaa esikoisrunokokoelmansa *Palava laiva* nimisessä runossa asian ilmaisi.⁷⁶

Lauri Viljasen runossa »Elämä ja Kaipaus» vastaava kaipaus jumalallisen elämän yhteyteen muodosti pääteeman. Kaipaus tavoitteli siinä rakastettuaan jumalallista Elämää erämaassa. Elämä antoi Kaipauksen saavuttaa itsensä, jolloin erämaahan syntyi loistava keidas. Mutta Kaipauksen oli jatkettava, se ei saanut pysähtyä.⁷⁷ Olemassaolon sisältö muodostui kaipauksesta, jumaluuden yhteyteen pyrkimisestä; se oli dynaaminen, liikkeellepaneva tekijä.

Kivimaan ja Viljasen kuva jumaluudesta vieraantuneesta ihmisestä, jota kaipaus veti takaisin kohti jumaluutta, oli analoginen kristillisen syntiinlankeemusajatuksen kanssa mutta sisällöltään toinen. Lähinnä se muistutti romantiikan runouden perintöä, jossa ihminen nähtiin olentona, joka jatkuvasti kaipasi jumalallisessa täydellisyydessä olevan alkukuvansa yhteyteen.⁷⁸

Elämä-jumaluudesta irrallaan oleminen oli Kivimaan ja Viljasen kuvaamana inhimillisen elämän perustila, mutta ei yksinomaan sitä. He näkivät vieraantumisen myös konkreettisesti toteutuneena vallinneessa kulttuuritilanteessa. Tästä lähtökohdasta heidän kulttuurikritiikkinsä sai katsomuksellisen sisältönsä. Kivimaan novelleissa »Rajalla» ja »Tyttö puhuu Vapahtajalle» huvittelun leimaama

⁷⁵ SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Saavuttamaton».

⁷⁶ Kivimaa 1925d, 85–88.

⁷⁷ L. Viljanen 1926b, 47–50.

⁷⁸ Ks. Krohn 1956, 21–24; Baumer 1977, 299–301.

kaupunkikulttuuri oli pinnallista ja tyhjää, koska siinä oli kadotettu yhteys elämän jumalalliseen perustaan. »Rajalla» -novellin päähenkilö tiivistä tämän mietteisiin: »Tämäkö oli elämää? Tämä ikuinen suistuminen rotkosta rotkoon --?»⁷⁹ Miksi elämä ei ollut elämää, kävi ilmi »Tyttyö puhuu Vapahtajalle» -novellin lopusta. Tyhjiydetunnon riuduttamalle tytölle ilmestyi Vapahtaja, joka kehotti tätä etsimään omaa sieluaan.⁸⁰ Kivimaan jumalakuvan taustaa vasten tarkasteltuna kehoitus koski ihmisessä olevan jumalallisen hengen etsimistä. Se oli ihmisen sielu, varsinainen minä, jonka välityksellä hän tuli yhteyteen kaikkialla vaikuttavan jumaluuden kanssa. Sen voimasta elämästä saattoi tulla »Elämää» isolla alkukirjaimella.⁸¹

Yhteenkuuluvuus jumaluuden kanssa oli Kivimaan luomassa kuvassa helpompi tuntea maalaismiljöössä, peltojen ja metsien keskellä, kuin kaupungissa.⁸² Vieraantumisen koski paitsi ihmisessä itsessään olevaa jumaluutta myös luonnonelementtejä, joitten välityksellä jumaluus tuli koettavaksi. Ihminen, joka jäi osattomaksi luonnon kautta saavutettavasta yhteydestä elämän perustaan, oli vastaavassa tilanteessa kuin sielunsa kadottanut ihminen. Tältä pohjalta nousi Kivimaan maalle osoittama pyyntö: »älä vierahaks tee mua kasvojes tyynelle hymyilylle».⁸³

Samalla tavoin oli Lauri Viljasen lyriikan keskeinen katsomuksellinen käsite, maa, usein sidoksissa konkreettiseen maisemaan ja kulttuuriympäristöön. Runossa »Laulu tasangolle» maisema oli Viljasen kasvumiljöö Turun esikaupungissa. Se edusti maaseudun onnellista rauhaa, jossa runon »minä» saattoi tavoittaa yhteyden jumaluuteen, kuunnella »Maan syvää äidinääntä». Mutta yhteys uhkasi hukkua »Ajan» mukanaan tuomaan kaupungin arkipauhuun.⁸⁴

Kivimaan ja Viljasen kulttuurikritiikissä, joka oli aiemmin kuvatulla tavalla yhteydessä sekä heidän henkilöhistorialliseen taustaansa että ajalle ominaisiin kulttuurikriittisiin äänenpainoihin, oli siis kysymys myös sen toteamisesta, että

⁷⁹ Kivimaa 1926c, 93–94, 135–136.

⁸⁰ Kivimaa 1926c, 142–143.

⁸¹ Ekspressionistisessa kirjallisuudessa henkimaailma ja sellaiset käsitteet kuten sielu esiintyivät usein. Niiden tehtävä oli kahtalainen. Toisaalta ne edustivat sisäistä todellisuutta vastapainona ulkoiselle, usein suurkaupungissa koetulle tyhjyydelle, ja toisaalta ne viittasivat johonkin yksilöä suurempaan kokonaisuuteen. Rothe 1969, 41; Rothe 1977, 123–124. Kivimaa käytti käsitettä sielu molemmissa merkityksissä.

⁸² Kivimaa 1925b, 119–126; Kivimaa 1925d, 25–26. Ks. myös Krohn 1961, 48.

⁸³ Kivimaa 1925d, 19–20. Ks. myös Kivimaa 1925d, 27–28.

⁸⁴ L. Viljanen 1924a, 17–19; L. Viljanen 1980, 47–50; Vapaasalo 1967, 322–323.

vallitseva elämänmuoto vieraannutti ihmistä jumaluudesta.

Olavi Paavolainen ja Katri Vala, joiden kulttuurikritiikki oli jyrkempää ja jumalakuva jäännöksettömämmin sidottu biologiseen elämään kuin Kivimaan ja Viljasen, käsittelivät jumaluudesta vieraantumista voimakkaammin sävyin. Heidän tuotannossaan vieraantuminen ei niinkään ollut ihmisen olemassaolon perustila vaan ensi sijassa vallinneen kulttuuritilanteen seurausta. Heidän primitiivistisen kulttuurikritiikkinsä keskeinen juonne oli näkemys, että kehittynyt kulttuuri oli irrottanut ihmisen yhteydestä elämän jumalalliseen, alkuvoimaiseen perustaan. Siksi he hakeutuivat kuvitelmissaan etelään ja tropiikkiin, jotka olivat »täynnä pursuavaa elämää». Sieltä löytyi se, mihin ympäröivä elämänmuoto oli kadottanut kosketuksensa.⁸⁵

Jo varhaisessa, painamattomaksi jääneessä runokokoelmassaan *Palava sydän* Olavi Paavolainen asetti »pakanallisen, ikuisen luonnon» säätelemät lait ihmisyyteisen normeja vastaan ja rakensi jännityksen kulttuurin kristillisten elementtien ja luonnossa ilmenevän jumaluuden välille.⁸⁶ Katri Valan runo »Talviaurinko» esitti saman asetelman täsmällisemmässä muodossa:

Maailma on kuin korkea Jumalan huone,
jossa vallitsee kylmä, kirkas ajatus,
eikä mitään huumautsa,
sellaisten Jumalan huone, joiden sydänkin on
kuin valkoista timanttia,
jotka ovat virheettömiä ja ankaria
niinkuin se Jumalakin,
joka ei maan kamaralle astu,
vaan tuomitsee taivaitten takana.

Katson arkana tämän temppelin ovelta
aistimeni sairaina valkeudesta
ja pakenen majani hämärään
itkemään aurinkoa,
kesän huumautsa aurinkoa,
ja lempeää Jumalaa,
joka suutelee silmuja
astellessaan kesäöinä
moniväristen tuoksujen keskellä –⁸⁷

⁸⁵ NV 18/1923 Yökehräjä [= Olavi Paavolainen], Musiikkia keväälle: K. Vala 1926, 6–18.

⁸⁶ SKS KirA Paavolainen laatikko III, *Palava sydän*, »Sydänpäivä».

⁸⁷ K. Vala 1924b, 29–30.

Runon kulttuurikriittiseen sisältöön, joka osaksi kohdistui myös kulttuuriin sitoutunutta kirkollisuutta vastaan, on edellä jo viitattu.⁸⁸ Runon talvimaailman ja kesän unelman välinen jännitys koski myös jumalakuvaa ja uskonnollisuutta. Unelma kesästä oli muun ohella unelma toisenlaisesta Jumalasta sen Jumalan tilalle, johon vallitseva talven kulttuuri oli sitoutunut.

Runon jumalakuvien jännitys oli keskeiseltä osaltaan tuonpuoleisen ja tämänpuoleisen välinen. Toinen oli »taivaitten takana», toinen asteli kesäöinä maan pinnalla. Mutta on huomattava, että jumalakuva oli runossa erottamaton osa kulttuuria, ei siitä irrallaan. Torjunta kohdistui paitsi vallitsevan kulttuurin jumalakuvan tuonpuoleisuuteen myös sen elämänvierauteen, etäisyyteen, ankaruuteen ja kytkeytymiseen intellektuaalisesti kokoonpantuun katsomusrakennelmaan. Talven Jumala oli sidoksissa ihmisiin, yhteisöön, kehittyneeseen sivilisaatioon. Siihen tyytymättömänä Vala unelmoi luontoon sidoksissa olleesta kesän Jumalasta. Tämä jumalakuva kätkeytyi huumauksen hämärään, se oli läheinen, lämmin ja määrittelyjä pakeneva.⁸⁹

Runon asetelmassa kuvastui näkemys, että ei yksin vallitseva kulttuuritilanne vaan yhtä hyvin siihen kietoutunut opillisesti ja institutionaalisesti järjestynyt uskonnollisuus ja tähän liittynyt jumalakuva vieraannuttivat ihmistä todellisesta jumaluudesta, joka löytyi välittömässä yhteydessä luontoon ja sen kasvuvoimaan.

Muut tutkittavista kirjailijoista eivät yhtä selkeästi asettaneet jumalakuvaansa vastakkain kirkollisen kristillisyyden kanssa. Mutta Valan ilmaisema asetelma oli kuitenkin itse jumalakuvan sisällössä jo latenttina olemassa.

3. Mystinen kokemus elämän täyttymyksenä

Mystiikan jalanjäljissä

Katri Vala kirjoitti veljelleen vuonna 1922: »Saako nuoruus olla viisas, professorimainen? Nuoruuden pitää elää, jumaliste, täyteläisesti, rikkaasti ja tuskallisesti, mutta elää!»¹ Neljä vuotta myöhemmin Vala toisti ajatuksen runossa »Faunit». Siinä elämän totuus ei valjennut elämän arvoitusten pohdiskelulla vaan elämällä

⁸⁸ Ks. s. 125–126.

⁸⁹ Ks. Mäkinen 1988a, 4–5.

¹ SKS KirA 296:6:54 Katri Vala Erkki Valalle 8.11.1922.

mahdollisimman täydesti.² Samanaikaisesti Lauri Viljanen osoitti runossa »Evoe!« olevansa samalla kannalla. Hän rakensi vastakkainasettelun, jossa toisaalla oli käsillä olevaan hetkeen kiinnittynyt spontaani, iloinen elämänsenne, jota hän julisti nuoruuden sekä hurmion ja hedelmällisyyden jumala Dionysoksen ja luonnon jumala Panin nimissä, ja toisaalla huomista surevien »munkinmustien« ihmisten elämä, jota hän vertasi luostariin sulkeutumiseen.³

Vala ja Viljanen, jotka muuten edustivat sävyltään erilaisia tapoja tuoda julki sisällöltään samankaltaista maailmankuvaa, asettuivat molemmat vastustamaan intellektuaalista, erittelevää, varovaista ja viileää lähestymistapaa elämään. Sen sijasta he korostivat intuitiivisuutta, elämyksellisyyttä ja nykyhetken arvoa. Arvi Kivimaalla oli enemmän kuin muilla tutkittavista kirjailijoista taipumusta käsitteelliseen pohdintaan, mutta siitä huolimatta hän oli yhtä mieltä Valan ja Viljasen kanssa siitä, miten olennainen tieto todellisuudesta oli tavoitettavissa. Selvitellesään katsomustaan vuonna 1923 hän kertoi tajunneensa elämän totuuden »silmä-räpäyksellisenä intuition», »välähdyksellisessä ikuisuussekunnissa».⁴

Maailman jäsentäminen intuition ja hetkellisen elämyksen välityksellä oli ylipäänsä taiteisiin luontuva lähestymistapa. Kaksikymmenluvun tilanteessa se liitti tulenkantajia tieto-opilliseen ja esteettiseen antipositivismiin rintamaan, lähinnä sen bergsonilaisen vitalismin tunnuksia kantavaan lohkoon.⁵ Tulenkantajien maailmankuvan kokonaisuudessa sillä oli kuitenkin tieto-oppia ja estetiikkaa laajempi rooli; se kosketi heidän näkemystään inhimillisen elämän sisällöstä ja tarkoituksesta.

Lauri Viljasen katsomuksellisesti latautuneessa runossa »Elämä ja Kaipaus» jumalallisen Elämän kohtaaminen aiheutti elämyksen, jonka voimasta erämaa muuttui keitaaksi.⁶ Ekstaattinen elämys oli seurausta jumaluuden tavoittamisesta, se oli keidas arkisen todellisuuden keskellä. Viljanen ei kuvannut hurmioitumista itsenäisenä arvona, vaan pikemmin merkinä elämän perimmäisen olemuksen löytymisestä; kyse oli antautumisesta löytyneelle jumaluudelle: »Ilomeri, valomeri! Hukuta minut/ huikaisevaan hurmioon!».⁷

² K. Vala 1926, 53–54.

³ L. Viljanen 1926b, 7–8.

⁴ NV 11/1923 Arvi Kivimaa, Mitä tahdon saada aikaan maailmassa.

⁵ Huuhtanen 1978, 15–16, 22–23, 50–52. Ks. myös Macquarrie 1963, 171; Baumer 1977, 374.

⁶ L. Viljanen 1926b, 47–50.

⁷ L. Viljanen 1926b, 11–12. Ks. myös L. Viljanen 1924a, 33–34; L. Viljanen 1926b, 9–10.

Katri Valan ja Arvi Kivimaan kirjoituksissa elämys, kärjistyneimmillään ekstaasi, sisälsi vastaavan katsomuksellisen ulottuvuuden. Se merkitsi yhteyttä jumaluuteen, tiivistynyttä elämän läsnäolon tunnetta ja siten olemassaolon päämäärää. Vala ja Kivimaa käyttivät kuvaa liekistä, palamisesta elämän korkeimpana täytty-myksenä. Palaminen oli kiihkeän ja täyteläisen elämän vertauskuva. Siihen liittyneessä ekstaattisessa elämyksessä ihminen kohosi toisten yläpuolelle ja kykeni näyttämään valoa muille, koska oli lähempänä jumaluutta.⁸ Näkemyksessä häivähti ehkä nietzscheläinen idea dionyysisestä yli-ihmisestä, jossa väkevä elämä kulki eteenpäin.

Haltioitunut hetkellinen täyteläisen elämän tila vastasi samaa kuin edellä luonnonelämyksen yhteydessä käsitelty riitinomainen maan pinnalla lepääminen. Siinä oli kyse elämyksellisestä sulautumisesta osaksi elämässä vaikuttavaa jumaluutta, yhtymisestä siihen. Kokemus oli mystiikalle ominainen. Tulenkantajilla kokemuksen tulkinta nousi heidän jumalakuvansa pohjalta ja poikkesi siten mystiikan kristillisestä ja teistisestä uomasta.⁹ Se painottui maailmansisäisesti. Haltioitunut elämys ei merkinnyt ihmisen ja teistisen Jumalan välistä rajoja häivyttävää kohtaamista vaan ihmisen sulautumista ja samastumista elämän perimmäiseen jumalalliseen olemukseen. Siinä oli kyse jumaluudesta vieraantumisen voittamisesta.

Mystiikan perinteeseen liittyminen sisälsi tulenkantajille myös kriittisiä elementtejä. Selkeimpinä ne esiintyivät Olavi Paavolaisella ja Katri Valalla. Kun Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen mukaan sulautuminen jumaluuteen saattoi tapahtua myös kuolemassa, oli Valalle ja Paavolaiselle tärkeintä se, mikä tapahtui tässä ja nyt, tämän elämän keskellä. He asettivat ekstaasin jopa tietoisesti vastakain ikuisuuden ja kuolemanjälkeisen elämän kanssa. Runossa »Tummat illat» Olavi Paavolainen kuvasi etäisiä kylmiä tähtiä ja sanoutui irti niiden edustamasta todellisuudesta:

Ja teidän jumalallista ikuisuuttanne vastaan
asetan katoavaisuuden ihanan hurmion
ja suuren kärsimyksen!
Sillä ihanassa kristallivaa'assa

⁸ K. Vala 1924b, 33–34; Kivimaa 1925d, 46; Saarenheimo 1984a, 86. Palaminen kiihkeän ja täyteläisen elämän kuvana esiintyi myös Anna-Maria Tallgrenin esittelyssä Anna de Noailles'n tuotannosta ja elämäntutkimuksesta. Tallgren 1917, 25.

⁹ Mystiikan olemuksesta ja tyypeistä ks. Richter 1960, 1238–1239; Zaehner 1961.

Jumalan kasvojen edessä
on ikuinen vaeltava tähti
painava vähemmän
kuin auringon oikusta elämään tullut,
yhdessä yössä kuoleva
pieni kukka.¹⁰

Vahvasti, jopa uhmakkaasti käsillä olevaan elämään ja nykyhetkeen ankkuroitunut mystisen elämyksen korostus, josta oli riisuttu kaikki ajallisen jatkuvuuden toiveet, oli tietoisesti kristillisen iäisyysperspektiivin vastainen: elämän päämäärä oli elämässä itsessään eikä kuolemassa tai sen jälkeen. Sekä Paavolainen että Vala kuvasivatkin elämyksen pakanallisena.¹¹

Tähän Valan ja Paavolaisen korostukseen liittyi myös laajempi kulttuurikriittinen ulottuvuus, joka oli ominainen niille mystiikkaan kallistuneille virtauksille, jotka nostivat monin paikoin päätään maailmansodan jälkeisessä eurooppalaisessa hengenelämässä. Ammensipa mystiikka kristillisistä tai muista lähteistä, sen nousu juuri tuossa tilanteessa oli vastareaktiota läntistä kulttuuria kannatelleelle edistysuskolle ja aikakäsitykselle: tavoittelemisen arvoisen näkeminen hetkellisessä elämyksessä merkitsi perinpohjaista irtisanoutumista uskosta tulevaisuuden täyttymykseen riippumatta siitä, tulkittiinko tämän toteutuvan tämänpuoleisessa vai tuonpuoleisessa elämässä.¹² Tässä mielessä Katri Valan ja Olavi Paavolaisen vitalistinen mystiikka merkitsi reaktiota epävarmana koettuun maailmaan, jossa totutut turvallisuutta tuovat katsomusjärjestelmät olivat pettäneet: elämän täyttymys oli löydettävä juuri nyt, koska muuhun ei ollut luottamista. Mystiikka oli näin luonteva osa maailmansodan jälkeisen sukupolven maailmankuvaa.

Muilla tutkittavilla kirjailijoilla mystiikka ei yhtä jyrkästi liittynyt nykyhetken korostukseen. Sen sijaan yhteistä Katri Valalle, Olavi Paavolaiselle, Arvi Kivimaalle ja Lauri Viljaselle oli toinen mystiikkaan liittynyt kriittinen katsomuksellinen elementti, jossa siinäkin heijastui kokemus valmiiden totuuksien pettävyystä. Mystiikka merkitsi irtisanoutumista sekä rationaalisesta intellektualismista että opin- ja yhteisönmuodostukseen nojaavasta uskonnollisuudesta, jota 1920-luvun Suomessa epäilemättä edusti luterilainen kirkollisuus. Relevantti uskonnol-

¹⁰ [O. Paavolainen] 1925, 55–56.

¹¹ K. Vala 1924b, 11–12, 33–34; K. Vala 1926, 47–49; Kotoa ja kaukaa 13–14/1926 Olavi Lauri [= Olavi Paavolainen], Pitkäperjantai.

¹² Ks. Wood 1982, 211–217. Mystiikka kiinnosti samanaikaisesti nuoresta suomalaisesta teologipolvesta ainakin Eino Sormusta. Alhonsaari 1987, 12, 98–99.

lisuus oli välitöntä, elämyksellistä yhteyttä jumaluuteen. Se ohitti pyrkimyksen selittää tai hallita todellisuutta: tärkeintä oli elämälle antautuminen. Samalla se ohitti myös erillisen uskonnollisen elämänalueen. Mystiikka liittyi tulenkantajilla elämän muihin yhteyksiin, joille haltioituminen antoi tavallista syvemmän merkityksen. Havainnollisimmin tämä tuli ilmi tulenkantajien tulkitsessa eroottista rakkauselämystä.

Eroottinen rakkaus kulttitapahtumana

Mystiikalle yleensä on ominaista, että elämyksen sanalliset ilmaukset hakevat kielikuvia sukupuolielämästä. Yhtymiselle Jumalaan tai jumaluuteen löytyy luontevasti vertauskohta miehen ja naisen yhtymisestä.¹³ Tulenkantajien osalta kyse ei kuitenkaan ollut yksin tästä. Eroottinen rakkaus itsessään merkitsi heille enemmän kuin vain mystisen elämyksen vertauskohtaa.

Eroottinen rakkaus oli lyriikan perinteinen aihealue. Tulenkantajien esiintymisessä se nousi etualalle vuonna 1926, jolloin ilmestyivät rakkausteemaan keskittyneet teokset Lauri Viljasen *Tähtikeinu*, Katri Valan *Sininen ovi* ja Mika Waltarin nimellä Kristian Korppi julkaisema kauhunovellikokoelma *Kuolleen silmät*, joiden kaikkien taustalla oli henkilökohtaisia kokemuksia.¹⁴ Nämä teokset yhdessä Arvi Kivimaan ja Olavi Paavolaisen yksittäisten kirjoitusten kanssa toivat esiin eroottisen rakkauden katsomuksellisesti painokkaan roolin tulenkantajien maailmankuvassa. Tutkittavista kirjailijoista ainoastaan Erkki Vala ei tässä vaiheessa aiheeseen puuttunut.

Jo Katri Valan esikoiskokoelmassa *Kaukainen puutarha* ekstaattisten elämysten kuvauksissa oli vahva eroottinen lataus, vaikka ne ensi sijaisesti liittyivätkin luontoon.¹⁵ Kokoelmassa *Sininen ovi* luonnonelämys sai antaa tilaa eroottiselle

¹³ Ks. esim. Passmore 1972, 293.

¹⁴ Kupiainen 1948, 270, 300–306; Haavikko 1982, 342–344; Saarenheimo 1984a, 109. Eroottinen rakkaus oli samana vuonna hallitseva teema myös tulenkantajien sukupolven kuuluneiden Uuno Kailaan, Ilmari Pimiän ja Katri Suorannan runokokoelmissa. Mäkinen 1978, 80. Katri Valan rakkausrunojen innoittajana oli romanssi kirjailija Yrjö Jylhän kanssa. Saarenheimo 1977b, 526–527. Lauri Viljanen puolestaan oli kokoelman-
sa kirjoitusvaiheessa kihloissa kirjailija Elina Vaaran kanssa, joka oli myös Mika Waltarin kertomuksiin vaikuttaneen rakkauselämyksen kohde. Waltari 1980, 129–132; Haavikko 1982, 342.

¹⁵ K. Vala 1924b, 9–10, 19–20, 68–69; Saarenheimo 1984a, 77.

rakkauselämykselle sinä tapahtumana, jossa yhteys elämän vitaalisiin ydinvoimiin tavoitettiin. Tässä yhteydessä Vala käytti runsaasti primitiiviseen uskonnollisuuteen viittaavaa sanastoa, jonka avulla hän rinnasti eroottisen kokemuksen uskonnolliseen. Kyseessä oli mysteeri, jossa pyhä työntyi arkisen keskelle.¹⁶

Olavi Paavolaisen varhaisessa painamattomassa runokokoelmassa *Palava sydän* eroottisen rakkauden kulttiluonne muodosti keskeisen teeman. Toistuvasti ja osoittelevasti Paavolainen siinä asetti rakkauselämyksen vaihtoehdoksi nimenomaan kristilliselle uskonnollisuudelle.¹⁷ Kokoelmaan sisältyi myös runo »Apoteoosi», joka myöhemmin ilmestyi *Tulenkantajat* -albumissa. Siinä runoilija pystytti erämaahan rakastettunsa kuvan:

Ja vaeltaja
jok' yksinäinen siihen joskus johtuu
saloa sanatonta samoillessaan,
kuvasi näkee
kuin kuvan pyhän Ristiinnaulitun,
ja polvillensa
sen eteen hiljaa langeten
kätensä ristii, hiljaa rukoileepi
kuin rukoilisi
edessä kirkon kuvan kultaisen
tai pyhän krusifiksin norsunluisen,
mi suudelmista
on uskovaisten joukon tummunut . . .¹⁸

Paavolainen käytti aikaisemmista kokemuksistaan tuttuja roomalaiskatoliseen kristillisyyteen kuuluneita kuvia. Niiden avulla hän toteutti sen, minkä runon nimikin jo kertoi, rakastetun jumalallistamisen, joka korotti miehen ja naisen välisen rakkauden katsomuksellisesti keskeiseen asemaan ja korvaamaan kristillisen uskonkokemuksen.

Myös Lauri Viljanen käytti lyriikassaan viittauksia kristilliseen perinteeseen korostaakseen eroottisen elämyksen uskonnollista luonnetta, jos kohta hillitymmin ja vähemmän sovinnaisuutta uhmaavin äänenpainoin kuin Paavolainen.

¹⁶ K. Vala 1926, 27, 28, 59–60; Saarenheimo 1977a, 11; Saarenheimo 1984a, 112, 116, 118; Lassila 1987, 195–196.

¹⁷ SKS KirA Paavolainen laatikko III, *Palava sydän*, »On Jumalalla taivas . . .», »Kadotettu», »Synti».

¹⁸ [O. Paavolainen] 1924a, 115–116. SKS KirA Paavolainen laatikko III, *Palava sydän*, »Apoteoosi».

Esikoiskokoelmansa runossa »Iltasiunaus» Viljanen kuvasi ihmistä, joka saavutti syvän rauhan rukoillessaan kaukaisen rakastettunsa puolesta:

Kuin lapsi äitinsä helmaan
nuku, syömmeni, uutena Jumalaas!
Ken saattoi itsensä antaa,
se Hänet löysi taas.¹⁹

Näennäisesti runo myötäili kristillisestä perinteestä tuttuja ajatuskulkuja itsensä uhraamisesta ja Jumalan löytämisestä,²⁰ mutta kokonaisuutena se viittasi toisaalle. Elämyksen uskonnollinen sisältö oli jumaluuteen sulautuminen, mystinen tapahtuma, jossa ihminen lakkasi olemasta erillinen yksilö ja koki olemassaolon-
sa osana jumalallista kaikkiihteyttä. Ratkaisevaa tässä oli miehen ja naisen välinen suhde, jonka välityksellä sulautuminen tapahtui. Yhteys rakastettuun ja yhteys jumaluuteen samastuivat.

Rakkausteemaan keskittyneessä kokoelmassaan *Tähtikeinu* Viljanen täsmensi ajatusta. Myös siinä hän kuvasi eroa rakastetusta. Eron aiheuttamaan tuskaan toi nyt lohtua poppelien tuoksu, jossa tuntui rakastetun läsnäolo ja lämpö.²¹ Näin Viljanen sitoi sisällöllisesti yhteen luonnon- ja rakkauselämyksen. Todellisuus oli yksi, pyhä ja yhteinen; elämys toi ykseyden kokemuksen tasolla todelliseksi. Kokoelman nimirunossa Viljanen kuvasi, miten yhteys rakastettuun oli samalla yhteyttä kaikkeuteen, sulautumista osaksi jumalallista universumia, joka ylitti ajan ja paikan rajat.²²

Arvi Kivimaan eroottista rakkautta käsitelleille runoille ei ole erotettavissa vastaavaa henkilöhistoriallista taustaa kuin Katri Valan tai Lauri Viljasen. Kivimaalle ominaisesti ne liittyivät suhteellisen avoimesti maailmankatsomukselliseen hahmotteluun. Kivimaa saattoi todeta, miten rakastetun rinnasta kuului »elon alkuäidin hengitys», tämän silmiin katsoessa näkyi »alkumeri» ja niissä oli »sielu jumalten», jotka rakkauden mukana olivat tulleet maan päälle.²³ Voimakkaimmillaan rakkauselämys oli Kivimaankin luomassa kuvassa sulautumista

¹⁹ L. Viljanen 1924a, 81–82.

²⁰ Tästä on huomauttanut Niinistö 1960, 237.

²¹ L. Viljanen 1926b, 27–28.

²² L. Viljanen 1926b, 39–40. Tätä muistuttava elämys myös L. Viljanen 1924a, 85–86; L. Viljanen 1926b, 14–15.

²³ Kivimaa 1925d, 35, 39, 44.

ajan ja arjen ylittävään kokonaisuuteen: »Nyt rauha ikuinen/ sun kauttas syliinsä mun suureen sulkee.»²⁴

Tulenkantajien vitalistisen mystiikan taustaa vasten tarkasteltuna eroottinen elämys muodosti näin tapahtuman, jossa elämän jumalallinen perusta tuli koettavaksi. Tulkinnassa kuvastui romantiikan perintö, jossa erotiikka nähtiin kahden ihmisen voimakkaasti positiivisena ja elämää täyteläistävänä suhteena, jolla oli metafysisiä ulottuvuuksia, koska siinä nähtiin saavutettavan yhteys jumalalliseen todellisuuteen.²⁵ Tulenkantajien esittelemänä tulkinta asettui saumattomasti osaksi heidän maailmankuvansa kokonaisuutta, joka nousi historiallisen koke-mustaustan pohjalta.

Tausta heijastui kuvaavalla tavalla siinä, että rakkauselämyksen ympäristö tulenkantajien tuotannossa oli usein erämaa, autiomaata tai aavikko, jotka kuvina eivät viitanneet vain eksoottiseen maisemaan vaan kuten ekspressionistisessa kirjallisuudessa yleisemminkin myös elämäntilanteeseen.²⁶ Erämaan tai autiomaan keskellä elettyäessä rakastettu tuli »lunastajaks' eteheni» tai oli »ainoa lähde» ja »tuoksuva virta».²⁷ Katri Valan runossa »Kuunvalo» erotiikan korostuksen sukupolven elämäntuntoihin liittynyt tausta tuli erityisen selvästi näkyviin:

Sinun suusi, sinun suusi
on kuin avautunut huutoon!
Värisevinä, mielettöminä toisiamme vasten
suudellen,
etemme ääneen parahtaisi.²⁸

Arvi Kivimaan novelli »Havahtuneet» kuvasi saman kokemuksen, mutta ulko-kohtaisemmin ja tietoisesti sukupolven maailmankuvan kokonaisuuteen liittäen. Novellissa joukko ihmisiä kiiti junassa yön halki matkustamiseen »tuiki kyllästyneinä». Seisahtuneen tilanteen särki junaonnettomuus. Seurauksena oli kärsimyk-sentäyteinen kaaos pimeällä ratapenkereellä. Kaaoksen keskellä novellin päähenkilö Henrik kohtasi nuoren naisen ja lähti tämän kanssa jalkaisin eteenpäin vailla selkeää päämäärää. Novellin sävy muuttui. Maailma alkoi Henrikistä näyttää toiselta: »Henrik tunsi, että elämä saattoi häntä. Se hengitti nuoren naisen kasvoil-

²⁴ Kivimaa 1925d, 40–41; R. Nieminen 1978, 51–52.

²⁵ Krohn 1956, 27; Manninen 1984, 112–114.

²⁶ Ks. Rothe 1977, 69–74.

²⁷ [O. Paavolainen] 1924a, 115–116; Panu 10/1926 Arvi Kivimaa, Kaksi runoa; K. Vala 1926, 12, 13, 15; L. Viljanen 1926b, 47–50.

²⁸ K. Vala 1926, 33.

la ja johdatti hänen askeleitaan. Se oli valona yössä.»²⁹ Eroottisen rakkauden välityksellä Henrik löysi täysipainoisen elämän, joka samastui maasta ja aurin-gosta kummunneeseen vitaaliseen elämänvoimaan ja oli samalla antiteesi sekä aiemmalle elämän tyhjyydelle että kaaokselle ja kärsimykselle.³⁰ Henrikin vaiheet vastasivat sitä prosessia, jossa tulenkantajien maailmankuva oli muotoutunut. Edellisen vuosikymmenen lopun murrosten aiheuttamasta katsomuksellisesta kaaoksesta he olivat päätyneet vitalistiseen mystiikkaan, joka tarjosi heille uudenlaisen, maailmankuvan murrokseen hajonneita elämämalleja pitävämmän elämäntarkastuksellisen perustan.

Tulenkantajien eroottiselle rakkaudelle antama myönteinen ja uskonnollisesti sävyttynyt rooli poikkesi selkeästi perinteisestä kristillisestä tulkinnasta. Vanhastaan oli esimerkiksi herätysliikkeiden piirissä totuttu asennoitumaan torjuvasti seksuaalisuuteen ja sukupuolielämään. Sukupuolielämää pidettiin sallittuna ainoastaan suvunjatkamistarkoituksessa ja avioliitossa. Silloinkin se herkästi leimautui synnilliseksi: se oli lihan tarve, joka viekoitteli sielua pois tärkeimmästä, jumalasuhteesta. Tämän seksuaalikielteisen ajattelun rinnalle alkoi 1800-luvun lopulla ja tämän vuosisadan alussa työntyä toinen kristillinen tulkinta. Sen mukaan sukupuolisuus sinänsä oli Jumalan ihmiselle luomisessa antama lahja. Siksi siihen oli mahdollista suhtautua myönteisesti. Tätäkin asennetta leimasi pitäytyminen tiukasti avioliittoinstituutiossa sinä puitteena, jossa sukupuolielämä oli sallittua. Molempia tulkintasuuntia sävytti aistillisuuteen ja erotiikkaan kohdistunut epäluulo. Ne nähtiin joko suorastaan synnin ilmenemismuotoina tai houkuttuksina, jotka johtivat seksuaalisuutta väärille urille, yksilöllisen nautinnon tavoitteluun.³¹

Tulenkantajat eivät varsinaisesti hyökänneet tätä tulkintaa vastaan. Suora kritiikki ilmeni ainoastaan Olavi Paavolaisen varhaisessa painamattomassa runokoelmassa *Palava sydän*, jossa hän loi kuvan eroottista rakkautta palvovasta naisesta, joka asettui uhmakkaasti vastustamaan ympäristön uskonnollis-moraalisesti tuomitsevaa asennetta, jonka mukaan eroottinen rakkaus oli syntiä.³² Sama asenne pilkahti miedompana näkyviin myös Katri Valan runossa »Tähdenlento»: »Ei ole syntiä, kuolemaa,/ vain valta ihanan rakkauden./ Me liu'umme loistavaan kaikkeuteen.»³³ Valan ilmentämä asenne ei kuitenkaan ollut ensi sijassa kritiik-

²⁹ Kivimaa 1926c, 51.

³⁰ Kivimaa 1926c, 53–54.

³¹ A. Nieminen 1951, 42–51, 235–250.

³² SKS KirA Paavolainen laatikko III, *Palava sydän*, »Kadotettu», »Synti».

³³ K. Vala 1926, 38–39.

kiä. Se kertoi pikemminkin pyrkimyksestä irtautua moraalisesta erotiikan tarkastelusta. Tulenkantajille erotiikka ei ollut tässä vaiheessa moraalinen vaan pikemmin elämäntarkastuksellinen kysymys. Vitalistisen mystiikan pohjalta tulkittuna eroottisessa elämyksessä tapahtui kohoaminen jumaluuden yhteyteen, hyvän ja pahan tuolle puolen.

Tästä syystä tulenkantajat eivät vuosikymmenen puolimaissa esittäneet suoria seksuaali- tai avioliittoeettisiä kannanottoja siitä huolimatta, että myönteinen erotiikan kuvaus sisälsi latenttia jännitystä kansankirkollisiin moraaliarvoihin. Arvi Kivimaan tuotannosta kävi kuitenkin ilmi, mihin suuntaan tulenkantajien mystiikka sukupuolietiikan alueella johti.

Novellissa »Rajalla» Kivimaa kuvasi päähenkilön avioliiton ulkopuolisia sukupuolisuhteita sangen torjuvaan sävyyn. Ne olivat seuraus ja merkki siitä, että mies oli kadottanut kosketuksensa elämän perustaviin arvoihin.³⁴ Näennäisesti päinvastainen oli Kivimaan näytelmän *Vangit* asenne samaan kysymykseen. Siinä vanhemman miehen kanssa naimisissa ollut nuori nainen teki aviorikoksen rakastamansa nuoren miehen kanssa. Näytelmä asennoitui tähän myönteisesti ja ymmärtävästi. Sitä vastoin aviomiehen kostotoimet tulivat jyrkästi tuomituiksi. Ne rinnastuivat ulkopuolella riehuvaan sotaan.³⁵ Näennäisestä vastakkaisuudesta huolimatta novelli ja näytelmä noudattivat samaa sukupuolietiikan linjaa. Olen-naista oli käsitys rakkaudesta suhteena, jossa elämän jumalallinen perusta murtautui arjen keskelle. Eettinen arviointiperuste oli se, miten tämä tapahtuman pyhyys pääsi toteutumaan. Sen rinnalla avioliittoinstituutio sinänsä oli toisarvoinen. Novellissa »Rajalla» mies ei siis sijassa rikkonut avioliiton koskemattomuutta vaan jumalallista elämää vastaan.

Tulenkantajien mystis-uskonnollisen ja kirkollisen moraalisesti painottuneen erotiikan tulkinnan välinen jännitys näkyi niissä ristiriidoissa, joiden kanssa Mika Waltari tässä vaiheessa paini. Jo esikoisteoksensa *Jumalaa paossa* yhteydessä Waltari joutui erimielisyyksiin setänsä Toivo Waltarin kanssa juuri teoksen käsikirjoitukseen sisältyneen »aistillisuuden» takia. Sen poistaminen oli Mika Waltarin mielestä »elämän» poistamista.³⁶ Nimimerkkien suojissa julkaisemistaan kirjoituksista Waltari ei »elämää» ja »aistillisuutta» poistanut, mikäli sanoihin sisältyi eroottisen elämänpiirin kuvaus.

Novellikokoelmassa *Kuolleen silmät* erotiikka oli näkyvästi esillä. Sen rooli

³⁴ Kivimaa 1926c, 91–104.

³⁵ Kivimaa 1927b, 29–36.

³⁶ SKS KirA AB 2631 Mika Waltari Jalo Sihtolalle 29.11.1925.

oli osittain samanlainen kuin tulenkantajien edellä esitellyssä päälinjassa. Eroottinen rakkaus vei ihmisen Waltarin novelleissa yhteyteen salaperäisten, tuntemattomien, irrationaalisten voimien kanssa.³⁷ Mutta Waltarin maailmankuvaa leimasi tässä vaiheessa muita tutkittavia kirjailijoita vahvempi ambivalenssi suhteessa kristilliseen perinteeseen. Novellin »Auringonlaskun saari» lopussa sen kytkeytyminen eroottisen elämyksen kuvaukseen näkyi kirkkaasti:

Isä Anselmus – – on kertonut minulle tarinoita Valkeasta Kristuksesta, joka oli lempeä ja hyvä. Hän on antanut minulle kirkkaina päivinä mielen rauhan. Mutta kuitenkin antaisin kaiken rauhani, jos vielä kerran saisin tuntea ruumistani vasten vihreän jumalattaren alastoman ihanuuden ja jos saisin kuiskailla hänen korvaansa voimieni päivien kuumia sanoja.³⁸

Ristiriita oli Waltarille ominainen. Toisaalla häntä veti puoleensa kirkollinen kristinusko, toisaalla erosmyönteinen mystiikka. Novelliakin selkeämmin ristiriita ilmeni hänen 1920-luvulla painamatta jääneestä runostaan »Jano». Siinä hän ilmoitti »riemumielin» vaihtavansa »taivaan ilon tuonelaan», jos voi suudella rakastettuaan »intohimon hurmiolla».³⁹

Runossa toistui lähes sellaisenaan Olavi Paavolaisen varhaisissa painamattomissa runoissaan esittämä sovinnaisen kristillisen eroskielteisyyden kritiikki, joka perustui ajatukseen, että eroottinen elämys oli uskonnollis-moraalisen arvioinnin ulottumattomissa oleva pyhä tapahtuma.⁴⁰ Waltarin ambivalenssi oli kuitenkin voimakkaampi. Kun tulenkantajille oli ominaista nähdä rakkaus myönteisten elämänvoimien ilmentäjänä, johdattajana taivaan iloon, jos asian ilmaisee Waltarin »Jano» -runon kuvastolla, merkitsi erotiikka Waltarille usein tuonelaa. Eroottinen rakkaus nosti Waltarin kertomuksissa ihmisen kosketuksiin mystisen todellisuuden kanssa, mutta samalla tuhovoimien vaikutuspiiriin.⁴¹ Erotiikassa säilyi vahva synnillisyyden leima.

Tässä suhteessa kauhunovellit ja Waltarin uskonnollinen runokokoelma *Sinun ristisi juureen* eivät poikenneet toisistaan. Runokokoelmassaan hän kuvasi sielun

³⁷ [Waltari] 1926b, 21–25, 27–29, 68–70, 122–123; Haavikko 1980, 90; Haavikko 1982, 342–344.

³⁸ [Waltari] 1926b, 30.

³⁹ Waltari 1945, 13.

⁴⁰ SKS KirA Paavolainen laatikko III, Palava sydän, »Kadotettu», »Epiloogi».

⁴¹ [Waltari] 1926b, 27–30, 70–71, 124–126; Haavikko 1982, 342–344.

»yökköjen luolaksi ja pesäksi viettien». Näiden vaikutus ihmisen elämässä oli tulkittavissa synniksi ja aiheutti syyllisyyttä. Syyllisyys puolestaan ajoi ihmistä armahtavan Jumalan luo ja tukeutumaan kristilliseen perinteeseen. Erotiikan Waltari kuvasi eräänä elämänalueena, jolla tämä synnin ja armon dialektiikka tuli esiin.⁴²

Waltari poikkesi tulenkantajien yleislinjalta myös siinä suhteessa, että hän kuvasi erotiikan pääasiassa »himona» tai »intohimona», millä hän viittasi ihmisen sisällä olevaan viettikerrostumaan. Korostuksessa saattoi olla jälkiä Waltarin kirkollisesta taustasta, erotiikan tulkinnasta »lihanhimon» ilmennykseksi. Mutta on mahdollista, että Waltari oli saanut vaikutteita myös syvyyspsykologisesta ajattelusta, joka korosti tietoisien tavoittamattomissa olevaa seksuaaliviettiä ihmisen käyttäytymiseen vaikuttavana voimana. Freud oli tämän ajattelun kärkinimenä saanut runsaasti jalansijaa eurooppalaisessa kulttuurielämässä maailmansodan jälkeen, joten vaikutus oli mahdollinen riippumatta siitä, oliko Waltari itse Freudiin tutustunut.⁴³ Joka tapauksessa erotiikan näkeminen himona tai viettinä erotti Waltaria muista tutkittavista kirjailijoista, jotka tässä vaiheessa kuvasivat erotiikan romantiikan perinteeseen liittyen lähinnä positiivisena tunnekokemuksena, joka heidän jumalakuvansa kehyksessä sai katsomuksellisen ulottuvuuden.

Vähitellen Waltari kuitenkin läheni tässä suhteessa kirjallista viiteryhmäänsä. Jo vuonna 1926 hän kirjoitti runon »Laviini», joka tulkitsi eroottista rakkautta eri vivahtein kuin hänen muu samanaikainen tuotantonsa. »Laviini» -runossa rakkauselämys huipentui yhdessä »koko luonnon suuren ja valtavan kanssa» koettuun hurmioitumiseen:

⁴² Waltari 1927b, 16–17, 33, 64. Vrt. Rissanen 1982, 16–17, joka nähtävästi osittain Waltarin oman myöhemmän tulkinnan (SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 6) perusteella näkee koko kokoelman keskeisenä teemana pyrkimyksen vapautua eroottisesta pettymyksestä ja sen aiheuttamasta syyllisyydestä. Vaikka erotiikka Waltarin esiintymisessä usein asettui kristillisyyden vastapooliksi, muodosti se tämän teoksen kokonaisuudessa kuitenkin vain yhden, toisinkin tulkittavissa olevan juonteen. Ne »Kalpeat aamut» -sikermän runot, joihin Rissanen viittaa, käsittelivät ensi sijassa uskonnollista ahdistusta, kokemusta Jumalan hylkäämäksi joutumisesta. Yksioikoinen eroottisesta taustasta lähtevä tulkinta kaventaa niitä. Waltari 1927b, 34–47.

⁴³ Freudin vaikutuksesta maailmansodan jälkeen ks. Johnson 1984, 5–8. Waltari itse on kertonut tutustuneensa Freudin tuotantoon seminaarikirjastossa vasta sen jälkeen, kun hän oli siirtynyt pois teologisesta tiedekunnasta, mahdollisesti keväällä 1928. Uuno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 147; Huuhtanen 1982, 301.

Alasti, jokainen paisuva lihas uhkuen voimaa,
meidän kanssamme vavisten sokea elämä yksin,
yhteen ainoahan pakanalliseen huutoon
yhdymme hulluina kuin jumalat, sylityksin.⁴⁴

Äänenpainot muistuttivat muiden edellä käsiteltyjen kirjailijoiden ilmaisemia, jos kohta Arvi Kivimaa ja Lauri Viljanen kuvasivat erotiikan henkisempänä kuin Waltari tässä. Mutta yhteistä oli eroottisen elämyksen näkeminen tienä luonnossa ilmenevien elämän vitaalisten alkuvoimien yhteyteen, ei tuhoon tai rangaistukseen.

Waltari itse piti kirjoittamisajankohtana juuri »Laviini» -runoa erityisessä arvossa.⁴⁵ Mahdollisesti tämä johtui siitä, että Waltari tässä runossa oli onnistunut tavoittamaan samansuuntaisen näkemyksen, joka oli leimaa-antavana hänen ihailmassaan kirjallisessa viiteryhmassä.

Vuotta myöhemmin, kun Waltari oli lopullisesti jättämässä kirkollista sukuperintöä taakseen, hän astui vielä lähemmäs sitä katsomuksellista pohjaa, jolla muut tulenkantajat seisoivat. Se näkyi vuonna 1927 kirjoitetun satukokoelman *Dshinnistanin prinssi* sisältämässä erotiikan tulkinnassa. Siinä Waltari ei enää yhdistänyt rakkautta seksuaaliseen himoon tai hämäriin viettikerrostumiin. Pääpaino oli eroottisessa tunne-elämyksessä.⁴⁶ Tähän tosin mitä ilmeisimmin vaikutti myös kirjallisuudenlaji: satukokoelmassa tuskin olisi ollut luontevaa kirjoittaa ruumiin »hillittömästä janosta», kuten Waltari oli tehnyt kauhunovelleissaan.⁴⁷ Katsomuksellisessa mielessä uutta oli joka tapauksessa se, että syyllisyydestä ei erotiikan kohdalla enää näkynyt häivääkään. Sen sijaan rakkaus avasi portit toiseen, parempaan todellisuuteen, ei enää tuonelaan. Sadussa »Sinivalon maa» toisen todellisuuden edustaja Päivänhenkien prinsessa julisti, että sama onni, joka kuoleman jälkeen oli odotettavissa, oli maan päällä kohdattavissa rakastetun

⁴⁴ Waltari 1979, 63.

⁴⁵ »Laviini» oli yksi runoista, joita Waltari syksyllä 1926 tarjosi WSOY:lle yhteiskokoelmaa *Nuoret runoilijat* varten. Kustantaja aikoi karsia Waltarin sikermää ja poistaa siitä »Laviinin» ja eräitä muita runoja. Waltari tuhtui tästä ja ilmoitti pitävänsä erityisesti »Laviinin» mukaan ottamista ehtona koko julkaisuun osallistumiselleen. WSOYA Mika Waltari WSOY:lle 27.10.1926. Waltari joutui lopulta antamaan periksi, sillä kokoelman ilmestyessä siinä oli Kristian Korpin runojen sikermä, mutta niiden joukossa ei ollut sen paremmin »Laviinia» kuin muitakaan Waltarin mukaan vaatimia runoja. [Waltari] 1926a.

⁴⁶ Ks. esim. Waltari 1929a, 70–71, 100.

⁴⁷ [Waltari] 1926b, 123.

hahmossa.⁴⁸ Waltarin ajattelu oli, kuten aikaisemmin todettiin, tässä vaiheessa selkeästi idealistista. Hän lähestyi tulenkantajien yhteistä katsomuksellista pohjaa lähinnä Arvi Kivimaan edustamalta suunnalta.

4. Ihmisveljeyden etiikka

Eroitiikan tulkinta osoitti, miten tulenkantajien maailmankuvan kiinnittyminen mystiikan perinteeseen merkitsi heidän katsomuksellisen tarkastelunsa painottumista ihmisen vertikaalisiin suhteisiin, suhteisiin omaan olemassaoloon ja jumaluuteen. Vähemmälle huomiolle jäivät horisontaaliset, eettiset suhteet. Selkeimmin tämä näkyi niiden tulenkantajien esiintymisessä, joilla vitalistiseen mystiikkaan sisältyi suoraviivaisin vastalause kulttuuria kannatelleille arvoille, Olavi Paavolaisen ja Katri Valan.

Katri Valalle oli tässä vaiheessa keskeisintä yksilön elämyksellinen yhteys elämässä vaikuttavaan jumaluuteen. Sen pohjalta noussut verhottu kulttuurikritiikki saattoi kyllä sisältää myös moraalista torjuntaa ihmisen aikaansaannoksia kohtaan, mutta hallitsevana tällöinkin oli pyrkimys löytää ja palauttaa ihmisen suhde elämä-jumaluuteen, jonka voimasta rakkauden teot syntyivät. Varsinaista eettistä ohjelmaa, vaatimusta tai utopiaa Vala ei tähän sisällyttänyt. Ihmiselle oli tärkeintä pelastua täyteläiseen elämään, ei pelastaa.¹

Olavi Paavolainen pani kahteen otteeseen arvostelemissaan kirjoissa merkille niiden eettisen sisällön, »uskon ihmiseen» ja »myötätunnon ja rakkauden» kuvattavia kohtaan, toisella kertaa Arvi Kivimaan toisella venäläisen pakanallista lihan kulttia ja kristillisiä aineksia yhdistäneen mystikon Dmitri Merezkovskin teoksen yhteydessä. Molemmilla kerroilla Paavolainen yhdisti teosten eettisen sisällön kristillisyyteen: se oli kirjassa »eniten kristillistä» tai siinä oli »jotain aivan kristillistä».² Paavolaisen omasta samanaikaisesta tuotannosta vastaava eettinen elementti kuitenkin puuttui. Paavolainen kyllä pani merkille, että maailmansodan jälkeinen yhteyksien lisääntyminen oli tuonut mukanaan kokemuksen kuulumisesta koko ihmiskunnan yhteyteen. Hän ei kuitenkaan sisällyttänyt huomionsa

⁴⁸ Waltari 1929a, 14, 39, 41.

¹ K. Vala 1924b, 80–81; K. Vala 1926, 51–52; Kotoa ja kaukaa 37/1926 Katri Vala, Vanha talo.

² YL 6/1924 O. P[aaavolaine]n, Kuolleita ja ylösnousseita jumalia I; IL 278/1.12.1926 Olavi Paavolainen, Pyhä Yrjänä.

varsinaista eettistä arvovarausta. Kyse oli kulttuuritilanteen muutoksesta, johon taiteen oli sopeuduttava.³

Paavolaisen asenne hänen kristilliseksi leimaamaansa eettiseen näkökulmaan kävi ilmi Merezkovskin *Kristus ja Antikristus I* -romaanin arvostelusta. Paavolainen piti teoksen olennaisena sisältönä vastakkainasettelua antiikin elämäniloisen pakanuuden ja »matalan, suvaitsemattoman, kiihkoilevan nousukaskristinuskon» välillä.⁴ Paavolaisen oma sympatia suuntautui pakanuuden puolelle. Hänen näkemystään väritti asenne, josta hän Merezkovskin yhteydessä käytti nimitystä »esteettisen sielun inho kristittyihin». Asetelma, jossa toisella puolen oli eettisesti painottunut kristinuskko ja toisella esteettinen, mystiikan henkeen sopiva pakanallisuus, perustui Paavolaisen vitalismiin, joka kiteytyi primitivistisessä fyysisen ja ekstaattisen elämän ihanteessa. Se ei vieroksunut yksin kristillistä moraalia vaan yleensä moraalisesti väritettyä elämän tarkastelua.

Kaikkien tutkittavien kirjailijoiden kohdalla mystiikka ei kuitenkaan kokonaan syrjäyttänyt etiikkaa. Paavolaisen esittämää asetelmaa vasten on kiinnostavaa, että eettinen ulottuvuus kytkeytyi vitalistiseen mystiikkaan juuri niiden tulenkantajien tuotannossa, jotka välttivät hyökkäämästä kristillistä perintöään vastaan, Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen. Kivimaa, jonka teoksen Paavolainen yhdisti kristilliseen eettisyyteen, kuvasikin ihmisihannettaan usein rinnastamalla tämän Kristukseen.⁵ Samoin kuului Lauri Viljasen etiikan takaa etäältä kristillisen lähimmäisenrakkauden ääni. Mutta varsinainen lähtökohta oli toinen. Tämä näkyi kirkkaasti Viljasen runosta »Urkuääniä»:

Me ihmisen ääntä kuuntelimme,
vuossadat sen laulua säestimme.
Jo kиеlemme vanhuutta katkeilee,
jo hopeiset pillit tummenee.
Mut valkeat haahmot polvistuu
yhä alttarin purppurakaidetta vasten,
ja vanhojen virteen sekaantuu
yhä uudet heleät äänet lasten.
Miten kaunis, Ihminen, äänes on,
jok' ei helise samoin kahta kertaa
ja kuitenkin on ikuinen!

³ Ks. esim. Aitta 9/1927 Olavi Paavolainen, Putous viidennestä kerroksesta.

⁴ YL 6/1924 O. P[aaivolaine]n, Kuolleita ja ylösnousseita jumalia I.

⁵ SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Veljelleni»; Kivimaa 1926c, 102–103. Ks. myös edellä s. 92–93.

Sill' on syvyys hämärä, tuntematon,
 sen särkyvä ihanuus vailla vertaa.
 Sinun kätesi kieliiimme äänet antoi,
 ja sydämes tuskan ja kiitoksen
 kun sävelten suitsutusuhri kantoi
 ylös jollekin Tuntemattomalle,
 me soitimme sinulle, Ihminen,
 epätoivon ja hurmion jumalalle!⁶

Runon kirkollinen miljöö paljasti Viljasen humanistisen eetoksen ja kristinuskon perustavan eron. Se koski jumalakuvaa. Viljasen hartaus tapahtui hänen jumalaksi korottamansa Ihmisen edessä. Ihmiskeskeisyys oli tässä kuitenkin toisenlaista kuin se usko itseriittoiseen, itsensä varassa elävään ihmiseen, joka oli sävyttänyt vuosisadan vaihteen auktoriteetteja kaatavaa kristinuskonkriittikää. Viljasen Ihminen sai samoja määreitä kuin hänen jumalakuvansa muutoinkin: »ikuinen», »kaunis», »syvyys hämärä, tuntematon». Ihmisen palvonta perustui siihen, että hänessä vaikutti häntä itseään suurempi jumaluus, joka oli immanenttinen ja läheinen, ei ihmisestä erillinen. Sen vastakohtana Viljanen kuvasi etäisenä näkemänsä tuonpuoleisen jumalan, joka oli kirkollisen hartauden kohde.⁷

Sekä Viljanen että Kivimaa näkivät ihmisen osana kaikessa elämässä vaikuttavaa jumaluutta, joka oli myös eettinen esikuva, täydellisen hyvä. Tämän perustavan ykseyden korostaminen oli se tekijä, joka toi Viljasen ja Kivimaan mystiikkaan eettisen ulottuvuuden. Sen edellyttämät moraaliarvot kytkeytyivät sekä ihmisen arvon korostukseen kuten Viljasen runossa että ihmisten välisen veljeyden julistukseen.⁸ Näin samansuuntainen katsomuksellinen perusta johti heidät erilaiseen eettiseen asennoitumiseen kuin Katri Valan ja Olavi Paavolaisen.

Kivimaata ihmisten universaalin yhteyden korostukseen innoittivat mannereurooppalaisen uuden kirjallisuuden esikuvat. Ranskalaisen kirjallisuuden sodanjälkeistä vitalistista käännettä esitellessään hän totesi sen merkinneen siirtymistä »esteettisestä eettilliseen». Kyseessä oli Kivimaan mukaan individualismin ja kollektivismiin yhdistäminen, joka oli »vastuuta omasta ja kaikkien muiden itseystä». ⁹ Jälleen nousi esiin Kivimaan maailmankuvaa leimannut sodan tumma

⁶ L. Viljanen 1926b, 98–99.

⁷ Runon humanismin tulkinnasta ks. Kupiainen 1948, 271; Vapaasalo 1967, 323–324; L. Viljanen 1980, 54–55.

⁸ Ks. esim. L. Viljanen 1924a, 44–48; Kivimaa 1925d, 96–97; IL 296/22.12. 1926 K[ivim]aa, Nuorten lyyrikkojen kärkimiehet; L. Viljanen 1926b, 78–79; Kivimaa 1927b, 129.

⁹ Kivimaa 1926a, 107.

tausta. Mutta sota ei ollut yksin negatiivinen tekijä. Se oli myös vahvistanut ihmisten välistä yhteyttä. Novellissa »Virran yli» Kivimaa kuvasi sotilaita, jotka vaelisivat uupuneina »vailla tietoisuutta, vailla elämää». Heidät havahdutti hengenvaarassa ollut vihollinen, »veli», jonka kanssa he tunsivat yhteisen kärsimyksen synnyttämää kumppanuutta.¹⁰ Kivimaa toisin sanoen kuvasi tässä äärimmäisen kärsimyksen keskellä koetun veljeyden samassa tehtävässä, jossa eroottinen rakkaus toimi toisessa yhteydessä: molemmat pelastivat ihmisen näkemään elämän todelliset, pyhät kasvot tilanteessa, jossa elämän perimmäinen olemus oli kadotettu.

Kivimaan näytelmässä *Vangit* näyttämön ulkopuolella riehunut sota rinnastui kaikkeen muuhun julmuuteen, johon ihmiset kostonhalussaan olivat syypäitä. Lopullinen vapautus »vankeudesta», tilasta, jossa ihminen oli suljettu eroon elämän positiivisesta perustasta, tapahtui kärsimyksen kohtaamisen ja kärsivien keskinäisen yhteyden löytymisen välityksellä. Tämä oli näytelmän lopun Mustan naisen julistuksen ydin.¹¹ Kivimaa kuvasi näin sodan äärimmäisenä elämän tuhoajana ja kärsimyksen aiheuttajana, mutta samalla lähes puhdistavana tapahtuvana: se viime kädessä opetti ihmisen ja elämän pyhyuden.

Kivimaan ajatus kärsimyksestä ihmisiä syvimmältään yhdistävänä ja uudistavana voimana oli ekspressionistisen kirjallisuuden luonteenomaista ainesta.¹² Kivimaan itse yhdisti sen myös Sören Kierkegaardiin.¹³ Kierkegaardin ajattelu oli laajemminkin pinnalla uutta pohjaa etsivässä sodanjälkeisessä Euroopassa. Hänessä nähtiin toisaalta yksilökohtaisen kokemuksen, kärsimyksen ja vastuuntunnon julistaja, jollaisena hän vetosi erityisesti eksistentialisteihin, ja toisaalta Jumalan ja maailman radikaalin eron paljastaja, jollaisena häntä pitivät mm. Karl Barth ja muut dialektisen teologian edustajat.¹⁴ Kivimaa yhdisti Kierkegaardin ensin mainittuihin korostuksiin, samaan rintamaan kirjallisten uudistusliikkeiden kanssa.

Kivimaa ulotti veljeysajatuksen koskemaan myös yleisemmin inhimillistä olemassaoloa, sodan taustasta riippumatta. Novellissa »Kolportööri ja Katariina» hän kuvasi kahta ihmistä, yksinäistä vanhaa kolportööriä, »elävää ruumista, joka ei kuitenkaan hennonnut jättää elämää»¹⁵ ja nuorta Katariinaa, katunaista, joka

¹⁰ Kivimaa 1926c, 105–114; R. Nieminen 1978, 152–153.

¹¹ Kivimaa 1927b, 31–32, 38–40.

¹² Varpio 1975, 36; R. Nieminen 1976, 150; Orsmaa 1976, 83; Rothe 1977, 95–106.

¹³ Kivimaa 1925a, 69; Kivimaa 1926a, 106.

¹⁴ Vidler 1974, 201, 209–211; Baumer 1977, 427, 444–445; Biddiss 1977, 244, 246.

¹⁵ Kivimaa 1926c, 10, 15.

puolestaan tuskaili oman huonoudentuntonsa ja syyllisyytensä kanssa.¹⁶ Kolportööri tarjosi Katariinalle yösijan, jolloin kaksi kärsivää ihmistä kohtasi toisensa. Tuloksena oli, että molemmat löysivät sellaista, joka oli ollut heiltä kadoksissa: kolportöörin yksinäisyys murtui hetkeksi ja Katariina sai mahdollisuuden puhdistavaan itkuun. Kätkössä ollut todellinen elämä pääsi hetkeksi esiin.¹⁷ Novelli kuvitti ekspressionistista ajatusta, jonka mukaan yksilön varsinainen elämä pääsi toteutumaan vain yhteydessä toiseen ihmiseen, »sinän» välityksellä. Tästä seurasi, että yksilön eettinen velvollisuus oli itseensä käpertyneen »minän» mureiden särkeminen, minkä pohjalta uudenlainen veljeys saattoi syntyä.¹⁸

Ekspressionismi ei ollut ainoa uusista kirjallisista virtauksista, josta Kivimaa löysi tukea eettiselle asennoitumiselleen. Syksyllä 1925 kävi Helsingissä esitelmöimässä ranskalainen kirjailija Jules Romains, joka oli unanimismiksi kutsutun kirjallisen suunnan oppi-isä.¹⁹ Unanimismissa Kivimaahan vetosi sen ihmisten kollektiivista yhteyttä korostava julistus, jota korostaen sitä samoihin aikoihin ruotsiksi esitteli myös Hagar Olsson.²⁰ Kivimaa tunsi Romains'in ajattelua jo ennen tämän Suomen vierailua. Siitä kertoi hänen samana syksynä ilmestyneessä runokokoelmassaan *Palava laiva* ilmestynyt runo »Oodi», jossa oli alaotsakkeena »Jules Romains'in mukaan». »Oodi» oli yksi harvoista kokoelman runoista, joissa kaupunki elämänympäristönä näkyi edes osittain positiivisessa valossa. Siinä ahdistavan kaupungin keskellä oli jokin salaperäinen toivo.²¹ Toivo oli

¹⁶ Kivimaa 1926c, 14–15, 18–19.

¹⁷ Kivimaa 1926c, 19–21.

¹⁸ Ks. Rothe 1977, 27, 295–296. Samaa seikkaa oli suomalainen ekspressionisti Lauri Haarla tähdentänyt jo *Ultrassa* esitellessään ekspressionisteihin lukeutuneen Franz Werfelin tuotantoa. Ultra 3/1922 Lauri Haarla, Franz Werfelin lyriikka.

¹⁹ HS 308/13.11.1925 Jules Romains'in toinen esitelmä. Jules Romains'in (1885–1972) johtama unanimistinen kirjallinen suunta pyrki 1910- ja 1920-luvuilla ilmaisemaan yksilöllisten sijasta kollektiivisia tunteita ja ajatuskuluja. Se halusi ilmentää suurkaupunkia yhtenä ihmiskollektiivina, jonka yhteissielusta yksilö oli osallinen. Suuntauksen taustalla olivat sosiologi Emile Durkheimin teoriat kollektiivisesta tajunnasta. Amadou 1978, 320–322.

²⁰ Kivimaa itse on myöhemmin tuonut esiin unanimismin merkityksen ajattelulleen. SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 47–48. Hagar Olssonin tulkinnassa unanimismi oli inhimillisen solidaarisuuden ja yhteisyyden julistusta, joka oli »religiöst fördjudad». Olsson 1925, 48–56.

²¹ Kivimaa 1925d, 71–72. Runo ei saattanut olla Romains'in vierailun inspiroima, sillä kun Romains esitelmöi 12.11., ilmestyi Kivimaan kirjan arvostelu *Kotimaahankin* jo 24.11., joten kokoelman on täytynyt olla valmis vierailun aikana. Kmaa 90/24.11.1925 Kirjallisuutta.

ihmisissä vaikuttanut perimmäinen sidonnaisuus toisiinsa. Kivimaan ajattelussa ei kuitenkaan näkynyt ideaa kollektiivisesta tajunnasta kuten Romain's'illa, vaan ajatus universaalista jumaluudesta, joka työntyi ihmisissä esiin kaupunginkin keskellä. Kivimaa säilytti tässä vaiheessa näkemyksen, että kaupungistunut elämänmuoto oli pikemminkin ihmisiä elämän jumalallisesta ykseydestä irrottava kuin toisiinsa sitova tekijä, jollaisena unanimistit sen tulkitsivat.

Unanimismin pani merkille myös Lauri Viljanen. Heti Romain's'in Suomen vierailun jälkeen Viljanen kirjoitti virtauksesta myönteiseen sävyyn. Hän aavisteli sen taustalla Bergsonin intuitiivista metafysiikkaa ja ranskalaisen sosiaalipsykologin Gustav le Bonin *Joukkosielu* -teosta. Tämä kertoi, että Viljanen tunnisti virtauksessa saman katsomuksellisen pohjan, johon tulenkantajat itse olivat tukeutuneet. Ennen muuta virtaus vetosi Viljaseen samasta syystä kuin Kivimaa-hankin. Se oli ajalle ominaisten myönteisten pyrkimysten tulkki:

Pois yksityisestä yleisinhimilliseen! – tuossa vaalilauseessa on epäilemättä jotakin tervettä ja vapauttavaa. Taide, joka nykyaikana kieltäytyy kaikesta sosiaalisesta mielenkiinnosta, tuomitsee itse itsensä kuolemaan. Tuosta tunnuslauseesta puhuu samalla se syvä rakkaus kaikkea elämää kohtaan, jonka maailmansota on opettanut runoilijoille.²²

Vastaavan vitalistiselta pohjalta nousseen ihmisyysetiikan Viljanen tavoitti muualtakin kuin unanimismista. Hän löysi sen merkkejä eri puolilta uutta sodanjälkeistä kirjallisuutta mutta myös lisääntyneessä kiinnostuksessa Dostojevskin ja Tolstoin tuotantoon. Dostojevskin julistukseen Viljanen suhtautui pidättyvästi, mutta pani myönteisessä mielessä merkille, että Dostojevskin mystinen optimistinen usko oli vaikuttanut syvästi »uudestisyntymistä janoavaan Länsi-Eurooppaan».²³ Tolstoilaisuutta hän tarkasteli Arvid Järnefeltin yhteydessä. Tolstoin herättämä kiinnostus ja Järnefeltin vaikuttajan asema olivat suomalaisessa sivistyneistössä 1920-luvulla jo huomattavasti heikentyneet verrattuna 1890-lukuun ja vuosisadan alkuun. Siten Lauri Viljasen hänen sanomansa ajankohtaisuuteen kiinnittämä huomio oli ajassaan poikkeuksellinen.²⁴ Tolstoin askeettinen eettinen idealismi olisikin huonosti sopinut tulenkantajien katsomuksiin. Sen sijaan Vilja-

²² AL 264/15.11.1925 Lauri Viljanen, Jules Romain's erään romaaninsa valossa.

²³ HS 91/3.4.1927 Lauri Viljanen, Dostojevski; Kevätsade 1926, 8. Tästä näkökulmasta Dostojevskia esitteli myös Hagar Olsson. Olsson 1925, 77–84. Ks. myös Karhu 1977, 51, 54; Lappalainen 1980, 22; Tarkka 1980, 163–165.

²⁴ Nokkala 1958, 128.

nen kiinnitti huomiota Järnefeltin tolstoilaisesti panteistiseen jumalakuvaan ja sen pohjalta nousseeseen vaatimukseen yksilön omien pyyteiden jättämisestä ja elämisestä »ihmisyyden yhteistä suurta elämää», joka Viljasen mukaan vastasi ajankohdan tarpeita.²⁵

Viljasen viittaukset venäläisiin klassikoihin heijastivat sitä, että hänen ihmisveljeyden etiikkansa työnsi juuriaan tietoisesti kauemmas taaksepäin kuin Kivimaan. Hän tukeutui eurooppalaisen kulttuurin aikaisempaan humanistiseen perintöön, kuten teki myös hänen opettajanaan toiminut V. A. Koskenniemi, jonka humaniteettiajatus tosin kytkeytyi erilaiseen elämännäkemykseen.²⁶ Joka tapauksessa Viljanen näki ihmisveljeyden idean maailmansotaa vanhempana perintönä, jonka sodanjälkeinen tilanne oli herättänyt henkiin ja ajankohtaistanut. Tässä suhteessa oli valaisevaa, että Viljanen vuonna 1925 löysi romantiikan aikakauden saksalaiselta Heinrich von Kleistilta kirkkaampana saman ihmisyyssaatteen, jonka hän ekspressionismissa tunnisti hämäränä ja ylimalkaisena. Yhteisenä pohjana oli elämän tunnustaminen arvoitukselliseksi. Kleist nosti Viljasen mukaan »keskeltä pimeää sekasortoista kaaosta» esiin »sielun säteilevän maailman». Tämän tuotannossa »puhdas ihmisuus, joka ei tunne mitään kansaa eikä jumalaa, kohottaa mykkänä, huohottaen kätensä kohden todellisuuden mahtavaa vuorenpainoista massaa».²⁷

Viljasen Kleistilta tavoittama humanismi niveltyi tulenkantajien maailmankuvaan ja heidän vitalisminsa romanttiseen juonteeseen. Se oli luonteeltaan yleisinhimillistä, riippumatonta kaikista kansallisista tai uskonnollisista sidonnaisuuksista. Se perustui epäilyksenalaisiksi joutuneita kaavoittuneita katsomuksellisia malleja syvempään ihmisiä yhdistävään todellisuuteen.

Viljanen ja Kivimaan ihmisyyssjulistuksessa oli osittain samaa sävyä kuin suomalaisessa sivistyneistössä ja omin korostuksin myös papistossa kansalaissodan jälkeen jalansijaa saaneessa moraalisen uudistumisen vaatimuksessa. Viljasen huoli nuorison moraalisesta välinpitämättömyydestä, jota vasten hän eetoksensa asetti, sopi hyvin ajan sivistyneistön yleiskuvaan.²⁸ Mutta motiivitausta oli toinen. Kun moraalisen uudistumisen vaatimus yleisesti nousi tarpeesta vah-

²⁵ HS 343/18.12.1926 Lauri Viljanen, Arvid Järnefeltin uusi teos.

²⁶ Koskenniemen humanismista ks. L. Viljanen 1935, 282–289; Luojola 1977, 93–95. Koskenniemen ja Viljasen elämännäkemyksiä on vertaillut Lappalainen 1985, 22–24.

²⁷ L. Viljanen 1925, 109.

²⁸ Ks. HS 231/28.8.1927 Lauri Viljanen, Thomas Mann ja moderni nuoriso; HS 238/4.9.1927 Lauri Viljanen, Isä ja poika eräässä englantilaisessa romaanissa.

vistaa särkyneeksi nähtyä kansallista integraatiota ja saattaa voimaan selkeä moraalिनormisto, tunsivat Viljanen ja Kivimaa ennen muuta huolta eurooppalaisesta sivistyksestä ja koko ihmiskunnasta. Kyse oli varsin yleisluonteisesta ihan-teesta, joka ei sisältänyt konkreettista moraaliohjelmaa tai normistoa. Vaikka ihmisveljeyden idea latenttina sisälsi mahdollisuuden sovinnon julistamiseen kansalaissodan kahtia repimän kansan keskellä, ei tämänkaltainen sovellutus noussut 1920-luvun puolimaissa tutkittavien kirjailijoiden esiintymisessä näky-viin.²⁹

Ensisijaisesti Kivimaan ja Viljasen ihmisveljeyden etiikka kytkeytyi niihin moninaisiin pyrintöihin, joita eurooppalaisessa kulttuurielämässä maailmanso-dan vuosina ja sen jälkeen nousi esiin moraalisisina reaktioina sodan todellisuudel-le. Niitä ei esiintynyt vain nuoressa kirjallisuudessa, jonka yhteyteen tulenkantajat itsensä lukivat, vaan myös esimerkiksi kirkkojen välisessä yhteistoiminnassa. Painopiste tässä liikehännässä oli kansojen välisen yhteyden ja rauhan luomises-sa.³⁰ Kirkkojen rauhantoiminta, johon Suomestakin oli yhteyksiä lähinnä eräiden *Kotimaa* -lehden taustalla vaikuttaneiden teologiien välityksellä, perustui näke-mykseen uskon universaalista luonteesta kansalliset rajat ylittävänä moraalisen vastuun perustana.³¹ Tulenkantajat eivät kirkollisiin rauhanpyrkimyksiin kiinnit-täneet huomiota. Mutta rinnakkaisuus oli ilmeinen, ei yksin yhdensuuntaisten ihmisten yhteyteen tähtäävien tavoitteiden takia, vaan myös siksi, että Kivimaan ja Viljasen ihmisveljeyden etiikka merkitsi sekin omalla tavallaan universaalien, kansalliset rajat ylittävän moraalipohjan etsintää. Siinä heijastui pyrkimys löytää kaikkia koskeva eettinen lähtökohta, mutta riippumattomana sotaan hajonneiksi nähdyistä valmiista moraalijärjestelmistä, niiden alta, itse elämästä.

Kivimaan ja Viljasen eetokselle oli ominaista optimistinen sävy. Optimismi kiteytyi ideassa »uudesta ihmisestä», moraalisesti paremmasta ihmisestä, joka tuli nousemaan maailmansodan hävityksestä. »Uusi ihminen» syntyi, kun ihmiset oppivat näkemään toisensa veljinä ja koko ihmiskunnan suurena kokonaisuute-na.³² Sama ajatus esiintyi varsin painokkaana suomenruotsalaisessa modernis-missa, erityisesti Hagar Olssonin tuotannossa. Siinä uuden taiteen ja kirjallisuus-

²⁹ Vrt. Ahti 1967, 47; Lassila 1987, 95, 99–100, jotka näkevät kansallisen tason mukana tulenkantajien ihmisveljeyden ideassa jo 1920-luvun puolimaissa.

³⁰ Ks. esim. Biddiss 1977, 275–276; Berkman 1982.

³¹ Pirinen 1970, 85–87; Paasivirta 1984, 307–308, 316–318; Lauha 1987, 151, 237.

³² SKS KirA Kivimaa laatikko 1, Runoja vuosilta 1925–1927, »Ihme»; US VI 51–52/20.12.1925 Arvi Kivimaa, Odottavat; HS 150/5.6.1927 L. V[ilja]nen, Ruotsin uusi runous ja aika; R. Nieminen 1978, 89–90.

den tehtävä oli keskeisesti »uuden ihmisen» synnyttäminen.³³

Samalla kun »uuden ihmisen» idea sisälsi menneisyydestä irtautumisen ajatuk- sen, se edusti toisentyypistä reaktiota koettuun kulttuurikriisiin kuin edellä kuvattu Katri Valan ja Olavi Paavolaisen hetkellisen huumaavan elämyksen korostus. Eteenpäin, parempaan huomiseen tähtäävä eettisesti latautunut näkö- kulma rakentui nimittäin syvimmältään läntisen kulttuurin vahvan pohjavirran varaan, joka oli vaikuttanut eri muodoissa 1600-luvulta lähtien. Kyse oli uskosta siihen, että ihmiskunta oli menossa kohti suurempaa tämänpuoleista moraalista täydellisyyttä. Ajatus ei ollut tuntematon myöskään kristillisessä elämäntulkinnassa. Se oli sävyttänyt jo saksalaista pietismää ja vielä selkeämmin 1800-luvun yleisen edistysuskon tartuttamaa ritschiläisen teologian koulukuntaa.³⁴ Jälkim- mäiseen kuulunut ajatus eettisestä Jumalan valtakunnasta näkyi myös suomalai- sessa teologikunnassa, etenkin Teologisen lauantaiseuran sukupolvessa, tyyppiesimerkkeinä Paavo Virkkunen ja Sigfrid Sirenus.³⁵

Kivimaan ja Viljasen veljeyden unelma poikkesi kuitenkin selkeästi kahdesta 1800-luvun edistysuskon tulkinnan valtauomasta, sosialistisesta veljeysutopiasta ja darwinistisesta kehitysajatuksesta. Viljanen irrotti varsin selkeästi veljeys- ideansa yhteiskunnallisesta vallankumouksellisuudesta.³⁶ Se pysytteli konkreetti- sen yhteiskunnallisen todellisuuden ulkopuolella. Kivimaalle ja Viljaselle oli tärkeämpää löytää elämän perimmäinen ykseys ja pyhyys kuin toteuttaa yhteis- kunnallista oikeudenmukaisuutta. Tässä suhteessa heidän veljeyden julistuksensa erosi myös saksalaisen ekspressionismin ja suomenruotsalaisen modernismin vastaavista korostuksista, jotka saivat sosialistisia utopioita lähentyneitä poliittis- yhteiskunnallisia sovellutuksia.³⁷ Lähempänä heidän ajattelunsa oli sittenkin evolutionistisia näkemyksiä. Mutta heidän kulttuurioptimisminsa ei kuitenkaan perustunut darwinistispohjaiseen ajatukseen yhteiskunnan ja ihmisen vääjäämät- tömästä kehityksestä. Siinä eivät ylipäänsä olleet tärkeintä realiteetit ja olevan tilanteen pohjalta tehdyt ennustukset sen paremmin kuin ihmisen kamppailu tulevaisuuden hyväksi. Se pohjautui arkitodellisuutta syvemmän pyhän elämän vitaaliseen kehitysvoimaan, joka vastasi lähinnä bergsonilaisesti nähtyä luovan,

³³ Ks. esim. Tidenström 1960, 185–186; J. Wrede 1976, 89–91; Lassila 1987, 86–88.

³⁴ Täydellistymisen idean kehityksestä ks. Passmore 1972, 149–259. Sen kristillisistä sovellutuksista esim. Vidler 1974, 110–111; Laasonen 1986, 82; Murtorinne 1986, 202–203.

³⁵ Larkio 1978, 50–63; H. Lindström 1982a, 123–124.

³⁶ HS 150/5.6.1927 L. V[ilja]nen, Ruotsin uusi runous ja aika.

³⁷ Ks. esim. Varpio 1975, 25–26; J. Wrede 1976, 89–91.

ennustamattoman evoluution ideaa, jossa myös mystisillä elementeillä ja elämän arvoituksellisen luonteen korostuksella oli sijansa.³⁸

Kivimaan ja Viljasen eettinen vaatimus ihmisten välisestä veljeydestä oli siinä määrin yleisluontoinen ja kulttuuritilanteeseen nähden tavallinen, että sen ollessa kyseessä myös Erkki Vala läheni heidän äänenpainojaan, vaikka muuten olikin tässä vaiheessa ohuimmin sitein kiinni vitalistisessa mystiikassa. Valan ihmisveljeyden vaatimuksessa näkyi vaikuttajana ennen muuta Arvid Järnefelt, johon hän oli henkilökohtaisessa yhteydessä vuosikymmenen puolivälin molemmin puolin. Valan asenteessa vanhempaan kirjailijaan lomittuivat persoonaan kohdistunut ihailu ja aatteitten tekemä vaikutus. Edellinen heijastui eritoten Valan sisarelleen lähettämistä kirjeistä, joissa Järnefeltistä kasvoi lähes sankarihahmo.³⁹ Järnefeltin aatteisiin Vala kiinnitti huomiota *Nuoreen Voimaan* vuonna 1923 kirjoittamassaan esittelyssä. Siinä hän paikallisti Järnefeltin sanottavan ytimen eettiselle tasolle. Kyseessä oli vaatimus kaikkien ihmisten samanarvoisuuden tunnustamisesta, jonka pohjalta nousi lähimmäisenrakkaus. Tämän ihanteen toteuttamisen mahdollisuudesta oli Järnefeltin persoona Valan mukaan todisteena. Järnefelt osoitti, että »korkeampaa elämää» oli olemassa.⁴⁰

Vielä vuonna 1927 Erkki Vala osoitti vastaavaa arvostusta Järnefeltin veljeystietikkaa kohtaan. Hän yhdisti sen liberalistiseen suvaitsevuuden ajatukseen, joka vastasi tulenkantajille ominaista pyrkimystä sivuuttaa kiinteät, kahlehtivat moraalinormit. Järnefeltin teokset herättivät Valan mukaan »ajatukset, jotka ovat tylstyneet siveyskaavojen ja lakien alla, näkemään elämän liikkuvaisuutta ja laajuutta».⁴¹ Järnefeltiin kohdistuneesta kunnioituksesta huolimatta Erkki Valan kohdalla tuskin kuitenkaan on perusteltua puhua tolstoilaisen etiikan omaksumisesta. Tolstoilaisesta kireästä idealismista tai Järnefeltin tolstoilaisesti panteistisesta jumalakuvasta Vala ei kirjoituksissaan maininnut. Lähinnä Vala löysi Järnefeltiltä tukea yleisluontoiselle eettiselle ihanteelle, joka etenkin jälkimmäisessä mainituista kirjoituksista tuli sangen lähelle Kivimaan ja Viljasen ihmisveljeyden etiikkaa.

³⁸ Bergsonin evolutionismista ks. Passmore 1972, 242–244.

³⁹ Ks. esim. SKS KirA 296:50:21 Erkki Vala Katri Valalle 24.8.1923 ja 355:40:4 Erkki Vala Katri Valalle 11.1.1924. Ks. myös edellä s. .

⁴⁰ NV 22–24/1923 Erkki Wadenström, Arvid Järnefelt.

⁴¹ YL 20/1927 E. A. W[adenström], Arvid Järnefeltin renessanssi. Valan kiinteä yhteys Järnefeltiin jatkui ainakin vielä vuonna 1927, mistä oli osoituksena se, että hän tuolloin kirjailijan puolesta järjesteli tämän kustannusasioita. WSOY:lle 26.7.1927.

Mika Waltarin kehitys kirkollisuuden helmasta kohti muille tulenkantajille ominaisia katsomuksellisia korostuksia näkyi myös hänen käsitellessään etiikkaa sivuavia kysymyksiä. Niin kauan kun Waltari oli kiinni sukutaustassaan joko sitä rajusti uhmaten tai myötäillen, hänen ilmaisemansa eettiset painotukset olivat pääosin yksilöön keskittyneitä, kuten edellä eroottisen rakkauden osuutta käsiteltäessä jo kävi ilmi. Erityisen kirkkaana tämä näkyi runokokoelmassa *Sinun ristisi juureen*. Sen etiikan tähtäyspiste oli henkilökohtainen puhtauden ihanne, jonka täyttymättömyys johti syyllisyyteen ja armon etsintään.⁴² Tämä yksilöpainotteinen kilvoitusetiikka soveltui luontevasti ajankohdan kirkollisen moraaliajattelun yleiskuvaan. Oman lisäsävynsä siihen saattoi olla antanut Waltarin isän tolstoilainen puhtauden vaatimus, johon kirjailija itse on myöhemmin viittannut.⁴³

Sisäisen kilvoittelun leimaama eettinen rigorismi ei ollut harvinaisuus tulenkantajien kirjailijasukupolvessa. Kai Laitinen on nähnyt sen jopa leimaa-antavana koko sotien välisen ajan suomalaiselle kirjallisuudelle. Tyypillisinä esimerkkeinä olivat tulenkantajiin lukeutuneet Uno Kailas ja Yrjö Jylhä. Laitinen pitää tärkeänä taustatekijänä kristillistä uskoa, jonka ote varsinkin maalaisoloista tulleisiin ensimmäisen polven sivistyneistön edustajiin oli vankka. Se sai hänen mukaansa runoilijan näkemään aistinautinnot syntinä ja johti sisäiseen kamppailuun syyllisyyden kanssa.⁴⁴ Mika Waltarin varhaistuotannossa Laitisen erottama linja oli selkeästi näkyvissä, samoin sen selittävänä tekijänä oli juuri luja side kirkolliseen kristinuskoon ja sen normatiiviseen yksilömoraaliin. Vaikka näiden osuus myös Kailaan ja Jylhän tuotannossa oli ilmeinen, oli heidän etiikkansa ponnistus pohja kuitenkin ensi sijassa toinen, Kailaalla varsin lähellä Viljasen ja Kivimaan ihmissuysjulistusta.⁴⁵ Tulenkantajien katsomuksellisessa kokonaisuudessa eettinen rigorismi muodostikin lähinnä sivupolun. Olavi Paavolaisen ja Katri Valan tuotannossa sitä ei näkynyt. Samoin oli laita Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen esiintymisen, vaikka he muuten vastasivat Laitisen kuvaa: he olivat maalaisoloista tulleita ensimmäisen polven sivistyneistön edustajia, joiden koti oli selkeästi kristillisen uskon leimaama. Heidän etiikkansa ei noussut kristillisen yksilöetiikan pohjalta, vaan määräytyi sen uuden katsomuksellisen kokonaisuuden mukaan, johon me maailmansodan jälkeisessä tilanteessa tukeutuivat.

Kun Mika Waltari oli jättämässä kirkollista perinnettä taakseen ja tukeutui entistä tiiviimmin kirjallisen viiteryhmänsä antamiin suuntaviittoihin, tuli hänen-

⁴² Waltari 1927b, 15, 16–17, 64.

⁴³ Waltari 1980, 113; Rissanen 1982, 14.

⁴⁴ Laitinen 1981, 400–401.

⁴⁵ Mäkinen 1978, 94–99; Lassila 1987, 18, 169–173.

kin tuotantoonsa uudenlainen eettinen säie. Se näkyi irtautumisvaiheessa kirjoitettussa satukokoelmassa *Dshinnistanin prinssi*.

Sadussa »Sinivalon maa» Waltari pani tuonpuoleista todellisuutta edustaneen Päivänhenkien prinsessan julistamaan, että ihmisen tehtävä oli pyrkiä kauneutta ja valoa kohti ja siten voittaa katoavan ruumiin houkutus nautintoihin ja mukavuuteen. Jos tämä onnistui, ei kuolemassakaan ollut mitään pelättävää, se merkitsi pääsyä Päivänhenkien valtakuntaan.⁴⁶ *Sinun ristisi juureen* -kokoelmaan verrattuna sadussa oli yhä tallella yksilökohtainen puhtauden vaatimus ja sisäinen kamppailu sen saavuttamiseksi, mutta runoja leimannut syyllisyyden ja armon dialektiikka oli tiessään.

»Sinivalon maassa» eettinen toiminta motivoitui kuoleman jälkeisen elämän toivolla. Samoin oli vielä selkeämmin laita kristilliseen perinteeseen liittyneessä sadussa »Legenda valkeasta kukasta». Siinä kristillisen etiikan pohjalta nousi julistus, joka oli oireellinen Waltarin kehityksen kannalta. Se painottui ihmisten väliseen rakkauteen, ei niinkään yksilössä asuvan pahan taltuttamiseen:

— — — rakasta kaikkia ihmisiä, anna anteeksi myös vihamiehillesi, ruoki niitä, joiden on nälkä, juota niitä, jotka janoavat ja vaateta niitä, joiden on vilu. Jos niin teet, kuulut minun valtakuntaani. — — — Minun valtakunnassani on valkea kukka enemmän kuin verinen miekka, ja rakkaus enemmän kuin viha.⁴⁷

Eettinen ohjelma, joka tässä johti tuonpuoleiseen valtakuntaan, laajeni sadussa »Dshinnistanin prinssi» koskemaan yksilöä laajempaa kokonaisuutta ja tämänpuoleista todellisuutta. Satu kertoi Dshinnistanin ruhtinassuvusta, johon liittyi taika: niin kauan kun ruhtinas vältti sotaa ja piti kaikkia ihmisiä veljinään, niin kauan valtakunta säilyi. Muuan taiaista piittaamaton Dshinnistanin ruhtinas kuitenkin aloitti sodan, ja valtakunta tuhoutui. Se oli taian mukaan mahdollista perustaa uudelleen, mikäli jostain löytyisi oikea Dshinnistanin prinssi. Tällä tuli olla »puhdas otsa ja kirkkaat silmät» ja sydän »ikuista levottomuutta täynnä». Hänen oli pidettävä kaikkia ihmisiä veljinään ja oltava valmis uhraamaan itsensä valtakunnan puolesta. Kuka tahansa, joka täytti mainitut ehdot, saattoi olla odotettu prinssi, jonka avulla veljeyden valtakunta taas perustettaisiin.⁴⁸

⁴⁶ Waltari 1929a, 26–27.

⁴⁷ Waltari 1929a, 128.

⁴⁸ Waltari 1929a, 72–89.

Satukokoelmassa toisin sanoen näkyi, miten Waltarin eettisen ihanteen motiivi vaihtui tuonpuoleisen onnen toivosta tämänpuoleiseen utopiaan. Yksilöllisen kilvoittelun ajatus ei poistunut, mutta sen rooli muuttui. Henkilökohtaisen pyhityksen tilalle tuli kollektiivinen päämäärä. Päämäärä koski koko ihmiskuntaa, eikä siinä esiintynyt kansankirkolliselle arvomaailmalle ominaista moraalisen kamppailun motivoimista kansa- tai yhteiskuntakokonaisuudesta lähtien.

Nämä korostukset viittasivat siihen, että satukokoelmaa ei ollut kirjoittanut vain teologian ylioppilas Waltari vaan myös yhä tiiviimmin sukupolvensa kirjallisuuden yhteisiin katsomuksiin samastunut nuori kirjailija. Etenkin Waltarin »Dshinnistanin prinssi» -sadussa rakentama asetelma, jossa veljeyden valtakunta oli nimenomaan sodan vaihtoehto, nivoutui varsin hyvin siihen ihmisveljeyden etiikkaan, joka oli leimaa-antavana Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen esiintymisessä. Vastaavaan vitalistiseen maailmankuvaan Waltarin etiikka ei tässä vaiheessa suoranaisesti liittynyt. Mutta sen olennainen tausta ei enää ollut suomalaisen kirkkokansan moraalijajattelu vaan maailmansodan jälkeisen eurooppalaisen kirjallisuuden pyrkimys löytää elvytysohjelma sodan tainnuttamalle uskolle ihmisen ja kulttuuriin tulevaisuuteen.

5. Taiteilijan katsomuksellinen erityisrooli

Tulenkantajat näkivät, kuten aikaisemmin todettiin, tehtävänsä kirjailijoina elämän- ja maailmankatsomuksellisella alueella. He etsivät taiteessaan pitävää katsomuksellista pohjaa, mutta eivät vain itselleen. He tulkitsivat taiteen katsomukselliselta kannalta keskeiseksi tekijäksi, joka oli koko kulttuuriin nähden avainasemassa.

Lauri Viljanen totesi vuonna 1924, että runouden olemassaolo oli yhtä välttämätöntä kuin syntymä ja kuolema tai sateen ja auringon vuorottelu maan päällä.¹ Runous kytkeytyi näin luonnon perusilmiöihin, joissa, kuten edellä on käynyt ilmi, vaikutti elämän perustana oleva jumaluus. Viljanen viittasi myös siihen, että runoudessa ikuiset arvot, joita olivat luonto ja kauneus, tulivat ajallisuuden keskelle.² Lyriikassaan hän lisäksi rinnasti luonnossa ilmenevän luomisvoiman runoilijan luomistyyöhön, lauluun.³

¹ L. Viljanen 1924b, 86.

² YL 12/1923 Lauri Viljanen, Kaksi runoa.

³ L. Viljanen 1926b, 31–32.

Näiden irrallisten viittausten takana oli näkemys, että sama jumaluus, joka ilmeni luonnossa, oli myös runouden takana. Siten runous oli olemassaolon kannalta ensiarvoisen tärkeää; se oli kulttuurin turmeltumatonta osaa. Kirjoittaessaan vuonna 1925 runouden tehtävästä Viljanen esitti käsityksensä selväsanaisesti:

On aika jälleen kohottaa näkyviin runoilijakutsumuksen vakavuus ja pyhyys. Todellinen lyriikka antaa jo pelkällä ilmaisullaan elämälle jotain mieltä. Sillä eletty rytmi ei ole muuta kuin sitä, että runoilija antaa tomulle hengen. Rytmillä runoilija lausuu julki vakaumuksensa, että meidän näennäisesti köyhän ja tarkoituksettoman elämämme alla piilee toinen syvempi elämä, rytmillä hän löytää ja tunnustaa, omalla välittömällä tavallaan, ne suuret yhteiset lait, jotka hallitsevat inhimillistä olemassaoloa, ja tekee niiden täyttämisen riemuksi.⁴

Viljasen katsomuksellista kokonaisnäkemystä vasten tarkasteltuna runoilijan rooli paljastui jumaluuden ja ihmisen väliseksi välittäjäksi. Runouden avulla runoilija avasi yhteyden elämän pyhään perustaan ja poisti siten inhimillistä olemassaoloa leimanneen vieraantumisen. Runoilija toisin sanoen paljasti elämän todellisen olemuksen. Tästä syystä runoilijan tehtävä oli pyhä. Suuressa runoudessa, jossa tämä tehtävä oli toteutunut, saattoi Viljasen mukaan aavistaa »jotain yli-maallista» ja tuntea sen yllä »sanoin selittämättömän henkäyksen».⁵

Arvi Kivimaa ulotti vastaavan näkemyksen koskemaan kaikkia taiteita. Jo vuonna 1922 hän kirjoitti maalaustaiteen äärellä koskettavansa jumaluutta, jota hän kutsui useilla eri nimillä.⁶ Seuraavana vuonna hän katsomustaan selvittellessään ilmoitti elämänsä päämääräksi sen selvittämisen, mistä taiteen kauneudessa ja olemuksessa oli kyse. Siihen kytkeytyi hänen mukaansa koko olemassaolon perusta.⁷ Kirjoittaessaan myöhemmin taiteen ilmiöistä Kivimaa piti suurta taidetta universaalisuuden ja yleisinhimillisyyden edustajana, joka sulatti inhimilliset ristiriidat yhdeksi.⁸ Kivimaa toisin sanoen näki taiteen voivan tavoittaa todelli-

⁴ NV 21/1925 Lauri Viljanen, Rytmi ja »vapaa mitta».

⁵ YL 13/1924 L. V[ilja]nen, Lukemisen ansaitseva romaani.

⁶ NV 1/1922 Arvi Kivimaa, Helene Schjerfbeck. Muutamia piirtoja.

⁷ NV 11/1923 Arvi Kivimaa, Mitä tahdon saada aikaan maailmassa. Tätä muistuttavan näkemyksen Kivimaa asetti vuonna 1927 näytelmässään *Rakas elämä* erään näytelmähenkilönsä suuhun. Kivimaa 1927b, 88–89.

⁸ IL 48/17.2.1926 K[ivim]aa, Intialainen näytelmä Kansallisteatterissa; Aitta 6/1927 Arvi Kivimaa, Parisilaisia primadonna.

suuden perimmäisen ykseyden, jumaluuden. Tältä taustalta käy ymmärrettäväksi se, että hän Viljasen tavoin edellytti, että taiteilijan oli noudatettava kutsumustaan uskonnollisella pyhyydellä.⁹

Kivimaa sisällytti ajatukseen kaksi ulottuvuutta. Omasta kirjailijantyöstään puhuessaan hän luonnehti taiteellista luomistapahtumaa, »inspiratsionia», hetkeksi, jolloin taiteilija liukui ikuisuuden voimien ulottuville. Taiteilija ei hänen mukaansa kyennyt vangitsemaan niitä kokonaan eikä välittämään täydellisinä muille ihmisille, mutta jo taiteilijan saama hetkellinen kosketus oli riittävä. Se aiheutti hurmioituneen tilan, jossa oli »kipua ikuisen suuruudesta ja ikuisen pienuudesta».¹⁰ Näin Kivimaa tulkitsi taiteellisen luomistapahtuman mystiseksi elämykseksi, jossa samoin kuin eroottisen rakkauden tai luonnonelämyksen yhteydessä tapahtui kosketus jumaluuteen. Taiteen välityksellä kosketus hedelmöitti muitakin kuin kokijaa itseään. Tämän pohjalta Kivimaa tulkitsi taiteilijan roolin ihmisyyhteisössä. Taiteilija oli vapauttaja, joka vapautti ihmiset näkemään kärsimyksen keskellä elämän pohjimmiltaan mielekkäänä. Se, mitä Kivimaa kirjoitti näyttelijästä, vastasi hänen näkemystään taiteilijan roolista yleensä: »Selainen on näyttelijä: profeetta narrin hahmossa; ilonukke ja leikkikalua – virvoittaja ja valonantaja.»¹¹

Eräällä tavoin myös Katri Vala asetti runouden osaksi katsomuksellista kokonaisnäkemystä. Kirjeissään hän kuvasi runouden luomistapahtuman jumalallisten voimien työskentelyksi. Siinä puhui »henki», jolle ihmisyyhteisö ei saattanut asettaa kahleita. Tästä johtui, että runous ei Valan mukaan saanut olla kulttuurin perinteisten konventioiden kuten sidotun runomitan kahleissa.¹² Vaikka Vala ei tarkemmin näkemystään selvittänyt, oli ilmeistä, että myös hän näki runouden muuta inhimillistä toimintaa arvokkaampana, yksilöä suuremman, pyhän kokonaisuuden palvelemisena ja sen välittämisenä muille.¹³

Kun Mika Waltari vuodenvaihteessa 1926 tuli kosketuksiin muiden tulenkantajien kanssa, hänkin varsin pian esitti ajatuksia, jotka soveltuivat Kivimaan, Viljasen ja Katri Valan runoutta koskevien ajatusten rinnalle. Hän uskoi runojen syntyvän sisimmässään olevan oudon voiman vaikutuksesta, joka oli osa kaik-

⁹ IL 296/22.12.1926 K[ivim]aa, Nuorten lyyrikkojen kärkimiehet.

¹⁰ Tulenkantajat IV 1927, 100.

¹¹ Kivimaa 1925a, 69–70; US 233/10.10.1926 Arvi Kivimaa, Aleksis Kiven syntymäpäivänä.

¹² SKS KirA 296:6:55 Katri Vala Erkki Valalle 16.11.1922; SKS KirA 600:55:1 Katri Vala Onni Hallalle, päiväämätön.

¹³ Lassila 1987, 187–189. Vrt. Saarenheimo 1984a, 57–59.

kialla toimivaa mystistä kokonaisuutta.¹⁴

Tulenkantajien parissa vaikutti siis vahvana virtana käsitys, että taiteella oli uskonnollista muistuttava funktio. Taide oli keskeinen osa sitä katsomuksellista kokonaisuutta, johon tulenkantajat tukeutuivat uhkaavan tyhjyydentunnon vastapainona. Pertti Lassila on osoittanut, että tulenkantajat yhdistivät ekspressionistiseen tapaan taiteen ja elämän yhteen, mikä heidän jumalakuvaansa vasten tarkasteltuna merkitsi juuri taiteen ja jumaluuden kytkeytymistä toisiinsa. Tähän liittyi Kivimaan ja Viljasen ihmisveljeyden etiikan julistus. Taide, joka tavoitti elämän perimmäisen ykseyden, oli olemukseltaan universaalia ja viitoitti siten ihmiskunnalle tietä kohti parempaa tulevaisuutta. Tässä suhteessa kulki suora linja suomenruotsalaisesta modernismista tulenkantajiin. Vastaavaa runoilijan rooliin liittyntä Kristus-symboliikkaa kuin ruotsinkielisellä puolella tai saksalaisessa kirjallisuudessa ei tutkittavilla kirjailijoilla kuitenkaan esiintynyt. Sen sijaan itse käsitys runouden uskonnollisesta, pelastavasta funktiosta, joka liittyi ajankohdan tilanteeseen, oli yhteinen.¹⁵

Ajatusta voi seurata myös kauemmas taaksepäin. Siinä oli ajankohtaan tulkittuna tyypillisesti romantiikkaan kuulunut näkemys taiteilijasta, jolla oli pyhä välittäjän tehtävä, ja taiteesta, joka avasi portit jumalalliseen todellisuuteen ja kärjistyneimmillään otti uskonnon paikan elämän tulkitsijana.¹⁶ Tulenkantajilla tämä liittyi heidän vitalistiseen peruskatsomukseensa. Siinä oli sama lähtökohta kuin bergsonilaisessa käsityksessä taiteen tehtävästä. Bergson näki luonteenomaisesti intuition varassa toimivan taiteen tehtävänä poistaa ihmisen ja elämän varsinaisen todellisuuden väliltä verho ja siten saattaa ihminen yhteyteen elämän vitaalisen perustan kanssa.¹⁷

Erkki Vala ja Olavi Paavolainen eivät yhtä selkeästi tulkinneet taiteen tai taiteilijan tehtävää vitalistisesta mystiikasta käsin. Myös he näkivät taiteilijalla katsomuksellisesti keskeisen roolin, mutta eri painotuksin. Paavolainen vaati vuonna 1922 runoilijaa toteuttamaan suurta tehtävää: »Hänen täytyy huutaa

¹⁴ Haavikko 1980, 86.

¹⁵ Lassila 1987, 13–17, 85–88, 121, 169–175. Lassila tulkitsee Olavi Paavolaisen »Pitkäperjantai»-runon runoilijan sijaiskärsijä -tematiikan ilmennykseksi, mikä ei vakuuta. Sen sijaan Lassilan Uno Kailaalla näkemä vastaava runoilijan samastaminen Kristukseen osoittaa, että myös tämä kärjistetty runoilijanroolin tulkinta esiintyi tulenkantajien sukupolven tuotannossa. Lassila 1987, 118–119, 173–177. Ks. myös Lilja 1972, 42; J. Wrede 1977, 74.

¹⁶ Ks. esim. Abrams 1953, 187–193, 334–335; Krohn 1956, 25, 123.

¹⁷ Bergsonin taidekäsityksestä ks. Huuhtanen 1978, 49–52; Huuhtanen 1979, 38.

ilmoille koko ihmiskunnan patoutunut tuska ja riemu, kärsimys ja intohimo.»¹⁸ Tehtävä oli yleisinhimillinen, mutta enemmän sidoksissa kulttuuritilanteeseen ja ajankohtaan kuin toimimiseen jumaluuden palveluksessa. Paavolaiselle taide oli oman ajan ja sen olennaisten ilmiöiden tulkki ja esittelijä, kuten oli tyypillistä modernistisissa kirjallisuusvirtauksissa. Käytännössä Paavolainen kuitenkin tältä pohjalta tuli varsin lähelle edellä kuvattua linjaa: vallinneessa kulttuuritilanteessa Paavolainen näki taiteen tehtäväksi uudenlaisen mystiikan ilmaisemisen. Mutta tehtävä motivoitui hänelle siitä, että se oli ajankohdan henkiselle tilanteelle välttämätöntä, ei siitä, että taide olemuksellisesti välitti elämä-jumaluuden paljaat kasvot ihmiskunnalle.¹⁹

Kuten aikaisemmin osoitettiin, Erkki Vala tarkasteli kirjallisuutta tutkittavista kirjailijoista selkeimmin yhteiskunnallisissa yhteyksissä ja noudatti tällöin nationalistisen valtakulttuurin ajatuslinjoja. Poikakertomuksissaan hän saattoi kyllä kuvata runouden rakastajaksi ja ymmärtäjäksi kääntymistä käyttäen uskonnollisen herätyksen sanastoa,²⁰ mikä etäisesti muistutti uskonnollisväritteisen kirjailijantehtävän tulkinnan jättämästä vaikutuksesta. Vahvempana vaikutus oli havaittavissa hänen esitellessään tulenkantajien kirjallisuutta vuonna 1927. Silloin hän kuvasi kirjallisuuden tehtäväksi yltää arkitodellisuutta syvemmälle elämän perusteisiin. Näkemys muistutti kuitenkin läheisemmin Olavi Paavolaisen kuin Arvi Kivimaan tai Lauri Viljasen tulkintoja, sillä tehtävä motivoitui Valan kirjoituksessa taiteen roolista ajan olennaisten piirteiden esiin tuojana.²¹

Motivoituipa taiteen tehtävä ajankohdan tarpeista tai jumaluuden palvelukseen asettumisesta, tulenkantajien maailmankuvassa taide oli keskeisessä roolissa. Se oli olennainen väline niin tulkitsemaan elämää ja poistamaan kulttuuria kalvanut elämän jumalallisesta olemuksesta vieraantuminen kuin viitoittamaan tietä tulevaisuuteen. Taide oli se kulttuurin alue, jolla oli pelastuksen avaimet käsissään.

¹⁸ YL 24/1922 Arvostelija [= Olavi Paavolainen], Arvostelija ja runokokoelma; Kurjensaa-ri 1975, 80.

¹⁹ YL 5/1927 Olavi Paavolainen, Mr. Jeremias ja me; IL 102/5.5.1927 Olavi Paavolainen, Suomi ja kirjallinen modernismi II; Huuhtanen 1978, 80–81, 192–193. Ks. myös Laitinen 1983.

²⁰ [E. Vala] 1927, 19–20.

²¹ E. Vala 1927, 11.

D. Pinnanalainen oppositio

Useista keskinäisistä eroista huolimatta tulenkantajien maailmankuva sisälsi yhdensuuntaisen ytimen. Se rakentui näkemykselle maailmasta, jossa totutut kiinteät katsomusmallit eivät päteneet. Sen keskeisiä arvoja olivat uutuus, vitalisuus, dynaamisuus, määrittelemättömyys, elämyksellisyys sekä elämäkeskeisyys ajatus- ja normikeskeisyyden vastapainona. Nämä seikat erottivat sen ylisummaan niistä turvallisuushakuisista arvoista, joiden nimissä itsenäistynyttä Suomea 1920-luvulla pyrittiin rakentamaan. Kun tulenkantajien keskeisin mielenkiinto lisäksi kohdistui elämänalueelle, joka kosketti uskonnollis-elämänkatsomuksellisia kysymyksiä, olivat opposition ainekset dominoivan aseman palauttamiseen pyrkivää kansankirkollista arvomaailmaa vastaan ilmeiset.

Katsomukselliselta sisällöltään tulenkantajien valtauomaa hallinnut vitalistinen mystiikka merkitsi irtautumista herätysliiketraditioon arkkuroituneesta kirkollisesta kristillisyydestä, vaikka rajanveto ei kaikilta osiltaan ollut jyrkkä. Tulenkantajat löysivät elämän turvan ja selityksen ei-teistisen, maailmaan sulautuneen jumalakuvan pohjalta. Sen valossa kulttuuriperintöön, oppiin, metafysiikkaan ja yhteisörakenteisiin kietoutunut kristillisuus pikemmin loitonsi relevantista uskonnollisesta kokemuksesta kuin tarjosi siihen mahdollisuuden.

Opposition aineksia oli myös tulenkantajien erosmyönteisyydessä, joka merkitsi irtautumista kansankirkollisista moraaliarvoista, sekä osittain ihmisveljeyden julistukseen ja kansainväliseen kulttuuriorientaatioon sisältyneessä ahtaan kansakeskeisen ajattelun vieroksunnassa.

Millään alueella nämä jännitykset eivät kuitenkaan johtaneet avoimeen ja julkiseen hyökkäykseen kansankirkollisen arvomaailman elementtejä tai vielä vähemmän niitä edustanutta kirkkoa kohtaan. Oppositio oli ilmeinen, mutta pysyi latenttina. Tässä suhteessa Olavi Paavolaisen esiintyminen oli valaisevaa. Kuten edellä on käynyt ilmi, Paavolainen oli varsin kriittinen kulttuuriperintöä kohtaan ja osoitti eritoten lyriikassaan suorasukaista sovinnaiten arvojen uhmaa. Mutta hänen kynästään lähti myös kirjallisuusarvosteluja, joiden asenne kristillisyyteen oli pinnalta katsoen kokonaan toisenlainen.

Joulun alla 1926 Paavolainen arvosteli *Italehdessä* useita uskonnollisia teoksia. Arvostelujen sävy oli enimmäkseen myönteinen, jos kohta kirjoittaja itse asettui selkeästi esittelemiensä teosten elämäнкäsityksen ulkopuolelle. Paavolainen kehui esimerkiksi virsirunoilija Simo Korpelan runoutta. Samassa yhteydessä hän suuntasi arvostelua toisenlaista, erityisesti kaupungeissa jalansijaa saanutta

uskonnollista elämää kohtaan. Se oli hänen mukaansa muuttunut »naiselliseksi tunnehyrskyilyksi».¹

Tällaisen uskonnollisuuden edustajana kirjallisuudessa Paavolainen piti metodistipappi ja kirjailija Johannes Virtasta. Paavolainen ei tosin kiinnittänyt huomiota siihen, että kysessä oli juuri metodistipappi, vaan esitteli Virtasen esimerkkinä sivistyneistä ja suvaitsevaisista »sosieteepapeista».² Nimenomaan kulttuuriasenteidensa puolesta metodismi myötäili varsin uskollisesti kansallisesti sävytyneen luterilaisuuden linjaa,³ joten Virtanen soveltui yleiselläkin tasolla tietyn pappistyyppin edustajaksi. Paavolaisen asenne tähän tyyppiin ja sen edustamiin arvoihin oli varauksellinen. Virtasen romaanin *Papinkaavun alla* . . . (1926) arvostelun yhteydessä Paavolainen asetti kyseenalaiseksi, voiko uskonnollisesti värittyneessä teoksessa esiintyä erotiikan kuvausta, kuten tässä romaanissa oli laita. Paavolainen epäili muutenkin Virtasen teosten eettistä arvoa, koska niiden »tunteellisuuden samentamalla ilmakehällä on herkkiin ja kehitysiässä oleviin mieliin käsitteitä ja tervettä elämäntähtäystä pilaava vaikutus».⁴

Yllättävää ei ollut niinkään se, että Paavolainen ei arvostanut Virtasen romaaneja. Niiden hempeämielisyyttä arvelutti myös eräitä kirkollisia kirjoittajia, vaikka nämä asettuivatkin tukemaan teosten ilmentämiä ihanteita.⁵ Yllättäviä olivat Paavolaisen perustelut. Ne näyttivät huonosti sopivan siihen kuvaan, joka edellä on hahmoteltu eroottisesti painottuneesta mystiikasta, jossa väkeville tunte-elämyksillä oli tärkeä osuus. Yhtäältä kyse olikin sen aiheuttamasta närkästyksestä, että epäaito tai teennäinen tunteellisuus uhkasi peittää näkyvistä aidot ja todelliset elämykset, mihin Paavolainen viittasi Virtasen esikoisromaanin *Laitakaupungin pappi* (1924) yhteydessä.⁶ Mutta Paavolainen ei kirjoittanut yksin romaaneista, hän kirjoitti myös tietänytyyppisestä uskonnollisuudesta. Siinä suhteessa hänen kritiikkinsä muistutti rovasti K. R. Kareksen äänenpainoja *Herättä-*

¹ IL 292/17.12.1926 Pata kiehuu . . . I. Artikkelin kirjoittaja ilmeni sen jatko-osasta. IL 294/20.12.1926 Olavi Paavolainen, Pata kiehuu . . . II.

² IL 268/19.11.1926 O. P[aaavolaine]n, Papinkaapu ja kirjailijankaapu.

³ Seppo 1983, 322–326.

⁴ IL 268/19.11.1926 O. P[aaavolaine]n, Papinkaapu ja kirjailijankaapu. Ks. myös HS 327/2.12.1926 L. V[ilja]nen, Maan suola, jossa Lauri Viljanen esitti samansuuntaisen arvion, jos kohta hillitymmmin äänenpainoin.

⁵ Kmaa 93/9.12.1924 W[erne]ri L[ouhivu]ori, Kirjallisuutta; Vartija 5/1924 A. J. P[ietil]ä, Kirjallisuutta; Hjä 40/1.10.1926 Olavi Kares, Suomalainen »uskonnollinen romaani» IV; Kmaa 91/26.11.1926 W[erner]i L[ouhivu]ori, Kirjallisuutta. Ks. myös Ad Lucem 2/1925 Ilmari Tammisto, Kirjallisuutta.

⁶ HS 289/25.10.1925 O. P[aaavolaine]n, Kertomuskirjallisuutta.

jässä. Myös Kares näki uskonnollisella kentällä kielteisiä virtauksia, joille hän antoi määreen »ihannoiva estetisoiva, etisoiva, sosialiseraava hymistysväristyshimphamppu» ja joita hän varoitti sotkemasta ”vanhanaikaiseen risti- ja verikristillisyyteen». ⁷

Kareksen ja Paavolaisen kritiikin kohde oli mitä ilmeisimmin yhteinen. Se oli kulttuuriprotestantismin hengessä tapahtunut yritys vastata siihen, että kaupunkien esteettisesti virittynyt sivistyneistö oli vieraantunut kristillisyydestä. Tähän mm. Kristillisen Taideseuran piirissä jalansijaa saaneeseen virtaukseen, joka pyrki eräänlaiseen kristillisyyden ja modernin taidekulttuurin synteisiin, Virtasen teokset niveltivät varsin hyvin. ⁸ Sekä Kares että Paavolainen olivat yhtä mieltä siitä, että kyseessä oli vääränlainen yritys vastata ajankohdan uskonnollisiin kysymyksiin. Kareksen näkökulmasta se oli perinteisen kristillisyyden vesittämistä. Paavolaisen näkökulma oli toinen, monisysisempi.

Paavolaisen asenteen takaa voi aavistaa yhtenä lähtökohtana tulenkantajien kokemuksen maailmasta, jossa vakaat kulttuuriset rakenteet olivat menettäneet uskottavuutensa. Siten hän tunsi suurempaa vastenmielisyyttä hyväuskoiseen, kulttuuriin harmonisesti sulautumaan pyrkivään kristillisyyteen kuin pietistis pohjaiseen, äänenpainoiltaan ja kulttuuriasenteiltaan jyrkempään ja kriittisempään kristillisyyteen. Kareksen ohella jälkimmäiseen voi lukea myös Simo Korpelan virsirunouden, jossa Paavolaisen mukaan puhui »miehen miehinen sielu ja uskonnollisuus vanhaan, mutta vankkuudessaan kunnioitettavaan tapaan». Tämän todettaessa Paavolainen samaan hengenvetoon katsoi aiheelliseksi huomauttaa, että vaikka sivistynytkin tällaista uskonnollisuutta kunnioitti, siitä henkisen ravintonsa saavat olivat kuitenkin muualla. ⁹

Paavolaisen näkemys noudatti toisin sanoen hänen tulkintaansa kulttuuritilanteesta, jossa vanha maailma oli menettänyt otteensa ja uusi astunut tilalle. Vanhaan elämänmuotoon kristillisyyden kuului ja sopi, mutta uusi, joka työnty esiin maailmansodan jälkeisen nuoren sivistyneistösukupolven ilmentämänä, etsi elämäntarkastuksellisen turvansa muualta, vitalistisesta mystiikasta, jota taide tulkitsi. Jännitys oli siis samanaikaisesti sivistyneistön ja rahvaan sekä uuden ja vanhan maailman välinen. Asetelmassa toistuivat näin radikaalin sivistyneistön äänenpainot jo *Euterpen* ja Prometheuksen ajoilta. ¹⁰ Mutta Paavolainen ei nähnyt

⁷ Hjä 24/12.6.1925 Nyt.

⁸ Mäkinen 1988b, 38–42.

⁹ IL 292/17.12.1926 Pata kiehuu . . . I; Mäkinen 1988b, 47–48.

¹⁰ Ks. Murtorinne 1967, 17–18.

tarpeelliseksi hyökätä perinteistä kristillisyyttä vastaan. Hänelle riitti, että kristillisyys pysytteli niissä muodoissa ja puitteissa, joita sillä vanhastaan oli. Se kuului elämänmuotoon, joka oli joka tapauksessa väistytävää. Ongelmallisempaa sen sijaan oli yritys modernisoida kristinusko vastaamaan maailmansotaan tiivistyneen murroksen jälkeisessä todellisuudessa elävän sivistyneistön kysymyksiin. Se oli »käsitteitä ja tervettä elämäkatsomusta pilaavaa», kuten Paavolainen Johannes Virtasen kirjoista totesi.¹¹

Kokemus elämisestä historiallisen murrosvaiheen keskellä oli yleisemminkin eräs syy siihen, että tulenkantajien oppositio pysytteli tässä vaiheessa pinnan alla. Heille oli tärkeämpää ponnistautua itse hämmennyksen keskeltä eteenpäin ja löytää petteineiksi osoittautuneista ajatusrakennelmista riippumaton relevantti katsomuksellinen perusta kuin hyökätä jotain vastaan. Samalla tähän liittyi myös tiettyä ambivalenssia, joka sekin ehkä kuvastui etäisesti Paavolaisen edellä mainittujen kirjoitusten taustalla. Asenteet kristilliseen uskoon eivät välttämättä olleet suoraviivaiset, kuten osoitti esimerkiksi kristillisen aineksen osuus heidän tuotannossaan. Koko maailmankatsomuksen selkiytymättömyys oli omiaan vaiementamaan jyrkän kriittisiä äänenpainoja.

Paavolaisen kirjoituksista näkyi myös se seikka, että tulenkantajille kirkko ei ollut erityisen olennainen kysymys tässä vaiheessa. Olennaisia sen sijaan olivat elämäkatsomukselliset kysymykset. Ja siinä suhteessa, kuten erityisesti Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen tuotanto osoitti, kristinusko yhtäkaikki oli samaan suuntaan osoittava ratkaisu. Siten esimerkiksi Mika Waltarin uskonnollinen runokokoelma ei nostattanut toisten tulenkantajien vastustusta, ja tulenkantajien yhteisjulkaisuissa saattoi tässä vaiheessa esiintyä myös kirjailijoita, joiden tuotteet ilmensivät varsin perinteistäkin kristillistä julistusta.¹² Elina Vaara tosin on muistellensa maininnut, että tulenkantajien yhteisissä keskusteluissa puhuttiin ensi sijassa taiteesta mutta ei uskonnosta ja uskonnonfilosofiasta, koska uskonnollinen kokemistapa oli keskusteluja johtaneelle Olavi Paavolaiselle vieras.¹³ Muistikuva saattaa olla oikea, mutta selitys kaipaa tarkistusta. Pikemminkin oli niin, että tulenkantajat lähestyivät uskonnollis-elämäkatsomuksellisia kysymyksiä niin painotetusti taiteen kautta, että toisenlainen lähestymistapa sekä keskusteluissa että tuotannossa syrjäytyi.

¹¹ IL 268/19.11.1926 O. P[aaivolaine]n, Papinkaapu ja kirjailijankaapu; Mäkinen 1988b, 48.

¹² Saarisalo 1926, 139–144; Tanninen 1926, 81, 86, 89.

¹³ Vaara 1976, 118.

Lisäksi koko kulttuuri-ilmapiiiri oli kaikkea muuta kuin otollinen rohkaisemaan opposition ilmaisemista. Kansankirkkollisella arvomaailmalla oli maan kulttuuri-hegemoniassa huomattava rooli, ja yleisesti julkisen kirkkokritiikin kynnys oli suhteellisen korkea. Tulenkantajien esiintymistä leimasi alkuvaiheessa muutenkin tietty varovaisuus suhteessa ympäröivään kulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen todellisuuteen. He välttivät suoraa kritiikkiä silloinkin, kun tietoisesti hakeutuivat valtavirrasta syrjään.

Teologis-uskonnollinen tilanne Suomessa oli myös toinen kuin esimerkiksi Saksassa, jossa ekspressionistinen kirjallisuus vastaavankaltaisen maailmankuvan pohjalta hyökkäsi paikoin kiivaastikin kirkkoja ja niiden kulttuurisia ja yhteiskunnallisia arvoja vastaan. Suomessa oli tuntematonta esimerkiksi Paul Tillichin edustama teologinen työskentely, jossa perinteinen teistinen ja tuonpuoleinen jumalakuva asetettiin radikaalisti kyseenalaiseksi ja joka olisi siten tarjonnut teologisen vastineen kirjallisuudessa ilmenneelle etsinnälle. Täällä kirkon sisällä ei ollut myöskään noussut saksalaisen dialektisen teologian kaltaista vahvaa uudistusmielistä oppositiota, joka olisi tukenut kirjailijoiden vastarinnan puhkeamista kritiikiksi, kuten oli laita Saksassa.¹⁴ Suomalainen teologikunta vastasi kulttuurin muutoshaasteisiin enimmäkseen perinteisin eväin. Vasta 1920-luvun jälkipuoliskolla alkoi nousta varovaista kiinnostusta Karl Barthia ja dialektista teologiaa kohtaan, mutta sekään ei särkenyt kirkon vakaan perinteistä uskonnollista kokonaisuutta.¹⁵ Esimerkiksi Antti J. Pietilä löysi barthilaisuudesta vastaavuutta herätysliikeperinnön sävyttämälle näkemykselleen kristillisyyden kulttuuriin ja filosofiaan nähden selkeän omaleimaisesta luonteesta.¹⁶ Tästäkin näkökulmasta oli merkille pantavaa, että Olavi Paavolaisella oli etäistä asennus-kulaisuutta juuri herätysliikeperinnön kulttuurikritiikkiä *Herättäjässä* tulkinneeseen K. R. Karekseen. Tämän äänenpainot nousivat kuitenkin menneen yhtenäis-kulttuuri-ihanteen pohjalta, eikä niillä ollut suoranaista yhteyttä siihen maailmankuvan murrokseen, joka oli tulenkantajien esiintymisen taustana.

Kokonaisuutena tulenkantajien roolia ja intentioita kaksikymmenluvun puolivälin suomalaisen kirkollis-uskonnollisen tilanteen keskellä voi luonnehtia Martin E. Martyn länsimaisessa henkisessä sekularisointumisprosessissa erottamien kolmen erilaisen, osin päällekkäisenkin linjan avulla. Yksi oli suora hyökkäävyys

¹⁴ Ekspressionismin kirkkokritiikistä Saksassa ja sen rinnakkaisuudesta dialektisen teologian nousun kanssa ks. Rothe 1977, 43–49, 214–216.

¹⁵ Arkkila 1975, 229–230; H. Lindström 1982a, 126; Franzén 1987, 58.

¹⁶ Kvist 1984, 200–201, 211–212.

kristinuskkoa ja sen edustajia kohtaan, toinen välinpitämättömyyden ja agnostismin lisääntyminen ja kolmas uskonnon sisällä tapahtunut muutos, jossa vanhat käsitteet saivat uutta sisältöä, kun perinteisen uskonnollisuuden kieli, symbolit ja sisältö eivät enää vastanneet uudessa kulttuurisessa tilanteessa elävän ihmisen todellisuutta.¹⁷ Viimeksi mainittuun linjaan liittyi myös uskonnollisten vaihtoehtojen etsiminen. Siitä Marty ottaa esimerkiksi amerikkalaisen kirjailijan Walt Whitmanin, jota kuvaavaa kyllä *Ultrassa* pidettiin uuden elämännäkemyksen edelläkävijänä.¹⁸ Martyn mukaan Whitman edusti mielestään uutta jälkikristillistä kulttuuria, uutta pakanuutta. Hän oli murheellisen tietoinen siitä, että perinteeseen nojaava kristillisyyks oli menettänyt otteensa, mutta ei ensi sijassa polemisoinut kirkkoa vastaan, vaan hahmotteli eräänlaista korvaavaa uskonnollisuutta, elämään itseensä kätkeytyvää mystiikkaa.¹⁹

Tulenkantajien esiintyminen 1920-luvun puolimaissa noudatti varsin pitkälle Whitmanin linjaa. He eivät olleet agnostisen välinpitämättömiä eivätkä aggressiivisen hyökkäyviä, vaan etsivät omalle maailmankuvalleen relevantimpaa katsoimuksellista pohjaa kuin ne mallit, joita dominoiva, perinteeseen nojaava kristillisyyks tarjosi.

Kääntöpuolena sille, että tulenkantajat pidättäytyivät avoimesta hyökkäyksestä kansankirkollista arvomaailmaa vastaan, olivat tämän arvomaailman puolustajien reaktiot. Kirkollisessa julkisuudessa ei esiintynyt senkaltaista puuttumista nuorten kirjailijoiden esiintymiseen, joka olisi ollut omiaan nostattamaan aktiivista vastarintaa.

Etenkin *Kotimaassa* tulenkantajien astuminen kirjalliseen julkisuuteen sai osakseen suhteellisen myönteistä huomiota. Tulenkantajien ensimmäistä yhteistä runokokoelmaa *Nuoret runoilijat* vuonna 1924 *Kotimaan* arvostelija maisteri Antti Nikulainen kutsui »lohdulliseksi ja lupaavaksi».²⁰ Yhtä myönteisen arvion sai osakseen vuonna 1926 ilmestynyt *Tulenkantajat* -albumi samoin kuin samana vuonna ilmestynyt Lauri Viljasen ja Elina Vaaran suomennosvalikoima *Kevätsa-*

¹⁷ Marty jaoittelee eri linjat myös maantieteellisesti siten, että Euroopan mantereella hallitsevana oli hyökkäys kristinuskkoa ja sen edustajia vastaan, brittiläistä tilannetta leimasi välinpitämättömyyden lisääntyminen kun taas uskonnon sisäinen uudelleen muotoutuminen oli leimallisesti pohjoisamerikkalainen ilmiö. Tosin Marty toteaa myös, että maantieteelliset erot eivät olleet ratkaisevia, vaan kyse oli yhden prosessin eri elementeistä. Marty 1969, etenkin s. 144.

¹⁸ Ultra 3/1922 Hagar Olsson, Walt Whitman, föregångare.

¹⁹ Marty 1969, 125, 138–139.

²⁰ Kmaa 95/16.12.1924 Antti N[ikulainen], Kirjallisuutta.

de, jonka esipuheessa kääntäjät esittelivät vitalistisen katsomuksensa romanttisia lähtökohtia.²¹

Yksittäisistä tulenkantajista *Kotimaa* asennoitui positiivisimmin Lauri Vilja- seen, Arvi Kivimaahan ja Mika Waltariin. Tähän todennäköisesti vaikutti se, että nämä seurasivat esteettisesti perinteisiä runolinjoja, suhtautuivat myönteisimmin kristilliseen perintöön ja olivat katsomuksellisesti lähinnä idealistista ajattelutraditiota. Lauri Viljasessa *Kotimaan* kirjoittajat näkivät koskenniemeläisen runoperinteen jatkajan,²² Mika Waltarissa lupaavan uskonnollisen runoilijan, jolla oli myös kirjallista kykyä,²³ ja Arvi Kivimaassa nuoren miehen, jolla oli »harras suhtautuminen inhimilliseen ja yli-inhimilliseen».²⁴

Yleisen myönteisyyden lomassa herätti tulenkantajien esiintyminen *Kotimaan* kirjoittajissa 1920-luvun puolimaissa kahdesta syystä myös ärtymystä. Toinen seikka tuli esiin eritoten syksyllä 1926, jolloin eroottinen rakkaus oli näkyvästi esillä tulenkantajien tuotannossa. Se nosti *Kotimaan* vastarinnan. Antti Nikulainen odotti yksinpä Lauri Viljasen *Tähtikeinu* -kokoelmankin, jota hän muuten piti varsin lupaavana, johtavan tulevaisuudessa »siveelliseen syventymiseen».²⁵ Kiivaimman hyökkäyksen sai osakseen Uuno Kailaan runokokoelma *Silmästä silmään*. Siihen *Kotimaa* puuttui tavanomaisten kirjallisuusarvostelujen ulkopuolella. Lehden syytöksen kohteena oli paitsi Kailaan teoksen keskittyminen tämänpuoleisiin kysymyksiin varsinkin sen sisältämä erotiikka. Erotiikkaa käsittelevät runot olivat *Kotimaan* mukaan »rivon lihansynnin ylistyshymnejä», joiden julkaisemiseen viranomaisten olisi pitänyt puuttua.²⁶ Kiivas hyökkäys oli erityisen huomionarvoinen siksi, että sen kohteena oli tulenkantajien kirjailijasukupolveen kuulunut Uuno Kailas, joka juuri mainitussa kokoelmassa toi esiin eroottisesti painottuneen mystisen elämännäkemyksen, joka pääpiirteissään noudatti edellä kuvattua tulenkantajien valtauomaa.²⁷

²¹ Kmaa 21/16.3.1926 T.K., Kirjallisuutta; Kmaa 97/17.12.1926 T.K., Tulenkantajat III.

²² Kmaa 42/9.6.1925 T.K., Kirjallisuutta; Kmaa 1/4.1.1926 Antti N[ikulaine]n, Kirjallisuutta. Vastaavan myönteisen arvion antoi myös pastori Lauri Pohjanpää *Arvosteleavassa kirjaluetelossa*. Arvosteleva kirjaluetelo 1927, 92.

²³ Kmaa 28/21.4.1927 E. S[ormunen], Uskonnollinen runoteos. Ks. myös Vartija 3/1927 V.H., Kirjallisuutta.

²⁴ Kmaa 28/16.4.1925 Kirjallisuutta; Kmaa 90/24.11.1925 Kirjallisuutta. Lauri Pohjanpään arvio oli saman suuntainen. Arvosteleva kirjaluetelo 1926, 111; Arvosteleva kirjaluetelo 1927, 126.

²⁵ Kmaa 1/4.1.1927 Antti N[ikulaine]n, Kirjallisuutta.

²⁶ Kmaa 87, 94 ja 95/12.11., 7.12. ja 10.12.1926 Suoraan asiaan.

²⁷ Ks. Kupiainen 1948, 232; Lilja 1972, 101–104; Mäkinen 1978, 82–83.

Kotimaan ärsyyntyminen nimenomaan tulenkantajien esiintymisen erosmyönteisyyteen kumpusi kirkollisen moraaliajattelun yleisistä painotuksista. Aistillisuuteen ja erotiikkaan kielteisesti suhtautuneeseen kirkollisen sukupuolietiikan perinteeseen oli itsenäistymisen jälkeisessä ihanteenmuodostuksessa liitetty aikaisempaa voimakkaammin kansallinen ulottuvuus. Sukupuolietiikan normien tiukkaa noudattamista ei nähty yksinomaan yksilön vaan myös kansan kannalta tärkeänä. Niiden polkeminen oli kiusallinen moraalisen relativisoitumisen oire. Jo pelkkä erotiikan ja aistillisuuden julkinen esilläpito tulkittiin seikaksi, joka oli omiaan murentamaan erityisesti kasvavan nuorison kunnioitusta moraalinormeja kohtaan. Sukupuolielämää ei välttämättä nähty pahana, mutta siitä oli syytä puhua ilman eroottista vivahdetta ja kasvattavassa tarkoituksessa.²⁸

Tulenkantajien eroottisesti painottunut mystiikka nosti katsomuksellisesti keskeiseen arvoon juuri sen puolen sukupuolisuudesta, jota kirkon piirissä pidettiin erityisen arveluttavana. Näin se herätti kirkollisen lehdistön ärtymystä huolimatta siitä, että tulenkantajat eivät tässä vaiheessa esittäneet suoria moraalikannanottoja. On kuitenkin huomattava, että kirkollisessa julkisuudessa kaunokirjallisuus näkyi yhtenä kokonaisuutena, jossa tulenkantajat eivät muodostaneet sanottavaa poikkeusta. Erityisen selkeästi tämä kuvastui *Herättäjän* kirjoituksissa. K. R. Kares ei viipynyt tekijöissä eikä vivahteissa, kun hän samana syksynä, jona *Kotimaa* tuomitsi Kailaan runot, sinkosi selväsanaisten arvionsa kirjallisuuden tilasta: »Kukaan kirjailija – parhaimmista huonompaan töhertelijään asti – ei osaa kirjoittaa muuta kuin sukupuolikeimailusta, jolle he ovat keksineet rakkauten nimen.»²⁹

Moraalisessa mielessä tulenkantajat siis sulautuivat kirkollisesta näkökulmasta kirjallisuuden kokonaiskuvaan. Mutta toinen *Kotimaassa* ärtymystä herättänyt seikka erotti heidät siitä. Tämä puoli varauksellisuudesta oli sikäli kirkollisessa arvioinnissa poikkeuksellista, että kriittinen huomio kiinnitettiin kirjalliseen muotoon sisällön ohella. Tässäkään suhteessa kritiikki ei jäänyt yksin lehden tavanomaiseen kirjallisuusarvosteluun, vaan nousi sen ulkopuolelle Vernerin Louhivuoren pakinapalstalle. Joulun alla 1926 Louhivuori mainitsi olleensa erityisen tympääntynyt kuluneen vuoden runotuotantoon. Siitä puuttui »riimiä ja resooniakin». Ajatuksellisen sekavuuden ohella Louhivuoren närkästyksen aiheena oli

²⁸ Pietilä 1925, 80–108, 122, 129–130, 168–170; Kmaa 24/27.3.1925 Suoraan asiaan; Hjä 50/10.12.1926 K. R. Kares, Koulut ja sukupuolisiveellisyys; Alhonsaari 1987, 25–26.

²⁹ Hjä 50/10.12.1926 K. R. Kares, Koulut ja sukupuolisiveellisyys. Yhtä erittelemätön oli Antti J. Pietilän tuomio. Pietilä 1925, 327–329.

vapaa runomitta, johon Suomessa ei ollut totuttu. Hänen mukaansa tekijät »hakaavat lihaveitsellä poikki tavallisia proosallisia rivejä». ³⁰ Kritiikin kohde oli tunnistettavissa, vaikka Louhivuori ei nimiä maininnutkaan. Perinteisen runomuodon uudistaminen oli muodostunut erääksi tulenkantajien tunnusmerkiksi, vaikka varsinainen vapaarytminen runous ei kaikilla heistä esiintynytäkään.

Kirjallisuuden arvostelupalstalla *Kotimaa* oli jo vuotta aikaisemmin kiinnittänyt huomiota samaan seikkaan. Lehden arvostelija paheksui tulenkantajien yhteiskokoelmassa *Hurmioituneet kasvot* esiintynyttä »katri-valamaista runosepustusta», jonka myönteisenä vastapainona hän löysi teoksesta Lauri Viljasen Koskeniemeä muistuttavaa lyriikkaa. Uudessa muodossa oli arvostelijan mukaan erityisen arveluttavaa se, että se oli ulkomaista lainaa, peräisin Saksan sodanjälkeisistä sekavista oloista, joista se oli Viron kautta kulkeutunut Suomeen. ³¹ Vastaava epäluulo heijastui vielä kahta vuotta myöhemmin pastori Eino Sormusen arvostellessa Mika Waltarin runokokoelmaa *Sinun ristisi juureen*, jossa perinteisten runojen ohella oli muutama vapaamittainen. Sormunen samoin kuin *Vartija* -lehden arvostelija valitti nimenomaan jälkimmäisten mukanaoloa, »uudenaikaistyylistä ainesta». ³²

Runomuodon uudistamisen *Kotimaassa* aiheuttama närkästys oli kaikuja sitä kohtaan porvarillisessa lehdistössä yleisemminkin esiintyneestä varauksellisuudesta. ³³ Puhtaasti esteettinen kritiikin lähtökohta tuskin oli. Pikemminkin se liittyi kirkollista kulttuurijattelua hallinneeseen pyrkimykseen rakentaa suomalainen kulttuuri perinteisen kotimaisen hengenelämän varaan. Pyrkimyksen pohjalta nousi muutosvastarinta kaikkia uusia, etenkin ulkomaista perua olevia ilmiöitä kohtaan. Ne olivat arveluttavia, koska ne merkitsivät irtautumista totutulta, hallittavissa olevalta ja selkeältä kulttuuripohjalta.

Joka tapauksessa runomuodon uudistuspyrkimykset olivat tekijä, joka herätti kirkollisissa piireissä varauksellisuutta nimenomaan nuorta tulenkantajien sukupolven kirjallisuutta kohtaan.

³⁰ Kmaa 97/17.12.1926 Seppä [= Verner Louhivuori], Alasimelta. Edeltävinä vuosina Louhivuoren vastaavissa kirjakatsauksissa ei esiintynyt poleemista asennetta kaunokirjallisuuden ilmiöihin. Kmaa 96/19.12.1924 Seppä, Alasimelta; Kmaa 97/18.12.1925 Seppä, Alasimelta.

³¹ Kmaa 42/9.6.1925 T. K. , Kirjallisuutta.

³² Kmaa 28/21.4.1927 E. S[ormunen], Uskonnollinen runoteos; *Vartija* 3/1927 V. H., Kirjallisuutta.

³³ Ks. esim. Valvoja-Aika 1924, 433–435; Valvoja-Aika 1925, 464–467; Saarenheimo 1966, 129–130, 134–145; J. Wrede 1977, 81; Saarenheimo 1984a, 90, 321–322; Lassila 1987, 110.

Sen sijaan on merkille pantavaa, että kirkolliset huomioitsijat tarttuivat tulenkantajien esiintymisessä ensin moraalisiin ja muodollisiin seikkoihin ja viittasivat niiden ohella korkeintaan ajatukselliseen sekavuuteen, mutta eivät reagoineet sillä alueella, joka tulenkantajien opposition kannalta oli tässä vaiheessa keskeistä: uskonnollis-elämäntarkastuksellisen. Teologien taiteen kysymysten tarkasteluun kyllä kuului yleisellä tasolla varoitus romantiikalle ominaisesta ajattelusta, jossa taide nousi uskonnon rinnalle tai paikalle.³⁴ Samoin kirkonmiehet panivat merkille huolen sekaisella toiveikkoudella maailmansodan jälkeinen mystiikkaan kallistuvan uskonnollisuuden nousun, jossa nähtiin toisaalta myönteistä uskonnollista kiinnostusta ja toisaalta arveluttavaa suuntautumista ohi luterilaisen kirkollisuuden.³⁵ Tulenkantajien kirjallisuuden yhteydessä näistä virtauksista ei kuitenkaan puhuttu.

Vasta loppuvuodesta 1927 ilmestyi *Kirkko ja kansa* -lehdessä ensimmäinen kirjoitus, jossa uuden kotimaisen kirjallisuuden uskonnolliseen sisältöön kiinnitettiin kirkolliselta taholta huomiota. Tekijänä oli pastori Eino Sormunen. Nimiä Sormunen ei maininnut, mutta totesi uuden taiteen ekspressionistisen taustan ja sen pyrkimyksen uudenaikaiseen uskonnollisuuteen. Tältä murroksen taustalta nousseelta uskonnollisuudelta puuttuivat Sormusen mukaan uskonnon tuntomerkit:

Sitä ei voida eikä tahdotakaan määritellä lähemmin, se on äärettömyystunnetta ja -tunnelmaa, mystiikkaa vailla Jumalaa, se on religioositeettia, ei kristinuskoa.³⁶

Sormunen pyrki osoittamaan, että kestävä taidetta ei tältä pohjalta voinut syntyä. Kestävä taide syntyi vain isien uskon ja kirkon pohjalta: »Vain kirkolla on historiaa, kontinuiteettia, varmoja muotoja.»³⁷ Sormunen toisin sanoen näki uuden uskonnollisuuden poikkeavan kirkollisesta kristinuskosta siinä, että se ei suostunut opin, instituution, perinteen ja totuttujen uskonnollisten mallien puitteisiin. Siksi se oli sekä sisällöltään että luonteeltaan arveluttavaa. Vaikka Sormunen ei tarkemmin paikannut tämän uskonnollisuuden esiintymistä, kuvaus viittasi mitä ilmeisimmin siihen virtaukseen, joka oli edeltävinä vuosina hakenut muotoaan juuri tulenkantajien kirjallisuudessa.

³⁴ J. Gummerus 1921, 5–6, 21; Pietilä 1925, 313–318.

³⁵ Ks. esim. Gyllenberg 1924, 177; Kmaa 26/4.4.1924 Aikamme uskonnollinen etsintä; Hjä 50/16.12.1927 Yrjö J. E. Alanen, Raamattu ja muu kirjallisuus I.

³⁶ Sormunen 1927, 331.

³⁷ Sormunen 1927, 331–332.

Teologisen maanantaiseuran sukupolveen kuuluneen Sormusen analyysi oli osuvuudessaan poikkeuksellinen. Muilta julkisuudessa esiintyneiltä kirkonmiehiltä tulenkantajien irtisanoutumisen ydinalue jäi tässä vaiheessa havaitsematta. Tähän vaikutti osaksi se, että tulenkantajien esiintymisestä puuttui hyökkäävyys. Lisäksi on ilmeistä, että tulenkantajien katsomuksellinen orientaatio ei siinä määrin poikennut kirjallisuuden aikaisemmasta perinteestä, että se olisi herättänyt kirkollisten tarkkailijoiden huomiota. Semminkin kun tulenkantajien kirjallisuus oli suhteessa kirkkoon huomattavasti säyseämpää kuin kirjallisuus vielä muistissa olleina Prometheus-seuran aikoina. Tässä suhteessa se ei erottunut kirjallisuuden yleiskuvasta, johon kirkossa oli 1920-luvun alkupuolella kiinnitetty myönteistäkin huomiota. Katsomuksellisesti tulenkantajat joka tapauksessa edustivat uskonnollista kokemusmaailmaa ja lähestymistapaa kohtaan myönteistä kulttuurielämän osaa, mikä näytti kokonaan toiselta kuin positivistisen luonnontieteen inspiroima mekanistinen ja rationaalinen maailmankatsomus, jonka taholta noussutta hyökkäystä vanhempi, kirkollista julkisuutta hallinnut kulttuurisesti aktiivinen teologipolvi oli tottunut torjumaan. On myös todennäköistä, että muutaman nuoren kirjailijan passiivinen, hapuileva vastarinta oli näiden teologien näkökulmasta verraten pieni ja merkityksetön seikka tilanteessa, jossa huomion vaati kirkon ja isänmaan luotsaaminen turvallisille vesille.

Oppositio oli kuitenkin olemassa ja kypsyi pinnan alla.

IV Irtisanoutumisesta vastarintaan (1928-1930)

A. Terävoityvät asetelmat

1. Tulenkantajat kohti yleistä kulttuurikeskustelua

Tulenkantajien latenttina muotoutunut oppositio kansankirkollista arvomaailmaa vastaan alkoi purkautua yhä selväpiirteisempänä vastarintana 1920-luvun lopulla. Tälle loivat edellytyksiä sekä tulenkantajien asenteissa että kirkollisessa julkisuudessa tapahtuneet muutokset.

Vuosien 1927-1928 tienoilla tulenkantajien esiintymisessä alkoi näkyä uudenlaista sävyä. Lauri Viljanen on kutsunut uutta vaihetta Olavi Paavolaisen esseekoelman nimellä »Nykyaikaa etsimässä». Hänen mukaansa sille antoivat leimaa todellisuushakuisuus ja tunto lähestymässä olevasta kriisistä.¹ Vielä vuosien 1927–1928 vaiheilla kriisin tunnot eivät leimanneet tulenkantajien esiintymistä, mutta sen sijaan näkyvissä oli ilmeistä hakeutumista kohti aktiivisen kulttuurivai-kuttajan roolia. Lisääntyneen aktiviteetin taustalla oli useita tekijöitä.

Vuosikymmenen lopulla tulenkantajat olivat vakiinnuttaneet paikkansa maan kulttuurielämässä ja kirjallisessa instituutiossa. Heidän yhteiset esiintymisensä oli huomioitu, ja varsin yleisesti puhuttiin »nuorista runoilijoista» yhtenä käsitteenä, jolla tarkoitettiin juuri tulenkantajien suomenkielistä kirjailijasukupolvea.² Heidän nähtiin sukupolvena edustavan jotain uutta, vaikka nimitys tulenkantajat vakiintuikin yleiseen käyttöön vasta *Tulenkantajat* -albumien muuttuessa saman-

¹ L. Viljanen 1958, 294; Saarenheimo 1966, 20.

² Haavikko 1976, 14. Nimitys esiintyi tässä merkityksessä myös kirkollisessa lehdistössä. Hjä 24 ja 25/15.6. ja 22.6.1928 Olavi Kares, Nuoret runoilijat – uskonto I–II.

nimiseksi aikakauslehdeksi loppuvuodesta 1928. Siinä vaiheessa sukupolven itsetunto oli korkealla, ja sitä sekä ryhmätuntoa lujitettiin itsevarmalla esiintymisellä. *Tulenkantajat* -lehden näytenumeron kannessa luki korskeasti: »Tämä lehti merkitsee sitä, että uusi sukupolvi astuu Suomen taide-elämän johtoon.»³

Sukupolven asemaa ja itsetuntoa vahvisti sen keskeisten edustajien asettuminen näkyville paikoille kulttuurijulkisuudessa. Tutkittavista kirjailijoista Lauri Viljanen toimi syksystä 1926 alkaen *Helsingin Sanomien* arvovaltaisena kirjallisuusarvostelijana.⁴ Mika Waltarin romaani *Suuri illusioni* (1928), jota pidettiin sukupolven elämäntuntojen tulkkina, kohotti hänet nopeasti kirjalliseen kuuluisuuteen.⁵ Olavi Paavolaisen eri lehtiin kirjoittamat artikkelit muokattuina *Nykyäikää etsimässä* -teokseksi (1929) nostivat tekijänsä mainetta jopa niin, että hän paria vuotta myöhemmin saattoi huomauttaa olleensa vuonna 1929 »maan muodissaolevin kirjailija».⁶ Arvi Kivimaa jatkoi päätyötään *Uuden Suomen* toimittajana, mutta esiintyi näkyvästi myös kirjailijana. Hän julkaisi vuonna 1928 jo viidennen kaunokirjallisen teoksensa. Erkki Vala ei poikakertomuksia lukuunottamatta esiintynyt kirjailijana ennen vuotta 1930, mutta hänen asemaansa korosti päätoimittajuus sukupolven esiintymisen näkyvimmissä orgaanissa *Tulenkantajat* -lehdessä.

Tutkittaville kirjailijoille oli edelleen ominaista, että he hakivat paikkansa yhteiskunnassa kirjailijoina tai ainakin tiiviissä yhteydessä kirjalliseen instituutioon. Ainoastaan Katri Vala pysytteli etäällä pääkaupungin kirjallisista piireistä eikä pyrkinyt muiden tavoin valloittamaan paikkaa kulttuurijulkisuudessa. Hän oli alusta pitäen tutkittavista kirjailijoista ainoa, joka oli hakeutunut virkauralle. Vuonna 1925 hän oli siirtynyt kansakoulunopettajaksi pääkaupungista katsoen kaukaiseen Ilomantsiin. Kahta vuotta myöhemmin hän sairastui keuhkotuberkuloosiin. Sairaus toi mukanaan useita parantolajaksoja ja pakotti hänet jättämään opettajan viran, mikä puolestaan aiheutti taloudellisia huolia. Nämä seikat suuntasivat hänen kiinnostuksensa ensi sijassa henkilökohtaisen elämän järjestelyihin. Hän pikemmin vetäytyi kuin osallistui, mikä heijastui myös runokokoelmasta

³ Tk näytenumero/1928 etukansi; Haavikko 1976, 15, 27–28.

⁴ Viljanen itse on myöhemmin maininnut aseman aiheuttaneen sen, että hän vältti esiintymästä tulenkantajien »kirjallisissa hullutuksissa». Tämä ei kuitenkaan merkinnyt suhteen viilenemistä muihin tulenkantajiin. SKS KirA A 3584 Viljanen, Alustus Tulenkantajat-illanvietossa s.a..

⁵ Waltari 1980, 209–214.

⁶ SKS KirA 600:35:13 Olavi Paavolainen Onni Hallalle 2.11.1931; Kurjensaari 1975, 107.

Maan laiturilla (1930), joka jäi hänen lähes ainoaksi julkiseksi esiintymisekseen tässä vaiheessa.⁷

Oma osansa tulenkantajien muuttuneeseen asennoitumiseen oli myös ulkomaanmatkoilla, jotka vuosikymmenen lopulla kuuluivat erottamattomasti heidän itsestään luomaan kuvaan. Ensimmäisenä matkusti Pariisiin Arvi Kivimaa vuonna 1926. Seuraavana vuonna häntä seurasi Berliinin kautta Olavi Paavolainen kintereillään Mika Waltari. Keväällä 1928 oli vuorossa myös Katri Vala, ja vuotta myöhemmin tekivät matkansa Lauri Viljanen ja Erkki Vala. Vuosikymmen loppuun mennessä kaikki tutkittavat kirjailijat olivat itse paikalla käyneet tutustumassa eurooppalaisiin metropoleihin, eritoten Pariisiin, ja niiden ajankoh- taiseen hengenelämään, Kivimaa, Paavolainen ja Waltari jopa useaan otteeseen.⁸ He myös kirjoittivat vaikutelmiaan mannermaisista ilmiöistä ja kulttuurivirtauksista kotimaisiin lehtiin verraten ahkerasti, osittain rahoittaakseen siten matkansa ja osittain, koska ulkomaanmatkoihin liittyi eräänlainen välittäjän ja valistajan rooli: Euroopasta ei tultu tyhjin käsin; sinne päässeen oli tuotava henkisiä tuliaisia kotimaan arkea hämmentämään.

Muutos näkyi myös tulenkantajien kirjallisessa tematiikassa, jossa eksotiikka väistyi tyystin ja tilalle tulivat urbaanit elämänilmiöt sekä tekniikka, matkustaminen ja urheilullisuus, joita Lauri Viljanen ja Olavi Paavolainen esittelivät *Tulenkantajat* -albumissa jo vuonna 1927.⁹ Muutoksessa oli kuitenkin kyse enemmästä kuin vain teemojen vaihtumisesta tai kansainvälisten kontaktien lisääntymisestä. Sen olennainen sisältö kuvattiin osuvasti *Tulenkantajat* -lehden näytenumerossa marraskuussa 1928, kuvaajana arvattavasti päätoimittaja Erkki Vala:

»Tulenkantajain» elämä oli ympäröivästä elämästä pois päinkääntynyttä, se oli sulkeutunut verraten ahtaaksi piiriksi, jossa käsiteltiin nykyajalle tärkeitä probleemeja ja palvottiin taidetta pyhänä ja suurena asiana. Mutta työssä kasvoivat voimat, kosketus ulkomaitten hengenelämään avasi silmät näkemään, mitä meiltä puuttui ja mitä täällä voitiin aikaansaada, uusi nuoria voimia kertyi »Tulenkantajain» ympärille. Silloin tapahtui tässä nuorena joukossa henkinen murros: sisäänpäin kääntynyt, elämälle vieras esteettinen henki muuttui aktiiviseksi voimaksi ja vaatimukseksi koko maan henkisen elämän uudistamiseksi.¹⁰

⁷ Katri Valan vaiheista 1920-luvun lopulla seikkaperäisimmin Saarenheimo 1984a, 141–151.

⁸ Saarenheimo 1966, 211.

⁹ O. Paavolainen 1927; L. Viljanen 1927a.

¹⁰ Tk näytenumero/1928 Mitä on Tulenkantajat? Erkki Valan myöhemmän muistikuvan mukaan lehden ohjelmanjulistukset olivat yleensä hänen käsialaansa. Toisinaan niiden

Siihen asti taiteen ja kirjallisuuden kuoren sisällä aatteitaan kysytelleet kirjailijat olivat nyt valmiita entistä määrätietoisemmin työntymään keskelle suomalaista julkista kulttuurikeskustelua. Erkki Vala kuvasi muutoksen suhteellisen kärkevin vastakkainasetteluin ja erityisen myönteisin arvovaroauksin. Tämä selittyi osittain kirjoitusyhteydestä, jossa tarkoituksena oli tehdä uudesta yrityksestä mainosta, mutta ehkä myös Valan omista lähtökohdista. Vala oli alusta pitäen ollut tulenkantajien yleislinjaa juurevamminkin kiinni arkitodellisuudessa ja sen haasteissa; nyt muut tulenkantajat astuivat samaan suuntaan. Se merkitsi, että Erkki Valalla oli aikaisempaa paremmat mahdollisuudet omin eväinensä osallistua sukupolven esiintymiseen, semminkin kun hän ryhtyi toimittamaan sukupolven äänenkannattajaa. Samalla hän, kuten tuonnempana käy ilmi, läheni muiden tulenkantajien edustamia arvoja.

Muutos ilmeni muidenkin osalta myös henkilökohtaisella tasolla. Olavi Paavolainen on maininnut omalla kohdallaan käänteen tapahtuneen jo pian vuosikymmenen puolivälin jälkeen, jolloin hän alkoi suuntautua entistä tiiviimmin kohti ajankohtaisia eurooppalaisia kulttuuri-ilmiöitä.¹¹ Lauri Viljanen kirjoitti vuonna 1927 runon »Eksyneet ristiritarit», jossa hän teki tiliä tulenkantajien siihenastisesta esiintymisestä. Viljanen kuvasi haaveiden ja todellisuuden ristiriitaa ja lopetti runon näkemykseen, jonka mukaan haaveet olivat jääneet taakse ja nyt oli tartuttava ympäröivän todellisuuden tarjoamiin haasteisiin.¹² Tämä viittasi eräseen muutoksen takana olleeseen seikkaan: tulenkantajien iän karttumiseen, joka oli omiaan lisäämään sukupolven itsetuntoa. Selkeimmin tämä ilmeni tutkittavista kirjailijoista nuorimman Mika Waltarin esiintymisessä. Hän kuvasi vuonna 1929 useaan otteeseen, miten nuoruus unelmiseen oli jäänyt taakse ja nyt oli astuttava vakavampaan työhön.¹³ Hänelle kysymys oli ammatillisesti ja katsoimuksellisesti ristiriitaisen vaiheen ohittumisesta ja opintojen saattamisesta päätökseen.¹⁴

Koko sukupolvea ajatellen merkittävä tekijä tässä vaiheessa oli oman lehden

tekemisessä olivat mukana Lauri Viljanen tai Yrjö Jylhä. SKS KirA Erkki Vala, Pekka Tarkka + 30-luvun praktikum 3.4.1973.

¹¹ O. Paavolainen 1946, 151.

¹² L. Viljanen 1932, 7–9. Runon ajoituksesta WSOYA Erkki Wadenström Lauri Viljaselle 13.6.1927; SKS KirA A 3584 Viljanen, Alustus Tulenkantajat-illanvietossa s.a.; Saarenheimo 1966, 263. Vrt. R. Nieminen 1978, 85.

¹³ Waltari 1929b, 38–39; Waltari 1929d, 217–218, 283–284.

¹⁴ Waltari suoritti filosofian kandidaatin tutkinnon 31.5.1929. HYA Historiallis-kielitteellisen osaston arkisto Dc 6 Filosofian kandidaatin todistukset 1923–1930.

aikaansaaminen. *Tulenkantajat* -lehti syntyi Nuoren Voiman Liiton kirjallisen harrastuspiirin toimesta jatkamaan samannimisten kirjallisten albumien perinnettä. Lehti ilmestyi marraskuusta 1928 lokakuuhun 1930 kahdesti kuussa. Päätoimittajana toimi Erkki Vala helmikuuhun 1930 saakka, jolloin toimitusvastuu siirtyi kokonaan Olavi Paavolaiselle, joka jo edellisestä joulukuusta alkaen oli ollut toisena päätoimittajana. Lehden kustantajana toimi toukokuuhun 1930 Tulenkantajat OY, jonka jouduttua taloudellisiin vaikeuksiin tilalle perustettiin OY Elävä Taide, jossa myös AKS:lla oli huomattava edustus. Etenkin Erkki Valan päätoimittajakaudella lehden ilme oli nuorekkaan riehakas, osittain tarkoituksellisenkin ärsyttävä, mikä oli omiaan nostamaan tulenkantajia kulttuurikeskustelun etulinjaan.¹⁵

Lyhyestä iästään huolimatta oma lehti merkitsi tulenkantajille 1920-luvun lopulla tekijää, joka selkeästi kohotti heidän kulttuurista profiiliaan. Se ei kuitenkaan ollut ainoa tätä palvellut esiintymisfoorumi. Tutkittavat kirjailijat kirjoittivat entistä aktiivisemmin eri lehdissä muutakin kuin kaunokirjallista tekstiä. Lisäksi heidän kirjallisessa tuotannossaan tapahtui vuosikymmenen lopulla painopisteen siirtyminen lyriikasta proosaan ja etenkin vuonna 1929 esseistiikkaan. Mainittuna vuonna ilmestyivät Olavi Paavolaisen, Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen esseet-okset. Niissä edeltävinä vuosina kypsytetty sato oli koottu yhteen ja terävöitetty puheenvuoroiksi ajan yleiseen taide- ja kulttuurikeskusteluun.

2. Kirkossa lisääntyvä huomio kulttuurielämään

Samanaikaisesti kun tulenkantajat omaksuivat aktiivisemmän roolin suhteessa ympäröivään kulttuuriseen todellisuuteen, ilmeni kirkollisessa julkisuudessa kaksi muutospiirrettä, jotka herkistivät kirkollisen lehdistön asenteita kulttuurielämään. Toinen oli yhteydessä koko suomalaisessa kulttuurissa vuosikymmenen lopulla tapahtuneeseen aatteelliseen kehitykseen, joka vähitellen kavensi elintilaa tulenkantajien kaltaiselta oppositioliikehännältä ja vaikutti siihen, että näiden vastarinnan ainekset nousivat aikaisempaa kirkkaammin näkyviin.

Kaksikymmenluvun lopun aatekehityksen luonteenomainen piirre oli, että nationalistinen suomalaisuusideologia lujitti asemiaan. Kulttuurista suomalai-

¹⁵ Lehden ilmeestä ja vaiheista ks. A. Laurila 1963, 270–284; Saarenheimo 1966, 202–210; Kurjensaari 1975, 115–124; Haavikko 1976, 27–37; Tynni–Haavio 1978, 223–233; Uino 1982, 208–212.

suusajattelua edustanut aitosuomalaisuus oli vaikuttanut jo vuosikymmenen puolimaissa mm. akateemisen nuorison keskuudessa, mutta vuosina 1927–1928 se levisi useisiin järjestöihin ja porvarillisiin puolueisiin.¹ Samalla äänenpainot tiukentuivat. Suomalaisuusideologiassa oli edelleen kielipoliittisia aineksia, joitten nojalla sen nimissä hyökättiin ruotsinkielistä kulttuuria vastaan. Mutta siihen yhdistyi vuosikymmenen loppua kohti yhä enemmän myös muita nationalistisia elementtejä. Se sai väriä sekä oikeistonationalistisesta poliittis-ideologisesta isänmaallisuudesta, jossa vastustaja paikallistettiin ennen muuta poliittiseen vasemmistoon, että maalaisliittolaisesta populismista, joka uskonnollisesti sävyttyneen talonpoikaisuuden nimissä vastusti kaikkea, mikä oli mahdollista liittää teollistuvaan, urbanisoituvaan ja sekularisoituvaan elämänmuotoon, ja asennoitui yhtä varauksellisesti sivistyneistön korkeakulttuuriin kuin kaupunkimaiseen elämänmuotoon.²

Nämä piirteet suomalaisessa hengenelämässä saivat vuosikymmenen vaihteessa erityistä pontta, osittain vuonna 1929 maahan saapuneen yleismaailmallisen taloudellisen lamakauden nostamina. Eri tahoilla porvarillisessa Suomessa koettu pettymys yhteiskuntakehitykseen purkautui vuodesta 1929 alkaen liikehdinnässä, joka tiivistyi lapuanliikkeeksi ja manifestoitui näkyvimmin kesän 1930 talonpoikaismarssissa.

Liikehdinnässä kielipoliittiset jännitykset siirtyivät hetkeksi syrjään, oikeistonationalismi ja talonpoikainen populismi yhtyivät ja yhteinen vihollinen paikallistettiin vuoden 1918 muistoissa kommunismiin, jonka taholta tulleen uhan nähtiin vuosikymmenen lopun lakkoliikehdinnässä aktuaalistuneen. Kommunismiin yhdistettiin paitsi sisä- ja ulkopoliittinen myös aatteellinen, maailmankatsomuksellinen ja moraalinen vihollinen. Etenkin alkuvaiheessaan lapuanliikkeellä oli yleisporvarillisen moraalisen liikehdinnän leima; siinä noustiin antikommunismin nimissä kaikenkaltaista arvorelativismia ja kansan yhtenäistä uskonnollis-moraalista perustaa murentavaa kehitystä vastaan. Liikkeen pyrkimyksenä oli vuoden 1918 hengessä toteuttaa maassa yhtenäiskulttuuriin verrattava arvojärjestelmä ja järjestys, jossa tehtävässä parlamentaarisen demokratian nähtiin epäonnistuneen.³

¹ Klinge 1964, 132–144; Hämäläinen 1968, 116–143; Alapuro 1973, 107–111; Kallio 1982, 22,

² Hämäläinen 1968, 102–105; Klinge 1972, 172–174; Alapuro 1973, 25–26, 121–124; Jutikkala 1980, 194–196; Kallio 1982, 18–20; Soikkanen 1984, 13.

³ Klinge 1968, 137, 143–144; Hyvämäki 1971, 116–126; Alapuro 1973, 40–41, 125–136; Huttunen 1985, 164–173; Siltala 1985, 31–50, 444–452.

Lapuanliikkeen arvomaailmassa kristinuskolla oli näkyvä osuus. Liike esiintyi uskonnollisin äänenpainoin eikä peitellyt tukeaan kirkolliselle työlle. Eräiden pappien kuten rovasti K. R. Kareksen aktiivinen toiminta liikkeen johdossa vielä korosti sen uskonnollista leimaa.⁴ Sen myötä eräät kansankirkollisen arvomaailman elementit nousivatkin julkisuudessa aikaisempaa näkyvämmiin esiin, samalla kun kansallisen kulttuurin uskonnollinen ja moraalinen arvopohja ja etenkin siitä poikkeaminen joutuivat tarkemman huomion kohteiksi. Johtavan papiston piirissä tämä ei jäänyt havaitsematta.

Kirkollisten asenteiden yleislinjaa heijasti ja suuntasi juuri arkkipiispaksi valitun Lauri Ingmanin vuonna 1930 antama myönteinen lausunto lapuanliikkeestä kristinuskoa suojelevana liikkeenä.⁵ Antikommunistiset äänenpainot olivat kirkossakin lisääntyneet vuosikymmenen loppua kohti. Niille antoivat lisäpontta Neuvostoliiton aktivoituneesta uskonnonvastaisesta politiikasta kantaautuneet tiedot ja pelko antikristillisen liikkeen leviämisestä. Siten kirkonmiehet näkivät kommunismin kurissapitämiseen kaksikin painavaa syytä: se oli tae kirkon toimintamahdollisuuksien turvaamisesta ja kansan henkisen ytimen säilymisestä sellaisena, että sen paremmin kansallinen olemassaolo kuin kirkon kulttuurinen asemakaan ei olisi vaakalaudalla.⁶

Lapuanliikkeen saadessa kesästä 1930 lähtien väkivaltaisia muotoja ja sen poliittisten tavoitteiden pelkistyessä niin Lauri Ingman kuin useat muutkin papit ottivat liikkeeseen kriittistä etäisyyttä. Radikaalin äärioikeiston jyrkkä nationalismi ja puritaaninen moraalipaatos vetosivat kuitenkin jatkuvasti osaan pietististaustaisesta papistosta mm. herännäisyyden piirissä.⁷ Tässä osassa papistoa esiintyi myös halua lujempiin ja autoritatiivisempiin otteisiin kristillisten arvojen saattamiseksi kansan elämän perustaksi kuin hengellisen työn, kasvatuksen ja toiminnallisuuden keinoihin luottavassa johtavan papiston päälinjassa. Varsinaisesti jyrkemmät äänenpainot saivat jalansijaa 1930-luvun oikeistoradikalismiin

⁴ Arkkila 1975, 173–177; Kallio 1982, 26–27; H. Lindström 1982b, 180–181; Nygård 1982, 91–92; Siltala 1985, 444–447.

⁵ Heinonen 1977, 84–85; Murtorinne 1977, 14–15; Murtorinne & Heikkilä 1980, 148–150; Murtorinne 1982a, 273–274.

⁶ Arkkila 1975, 181, 184; Seppo 1976, 125–126; Heinonen 1977, 82–85; Murtorinne 1977, 13–15; Murtorinne & Heikkilä 1980, 146–148; H. Lindström 1982a, 124–125; Murtorinne 1982a, 273–274.

⁷ Heinonen 1977, 85–86; Murtorinne 1982a, 273–274; Murtorinne 1982b, 260; Heikkilä 1984, 14–84.

liittyneessä papistossa, mutta niiden kehkeytyminen jo 1920-luvun lopussa toi kansankirkolliseen arvomaailmaan oman aggressiivisen lisäsävy.⁸

Ne motiivit, jotka saivat asennoitumaan myönteisesti nousevan nationalismin moraalikonservatismiin, sisälsivät kuitenkin 1920-luvun loppuvuosina kirkon julkista kuvaa dominoineen papiston keskuudessa yhdensuuntaisen ytimen. Se perustui kulttuurikehityksen tulkintaan. Vuosikymmenen alkupuolella itsenäistymisen, porvarillisen järjestyksen ja sodanjälkeisen uskonnollisen kiinnostuksen tunnelmissa oli papiston keskuudessa esiintynyt osittaista toiveikkuutta, että kristillisten arvojen rooli kansassa oli nousemaan päin. Mutta vuosikymmenen mittaan monet kirkonmiehet tarkistivat arvioitaan pessimistisempään suuntaan, osittain ehkä vuosikymmen puolivälin jälkeisen taloudellisen nousukauden mukanaan tuoman lisääntyneen viihde- ja vapaa-ajankulttuurin ja sen ilmentämän vapautuneen tapakulttuurin pelästyttäminä. Tulkinta kehityksen syistä ei kuitenkaan muuttunut. Ne, jotka olivat kokeneet edellisten vuosikymmenten avoimen uskonnonvastaisuuden, näkivät saman kehityksen nyt jäytävän kansan elinjuuria ja kirkon asemaa välinpitämättömyytenä moraalinormeista ja lainkuuliaisuuden katoamisena. Tästä näkökulmasta perhemoraalin höltymisessä ja väkivalta- ja kieltolakirikosten kasvussa, jotka kuuluivat 1920-luvun lopun kuvaan, oli syvimältäan kyse Jumalasta luopumisesta, jonka juuret löytyivät sivistyneistöstä ja 1880-luvulta ja joka suurlakon jälkeen oli päässyt valloilleen ja osoittanut tuhoisuutensa kansalais sodassa.⁹

Eräänä vastalääkkeenä vahingolliselle kulttuurikehitykselle esiintyi kirkossa kaksikymmenluvun puolivälin jälkeen pyrkimys koota kristikansaa ns. »suomalaisen kristillisyyden» puolustajaksi uhkaavia vaaroja vastaan. Kyseessä oli suomalaisuusideologian uskonnollinen vastine, jota äänekkäimpänä ajoi K. R. Kares. »Suomalainen kristillisyy» tukeutui samoihin arvoihin, jotka olivat kansankirkollisen arvomaailman peruspilareita jo vuosikymmenen puolimaissa. Kyse oli vastaavasta herätysliikkeisiin tukeutuneesta moraalisesti latautuneesta kansallisesta uskonnollisuudesta, jolle Antti J. Pietilä antoi teologisen tulkinnan. »Suomalainen kristillisyy» oli erityisesti talonpoikaista kristillisyyttä, jonka valossa kaupunkien kulttuuri ja elämäntapa näyttivät arveluttavilta. Kaupungeissa ja tehdasseuduilla nähtiin sikiävän sekä moraalista rappiota että uskonnottomuutta, joitten juurilla kyti kommunismi, pahan kiteytymä. Turmiollinen, yhtenäisyyttä

⁸ Ks. Seppo 1976, 122–123; Heikkilä 1982, 25.

⁹ Ks. esim. L. Gummerus 1928, 183, 190–191, 199; Kaila 1928, 37–39; Arkkila 1975, 177–178; Seppo 1977, 77–80; Murtorinne & Heikkilä 1980, 143–144.

hajottava, kristillisyydestä vieroittava, relativisoiva ja kansainvälisiä vaikutteita levittävä kulttuuri- ja yhteiskuntakehitys paikallistettiin tässä asetelmassa eteläisiin keskuksiin, kun sitävastoin sisämaan vakaa, muuttumaton ja peritty kulttuuri sisälsi sen turvan, johon kansan oli tukeuduttava.¹⁰

»Suomalaisen kristillisyyden» intentioihin sopi hyvin kirkollisessa julkisuudessa samanaikaisesti näkynyt pyrkimys kiristää otetta kansan moraalisista ohjista, jotka julkisen kirkkokritiikin vaimeudesta huolimatta näyttivät väijäämättömästi olevan liukumassa kirkon käsistä. Tähän rohkaisi nousevan nationalistisen moraalikonservatismen antama henkinen taustatuki. Huomio kiinnittyi paitsi kansan moraaliseen tilaan myös korkeakulttuurin sisältämiin arvoihin, mikä heijastui mm. *Kotimaa* -lehdessä, joka 1920-luvun lopulla puuttui aikaisempaa kärkkäämmin kulttuurielämän ilmiöihin.¹¹

Kulttuurielämään kohdistunut huomio johtui epäilemättä myös toisesta kirkollisessa julkisuudessa tapahtuneesta muutoksesta. Kaksikymmenluvun lopulla astui aikaisempaa näkyvämmiin esiin Teologiseen maanantaiseuraan ryhmittynyt teologipolvi, joka ei samalla tavoin ollut ankkuroitunut vuoden 1918 muistoihin kuin julkisuutta vielä hallinnut kokoomuspuolueeseen liittynyt tai herännäisyyteen tukeutunut vanhempi teologipolvi Paavo Virkkusen, Erkki Kailan, Lauri Ingmanin ja K. R. Kareksen johdolla. Teologisen maanantaiseuran miehille poliittis-yhteiskunnallinen vaikuttaminen oli vähemmän tärkeää, eivätkä he maailmankatsomuskeskusteluissa niinkään hioneet aseitaan luonnontieteellis-mekanismista katsomusta vastaan. Heille oli kirkon hengellisen työn ohella tärkeää pyrkiä vastaamaan siihen haasteeseen, joka maailmansodan hämmentämässä kulttuurielämässä oli esillä. Siten he näkivät aiheellisena tarttua myös siihen katsomukselliseen suuntautumiseen, jota tulenkantajat edustivat. Tästä joukosta nousivat aktiivisimmiksi kulttuurikeskustelijoiksi Aleksi Lehtonen, Yrjö J. E. Alanen, Eino Sormunen ja Ilmari Salonen (myöh. Salomies).¹²

Nationalistinen vire ja antikommunismi vaikuttivat tässäkin teologipolvessa, mutta kulttuurikysymyksiä he pyrkivät tarkastelemaan myös kansainvälisissä

¹⁰ Arkkila 1975, 129; Alapuro 1977, 145–147; H. Lindström 1982b, 178–180, 183;

¹¹ *Kotimaassa* kulttuuria koskevien kysymysten osuus pääkirjoitus- ja pakinapalstoilla lisääntyi selvästi vuodesta 1927 lähtien. Näistä tehdyssä sisältöluokittelussa »kulttuuri» ja »tavat, normit, arvot» sekä »opetus» muodostavat kukin oman luokkansa, jolloin »kulttuuri» viittaa lähinnä korkeakulttuuriin, tieteisiin ja taiteisiin. Murtorinne & Heikkilä 1980, 121–126, 144.

¹² Alanen 1953, 155–156; H. Lindström 1982, 126.

yhteyksissä. Etenkin Sormusen ja Alasen kulttuurinäkemyksissä, jotka tosin saivat kiteytyneet ilmauksensa vasta 1930-luvulla, suomalainen kulttuuri oli osa länsimaista kulttuuria, jonka perinnössä kristinuskon oli syventävä ja luovuttamaton arvo. He jatkoivat kristinuskon ja kulttuurin yhteyttä korostavaa teologista linjaa: viime kädessä terve kulttuuri rakentui uskonnolle, eikä näitä kahta tullut erottaa. Kulttuurikeskustelussa oli näin ollen puolustettava paitsi moraalia myös pieteettiä karkeuden, sisäisyyttä pinnallisuuden ja iäisyysperspektiiviä maalliseen kiinnittymisen vastapainona.¹³

Näiden teologien kiinnostus kohdistui eräältä osaltaan juuri taiteen ja kirjallisuuden kysymyksiin. Samassa artikkelissa, jossa Eino Sormunen tunnisti nuoren kirjallisuuden uskonnollis-elämänkatsomuksellisen etsinnän, hän arvosteli kirkkoa summittaisuudesta ja epäpätevyydestä taidekysymysten käsittelyssä. Se oli hänen mukaansa eräs syy parhaan taiteen loitontumiseen kristillisestä uskosta ja kirkollisesta elämästä.¹⁴ Pyrkimyksenä korjata tilanne ilmestyi pian tämän jälkeen useita kirjallisuutta koskevia kirjoituksia, joiden tekijöinä olivat juuri mainitut teologit. Osa kirjoituksista koski suoraan tulenkantajien sukupolven kirjallisuutta.¹⁵

Teologisen maanantaiseuran inspiroiman papiston ohella osoitti vastaavaa kiinnostusta tulenkantajien tuotantoon pastori Olavi Kares. Kares oli mukana AKS:n toiminnassa ja edellisiä lähempänä »suomalaisen kristillisyyden» radikaaleja äänenpainoja, mutta kuului hieman näitä nuorempaan samaan ikäpolveen kuin tulenkantajat.¹⁶ Tulenkantajien haasteen näkivätkin vakavimpana lähinnä samaan ikäryhmään kuuluneet kirkolliset kirjoittajat. Edellä mainitut esiintyivät pääasiassa kirkollisten valtalehtien palstoilla, mutta heidän ohellaan nuoren polven asenteita heijasti Suomen Kristillisen Ylioppilasliiton lehti *Kristitty Ylioppilas*, joka vuosikymmenen lopulla kiinnitti varsin runsaasti huomiota tulenkantajien esiintymiseen. Ylioppilasmaailman henkinen tilanne nähtiin lehdessä selkeästi polarisoituneena: toisaalla oli kansallinen herätys, joka vuosikymmenen lopulla sai yhdistyksessä varsin huomattavaa jalansijaa, ja toisaalla tulenkantajien

¹³ Ks. H. Lindström 1982a, 126; Alhonsaari 1987, 104–113; Alhonsaari 1988, 176–181.

¹⁴ Sormunen 1927, 332.

¹⁵ Hjä 50/16.12.1927 Yrjö J. E. Alanen, Raamattu ja muu kirjallisuus I; Kirkko ja kansa 1928 Yrjö J. E. Alanen, Tolstoi ja Dostojevski; Kmaa 32/1.5.1928 Ilmari Salonen, Henkistä kulttuuriamme kristilliseltä kannalta katsottuna; Kmaa 97/18.12.1928 I. S[alonen], Elämänkysymyksiä uusimmassa kaunokirjallisuudessamme; A. Lehtonen 1929.

¹⁶ Hjä 24 ja 25/15.6. ja 22.6.1928 Olavi Kares, Nuoret runoilijat – uskonto I–II; Hjä 36/6.9.1929 Olavi Kares, Rautainen nuorisio; Kares 1976, 436–438; Kares 1977, 52–53.

edustaman uuden kirjallisuuden aatteellisuus.¹⁷

Sekä nationalistisesta aatteellisuudesta pontta saanut moraalisen vartioinnin tehostuminen että nuoren teologipolven kiinnostus kirjallisuuden ja muiden taiteiden taholta nousevaan katsomukselliseen haasteeseen muovasivat 1920-luvun lopulla kirkon julkista kuvaa kulttuurielämään päin aktiivisemmaksi ja tiukemmaksi. Se puolestaan oli omiaan lisäämään tulenkantajien painetta rajankäynnin ja opposition terävöittämiseen kansankirkollisen arvomaailman suuntaan.

B. Uuden maailman uskonto ilman kirkkoa

1. Vanha ja uusi maailma

Tulenkantajien maailmankuvaa leimasi edelleen 1920-luvun lopulla näkemys uuden ja vanhan ristiriidasta. Kyse ei ollut yksin vuosisadan alkupuolen uusille kulttuurivirtauksille ominaisesta sukupolvien välisen ristiriidan ilmauksesta. Kyse oli laajemmasta kulttuuritilanteen tulkinnasta. Arvi Kivimaa tiivistä näkemyksen yksinkertaiseen kuvaan novellissaan »Hiskias ja Keisari tähtien edessä» vuonna 1927. Siinä hän kuvasi kahta rakennusta, suurta tiilitaloa ja sen katveessa sijainnutta pientä puutaloa. Niissä kertoja näki enemmän kuin pelkät rakennukset. Rinnakkain olivat »kova ja voimakas uusi maailma» ja »raukeneva ja väsynyt vanha maailma».¹

Kivimaan käyttämässä kuvassa heijastuivat muutokset, joita tulenkantajien näkemyksessä kulttuuritilanteesta oli vuosikymmenen loppua lähestyttäessä tapahtunut. Esiintymisensä alkuvaiheessa he olivat nähneet uuden ja vanhan jakautuneen maailmansodan molemmin puolin, mutta nyt uusi ja vanha esiintyivät selkeämmin rinnakkain. Oli kyse koko ajan käynnissä olevasta kahden kulttuurin välisestä jännityksestä, uuden ja vanhan maailman kamppailusta.

Toinen muutosta ilmentänyt seikka kuvastui siitä, että Kivimaan kuvassa uutta ja vanhaa maailmaa symbolisoivat rakennukset. Kulttuurinen jännitys näkyi nyt

¹⁷ Kristitty Ylioppilas 1/1929 Osmo Tiililä, Ylioppilasmaailmamme henkinen levottomuus; Kristitty Ylioppilas 1/1929 Ester Soini, Huomioita joulukirjallisuudesta; Kristitty Ylioppilas 5/1929 S[ulevi] M[anninen], Mietteitä henkisistä virtauksista ylioppilasmaailmassamme. Liiton kansallisesta suuntautumisesta ks. Franzén 1987, 78–79.

¹ Kivimaa 1927a.

tulenkantajien mukaan myös ulkoisissa kehityspiirteissä: uusi työntyä esiin ennen muuta teknistymisen, urbanisoitumisen ja kansainvälistymisen merkeissä. Näiden väkevimmat kirjalliset manifestit olivat Mika Waltarin ja Olavi Paavolaisen yhteinen runokokoelma *Valtatiet* (1928), Paavolaisen teos *Nykyaikaa etsimässä* (1929) sekä Waltarin kirjat *Suuri illusioni* (1928) ja *Yksinäisen miehen juna* (1929), mutta tematiikka ei jättänyt kylmäksi muitakaan tutkittavista kirjailijoista.²

Kolmas tekijä, joka sekin kuvastui Kivimaan novellissa uskona uuden maailman voittoon, oli lisääntynyt optimismi, joka oli alkanut näkyä jo vuosikymmenen puolivälin jälkeen. Optimismia siivitti tulenkantajien ulkomaanmatkojen tuoma aikaisempaa tiiviimpi kosketus mannereurooppalaiseen henkiseen elämään, jossa 1920-luvun puolivälin jälkeen oli alkanut orastaa uutta toiveikkuutta. Maailmansota, joka oli tainnut ihmiskunnan kehitysoptimismin, oli samalla kiihdyttänyt teollisuuden ja tekniikan kehitystä. Kehityksen hedelmiä alettiin nauttia olojen normalisoiduttua. Ne herättivät hetkeksi henkiin uskon kulttuurin ja ihmisen kehitysmahdollisuuksiin, jotka osittain yhdistettiin juuri tekniikan edistysaskeliin. Toinen puoli optimismia liittyi kansainvälisiin poliittisiin suhteisiin. Kansainliiton toimet, vuonna 1928 allekirjoitettu sodat politiikan välineenä kieltävä Briand-Kellogg -sopimus ja itävaltalaisen kreivi Coudenhove-Kalergin aloitteesta syntynyt paneurooppa-liike olivat kaikki merkkejä uudenlaisen toiveikkuuden noususta maailmansodan runtelemaan Eurooppaan.³

Suomi ei ollut osaton tästä toiveikkuudesta. Itsenäisyys näytti suhteellisen turvatulta, luottamus Kansainliittoon oli Suomessakin vahva,⁴ ja vuosikymmenen puolivälin jälkeisen taloudellisen nousukauden siivittävä vireä rakennustoiminta ja elintason nousu toivat uusia, eteenpäin osoittavia piirteitä eritoten Etelä-Suomen kaupunkeihin ja semminkin pääkaupunkiin, jossa myös tulenkantajat vaikuttivat. Sellaisia olivat esimerkiksi autokannan viisinkertaistuminen vuosina 1924–1929 ja yleisradiotoiminnan käynnistyminen, jotka saattoivat tekniikan kehityksen kansalaisten ihmeteltäväksi.⁵

Tulenkantajat esiintyivät tässä vaiheessa optimismin aallonharjalla. Sille oli kasvuhalustaa heidän nuorvoimalaisessa taustassaan, olihan Nuoren Voiman Li-

² Aihepiiriä ja tematiikkaa tulenkantajien tuotannossa ovat esitelleet Saarenheimo 1966, 216–241; Lassila 1987, 152–168.

³ Hughes 1958, 405–406; Huovio 1970, 199–200; Biddiss 1977, 188–190.

⁴ Jutikkala 1980, 160–161.

⁵ Leppänen 1967, 123–124; Haatanen 1974, 69–70; Virrankoski 1975, 197; Ahvenainen & Kuusterä 1982, 223–225, 258; Huttunen 1985, 215–219, 238, 242–244.

ton piirissä varsin näkyvänä myös nuorison kannustaminen rakentavaan toimintaan teknisillä aloilla. Juuri Nuoren Voiman Liiton radioharrastuspiiri oli aktiivisesti vaikuttamassa yleisradiotoiminnan käynnistymiseen Suomessa.⁶ Tulenkantajat kytkivät uskon tekniikan kehitysmahdollisuuksiin vitalistiseen peruskatsomukseensa. Jumalallinen elämä, jonka tulenkantajat vielä muutamaa vuotta aikaisemmin löysivät ensi sijassa luonnosta, näkyi nyt myös kulttuurin kehityspiirteisissä, joille oli ominaista uutuus ja dynaamisuus. Olavi Paavolainen intoutui Pariisissa ylistämään »hartautta herättäviä säilyketölkkejä» ja julisti polvistuvansa puhehimen edessä.⁷ Kaiken takana oli »Jumala rautaisen luomispauhun ja teräksen, betonin maailman», kuten Arvi Kivimaa kirjoitti.⁸ Kuvaavaa vitalismin sävyn muutokselle oli se, että tulenkantajat saattoivat nyt tavoittaa ekstaattisen elämän täyteläisen läsnäolon kokemuksen täyttä vauhtia kiitävässä autossa.⁹ Olavi Paavolainen viittasi teknisen optimismin taustana italialaiseen futuristiseen taidevirtaukseen, joka vannoi nuoruuden, vauhdin ja tekniikan nimiin. Mutta yhtä oireellista oli, että Paavolainen löysi futurismin takaa Henri Bergsonin hahmon.¹⁰

Elämän vitaaliseen kehitysvoimaan perustuvana tulenkantajien optimismi oli 1920-luvun lopulla varsin ohjelmallista. *Tulenkantajat* -lehden iskulause julisti: »Pessimismi on häpeäksi kulttuuri-ihmiselle.»¹¹ Samassa hengessä sekä Olavi Paavolainen että Mika Waltari hyökkäsivät kiivaasti spengleriläistä kulttuuripesimismiä ja moraalisin perustein tehtyjä kielteisiä ajanarvioita vastaan. Ne olivat

⁶ Bergholm & Peltomäki 1963, 148–154.

⁷ O. Paavolainen 1929, 34–35, 132.

⁸ Kivimaa 1928b, 92. Ks. myös Kivimaa 1928b, 80–81; Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 5, 21, 31; Tk 15/1929 Erkki Vala, »Eine kurze Einleitung»; K. Vala 1930, 35–36, 111.

⁹ Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 4, 29; K. Vala 1930, 45–46.

¹⁰ O. Paavolainen 1929, 55–85. Italialainen futurismi oli kirjailija Filippo Tommaso Marinettin (1876–1944) johtama taidevirtaus 1910– ja 1920-luvuilla. Vauhdin, tekniikan ja nuoruuden ohella siinä ihannoitiin väkivaltaa ja toiminnallisuutta kuihduttavan älynviljelyn vastapainona. Ks. esim. Baumer 1977, 503; Biddiss 1977, 171–173; Bergsten 1978, 116–120. Futurismin ohella teknistä optimismia yhtyneenä vitalistiseen ajatteluun esiintyi mm. vuonna 1929 toimintansa aloittaneessa ruotsalaisessa Fem unga –kirjailijaryhmässä. Sen johtohahmo Artur Lundkvist tosin liitti siihen myös sosiaalista julistusta, joka oli tulenkantajille vierasta. Espmark 1964, 16, 175–176; Palmgren 1965, 141–143; G. Wrede 1978, 25. Tulenkantajien aikaisemman taustavirtauksen saksalaisen ekspressionismin asenne teknistymiseen ja siihen liittyneeseen teollistumiseen sen sijaan oli varauksellisempi. Varpio 1975, 19; Orsmaa 1976, 24; Rothe 1977, 51, 123–124, 154–155.

¹¹ Tk 3/1929 kansilehti.

Paavolaisen mukaan »henkisen näivettyneisyyden, epähenkyyden, älyllisen joustavuuden puutteen ja lohduttoman tietämättömyyden ja ajasta vieraantumisen» todisteita.¹² Waltari puolestaan leimasi ne epäolennaisuuksiksi. Olennaista ajassa oli hänen mukaansa romantiikka, joka ilmeni koneissa, autoissa ja tulevaisuuteen uskovassa nuorisossa.¹³

Lauri Viljanen tarkasteli kulttuuritilannetta painottaen enemmän sen henkisiä piirteitä ja kritisoi Paavolaista liiasta optimismista.¹⁴ Mutta hänkin esitti varsin samansuuntaisen, vaikkakin erisävyisen arvion kulttuurin tilasta. Hänen mukaansa eurooppalainen kulttuuri sisälsi sekä voimaa että heikkoutta. Heikkoutta edusti järkiperäinen realismi ja voimaa »äärettömän kaipuu». ¹⁵ Viljasen arvio muistutti hänen vähää aikaisemmin esittämänsä idealistista kulttuurikritiikkiä, joka suuntautui kulttuurin materialisoitumista vastaan. Nyt mukaan tullut selkeästi eteenpäin kurottava leima sopi hyvin tulenkantajien yleiseen optimismiin. On nimittäin huomattava, että tulenkantajille tekniikkakaan ei edustanut materialismia eikä järkiperaistä realismia; se edusti pikemminkin uskoa jumaluuden voimaan. Uuden ja vanhan maailman kamppailussa oli heidän näkökulmastaan kyse koko maailmankuvaa koskevasta katsomuksellisesta jännityksestä. He asettuivat uuden maailman puolustajiksi ja nousivat vastarintaan vanhaa maailmaa, sen maailmankuvaa ja arvoja vastaan. Tämä muodosti eräällä tapaa rivien välissä näkyneen pohjastruktuurin heidän esiintymisessään 1920-luvun lopulla.

2. Uskon tarve relativismin keskellä

Pisimmälle vietynä kuva maailmasta, joka oli perinpohjin muovautumassa uudeleen, esiintyi Olavi Paavolaisen teoksessa *Nykyaikaa etsimässä*. Koko teos oli uuden maailmankuvan aavistelemista ja etsimistä. Se koostui irrallisista katkelmista, joita sitoi yhteen kuuluminen samaan aikaan ja kulttuuripiiriin. Ne rakensivat kuvan muutoksen tilassa olevasta maailmasta, samalla kun Paavolainen niiden välityksellä pyrki osoittamaan ilmiöitä, joihin tukeutuen uusi usko ja uusi opti-

¹² O. Paavolainen 1929, 11, 170; Rantonen 1980, 48–49.

¹³ Seura 5/1928 Perroquet [=Mika Waltari], *Nykyajan romantiikka*. Nimimerkistä ks. Kylmämettä–Kiiski 1980, 153.

¹⁴ HS 167/23.6.1929 Lauri Viljanen, *Nykyaikaa etsimässä*; L. Viljanen 1929b, 126.

¹⁵ HS 257/11.10.1929 Lauri Viljanen, Kolmen vuosituhannen yöstä.

mismi saattaisivat löytyä.¹ Muutoksen henkistä sisältöä edustivat teoksessa uudet taidevirtaukset, eritoten dada ja futurismi, joitten Paavolainen näki ilmentävän epäluottamusta kaikkiin katsomuksellisiin ja moraalisiin järjestelmiin. Koko uuden taiteen tunnusomaisimmaksi piirteeksi hän leimasi »hillittömän vanhoja uskomuksia, arvoja ja auktoriteetteja maahan repivän ja häpäisevän arvostelunha-lun»²

Paavolaisen teos näytti, että tulenkantajien kokemus kaiken vakiintuneen ja varman muuttumisesta epävarmaksi ei ollut poistunut, vaikka optimismi olikin lisääntynyt. Tässä suhteessa se ilmensi eurooppalaiselle intellektuellille 1920-luvun lopulla tavanomaista asennetta. Sota oli nostanut pintaan kokemuksen, joka ei häлventynyt sodan välittömien vaikutusten laantuessa. Jatkuvasta muutoksesta oli tullut maailmankuvan pysyvä osa. Totuudet eivät olleet ikuisia vaan suhteellisia. Kokemukselle löydettiin vaikuttava ilmaus fysiikan alueelta. Albert Einsteinin suhteellisuusteoria sai 1920-luvulla monen eurooppalaisen mielessä koko elämää koskettavan symboliarvon. Sitä sovellettiin omavaltaisesti mitä erilaisimmille elämänalueille, ei vähiten maailmankatsomukselliselle ja moraalille. Se oli ikäänkuin tieteellinen todiste olemassaolevalle kokemukselle, että totuudet olivat muutoksen alaisia.³

Einsteinin nimi pilkahti esiin myös tulenkantajien kirjoituksissa. Paavolainen toisti teoksessaan vuonna 1927 esittämänsä julistuksen, että yhden totuuden varassa eläminen oli murrosajan ihmiselle sopimatonta, ja tulkitsti maailmankuvan muutoksen kulmakiviksi Sigmund Freudin ja Oswald Spenglerin ohella juuri Einsteinin.⁴ Lauri Viljanen puolestaan näki välttämättömäksi hylätä yleisesti hyväksytyt opit ja elämänohjeet ja suositteli ylioppilasnuorisolle luettavaksi Snellmanin ja Hegelin sijasta Spengleriä, Bergsonia, espanjalaista filosofia ja kirjailijaa Miguel de Unamunoa sekä näiden rinnalla Einsteinia.⁵ Erkki Valan *Onnelliset pessimistit* -teoksessa (1930) taas oli omistus: »Einsteinin suhteellisuusteorialle omistan tämän teoksen.»⁶ Paavolainen, Viljanen ja Vala tuskin olivat perehtyneet fysiikan teorioihin, vaan liittyivät mainittuun kansainväliseen ajanilmiöön, jonka takana olevan kokemuksen Mika Waltari kiteytti – Einsteinia

¹ Ks. O. Paavolainen 1929, 12, 52, 138; Kurjensaari 1975, 91; Rantonen 1980, 48–49.

² O. Paavolainen 1929, 55–120. Sitaatti sivuilta 85–86.

³ Ks. Baumer 1977, 403, 410–411, 415–416, 421–424; Biddiss 1977, 268–269; Johnson 1984, 1–5.

⁴ O. Paavolainen 1929, 15–17, 140–141; Kurjensaari 1975, 100.

⁵ HS 34/4.2.1928 L. V[ilja]nen, Traagillista isänmaanrakkautta; L. Viljanen 1929b, 89.

⁶ E. Vala 1930b, 5.

mainitsematta – runossaan »Enkeliballaadi»: »Kadunkulmissa kiljuvat aasit:/ totuus, totuus, totuus!»⁷ Epäusko varmojen totuuksien julistajia kohtaan oli silmiinpistävää.

Näkemyks muutoksesta ja valmiiden totuuksien pettävyydestä oli tulenkantajilla 1920-luvun lopulla kuitenkin selvästi erilainen kuin se oli ollut heidän esiintymisensä alkuvaiheessa. Siitä oli kadonnut lähes kokonaan eksistentiaalisesti tunnettu hapuilun ja kiinnikkeettömyyden kokemus. Enää kysymys ei ollut niinkään maailmansodan jälkeisestä hämmennyksestä, vaan tulenkantajat tunnistivat yhä selkeämmin maailmankuvan murroksen laajemman taustan, johon viittasivat Viljasen ja Paavolaisen mainitsemat filosofiset vaikuttajatkin. Relativismi oli kehittynyt kiinteäksi ja tietoiseksi osaksi heidän maailmankuvaansa.

Matkakirjassaan *Yksinäisen miehen juna* Waltari mainitsi, että tunto kaiken suhteellisuudesta vahvistui pitkällä matkalla halki Euroopan.⁸ Maininta viittasi tulenkantajien ulkomaanmatkojen erääseen katsomukselliseen vaikutukseen. Ne antoivat kosketuksen kansainvälisiin henkisiin virtauksiin, ja samalla kehittyneiden liikennevälineitten avulla tapahtunut nopea siirtyminen paikasta ja kulttuurista toiseen oli omiaan tukemaan kokemusta arvojen ja katsomusten sidonnaisuudesta aikaan ja kulttuuripiiriin; arvojen ehdottomuus ja pysyvyys menettivät merkitystään.

Itse asiassa koko Waltarin ja Paavolaisen johdolla tapahtunut teknisen, urbaanin ja kansainvälisen kulttuuroptimismin julistus ilmensi relatiivisuuden tunnus-tavaa maailmankuvaa. Siinä oli läpikäyvänä ideana staattisen muuttuminen dynaamiseksi. Paavolaisen ja Waltarin yhteiseen runoteokseen *Valtatiet* löivät vahvan leimansa liike, vauhti, levottomuus ja muutos, jotka koskivat koko elämänsä asennetta.⁹ Vastaavaa Waltari löysi ranskalaisen Paul Morandin runoudesta, vaikka kuvaavasti kritisoikin Morandin älyperäisyyttä ja vaistojen puutetta.¹⁰ Myös urbaanin ympäristön työntyminen tulenkantajien kirjallisuuteen sisälsi tätä maailmankuvaa tukevan elementin. Vuosisadan alusta eurooppalaisen kirjallisuuden kuva kaupungista oli ollut juuri kuva stabiilin elämänmuodon päättymisestä ja alati muuttuvan tietoisuuden esiinmarssista. Kaupunki ilmensi kirjallisuus-

⁷ Tk näytenumero/1928 Mika Waltari, Enkeliballaadi. Vastaava kokemus tuli samanaikaisesti esiin muussakin Waltarin tuotannossa. Waltari 1928a, 84; Waltari 1929d, 62; NV 7–8/1929 Mika Waltari, Kevät, kausaliteettilaki ja hammasharja.

⁸ Waltari 1929d, 246.

⁹ Ks. esim. Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 4, 7, 12, 28, 29, 30. Ks. myös Waltari 1929d, 60–62, 81.

¹⁰ Waltari 1929c, 97, 101.

den miljöönä samaa kokemusta, jolle aatteellisella tasolla antoi muodon esimerkiksi Henri Bergson.¹¹

Vitalistinen mystiikka ei kumonnut relativismia, mutta soi mahdollisuuden asennoitua siihen ilman henkilökohtaista ahdistuksen tunnetta. *Tulenkantajat* -lehden ohjelmanjulistuksessa tämä oli kirkkaasti näkyvissä:

Elämä on pyhä. Me rakastamme elämää.
Taide on pyhä. Me rakastamme sitä.
Mikään ohjelma ei kestä sukupolvea kauemmin eikä mikään totuus ikuisesti. Elämän tarkoitus on elämän jatkuminen.¹²

Relativismi ei koskettanut tulenkantajien katsomuksellisia yliarvoja elämää ja sitä tulkitsevaa taidetta. Ne olivat pysyviä ja pyhiä, vaikka totuudet muuten eivät sitä olleet. Julistus pohjautui vitalistiseen käsitykseen elämänilmiöiden takana vaikuttavasta elämänvoimasta, joka toteutti dynaamista ja uudistavaa tehtäväänsä riippumattomana ihmisten rakentamista rajoittuneista selitys- ja tulkintamalleista. Muutos sinänsä oli positiivinen arvo. Siten ajankohdan kulttuurisissa murrosilmiöissä oli mahdollista nähdä, miten elämä »sotavuosien mielettömyyden, sekasorron ja kurjuuden jälkeen voimansa ja mahtavuutensa tuntien syöksyy uomaasaan», kuten Olavi Paavolainen venäläistä kirjailijaa Ilja Ehrenburgia lainaten julkisti.¹³

Vannominen suhteellisuuden ja muutoksen nimiin merkitsi sen kulttuurisen kehityssuunnan tietoista hyväksymistä, joka 1800-luvulta alkaen oli murentanut yhtenäistävää arvo- ja uskomusjärjestelmää ja jonka vastaisia elementtejä kansankirkollinen arvomaailma selkeästi sisälsi. Samalla se merkitsi tulenkantajien entistä selväpiirteisempää irtisanoutumista kansallisen edun nimissä tapahtuneesta kulttuuri-integraation rakentamisesta. Kiinteä, yhtenäinen arvo- tai katsomusjärjestelmä oli heille auttamatta menneisyyttä. Relativismi oli ikään kuin annettu tosiasia, jota ei käynyt korjaaminen tai kiertäminen.

Arvioissaan ajankohdan henkisestä tilanteesta tulenkantajat toivat esiin myös tapahtuneen katsomuksellisen hajaantumisen kielteisiä puolia. He viittasivat katsomukselliseen hämmennykseen ja etsintään ajan luonteenomaisena piirteenä.

¹¹ Timms 1985, 3–4.

¹² Tk näytenumero/1928, 1.

¹³ O. Paavolainen 1929, 32. Vastaava näkemys sävytti myös suomenruotsalaista nuorta kirjallisuutta. Tigerstedt 1939, 341–342.

Lauri Viljanen puhui »kaaoksellisena myllertävästä elämäkatsomuskamppailusta». ¹⁴ Erkki Vala toisti useaan otteeseen, että ajassa oli henkistä ja uskonnollista hätää. ¹⁵ Ajankohdan henkisiä virtauksia ja sukupolvensa elämäntuntoja rekisteröineessä romaanissa *Suuri illusione* Mika Waltari puolestaan kuvasi nuorta sivistyneistöä, joka tunsu kuuluvansa kadotettuun, maailmansodan jälkeisen arvohämmennyksen tuhoamaan sukupolveen. Päähenkilöt kokivat elämässään turhuutta ja tyhjyyttä, joihin he etsivät ratkaisua ja pelastusta. ¹⁶ Dekadenssi ja elämänväsymys kuvastivat juuri väsymistä tarjottuihin tukipilareihin ja selitysmalleihin, joiden rauniolla jäi jäljelle tarkoitukseton ajelehtiminen.

Kuvaavaa oli, että *Suuren illusionin* päähenkilöt näkivät tilanteensa johtuneen siitä, että heiltä oli kadonnut »elämän hurma», he eivät osanneet elää »sokeasti, intuitiivisesti». ¹⁷ Samassa hengessä *Tulenkantajat* -lehti jakoi maan kahtia, tulenkantajiin ja iippoihin. Tulenkantajat olivat niitä, jotka rakastivat elämää, iipot puolestaan »teoreetikkoja ja kuivia kirjanoppineita» ¹⁸ Tulenkantajien aiempi kritiikki rationaalista ja intellektuaalista elämänpääpiiriä ja elämänasennetta vastaan sai näin lisää terävyyttä. Ne viime kädessä estivät elämyksellisen yhteyden relatiiviseksi osoittautuneiden katsomusmallien alla olevaan elämän pyhään perustaan, johon turvaten tulenkantajat itse olivat pelastautuneet katsomuksellisesta hämmennyksestä.

Erkki Vala mainitsi vallinneen tilanteen olennaisena piirteenä uskon ja uskonnon puutteen. Hän totesi kristinuskon tosiasiallisesti menettäneen relevanssinsa eritoten työväestön keskuudessa. Siksi tarvittiin uutta uskontoa, koska uskonto kuului erottamattomasti kansan ja ihmisen elämään. Mutta eurooppalaisen tilanteen Vala näki pulmallisena:

— — — täällä elävät lukemattomat 'uskonnot' rinnan, täällä särkyy kaikki teoretisoinniksi: asioita voidaan katsoa niin monelta kannalta, kaikki on suhteellista. ¹⁹

¹⁴ HS 92/2.4.1928 Lauri Viljanen, Grazia Deledda.

¹⁵ NV 7–8/1929 Erkki Vala, Elämäkatsomus, jonka löysin junassa; Tk 8–9/1929 Erkki Vala, Uusia kirjoja; Tk 20/1929 Erkki Vala, Leijonan jälkiä kirjallisen areenan hiekassa.

¹⁶ Ks. esim. Waltari 1928a, 69–70; Huuhtanen 1976, 63; Huuhtanen 1982, 301. Ks. myös Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 13, 15.

¹⁷ Waltari 1928a, 25.

¹⁸ Tk 6–7/1929 Tullilinja. Iipot contra Tulenkantajat. Ks. myös O. Paavolainen 1929, 110–113, 138.

¹⁹ YL 6/1928 E. A. W[adenström], Toivo Pekkanen kirjallisena ilmiönä.

Uskonnolla Vala tarkoitti ylisummaan ihmisen tarvetta uskoa johonkin yliarvoon. Kristinuskon ohella hän piti uskontoina Neuvostoliitossa ilmenevän Leninin palvonnan ja amerikkalaisen työhön perustuvan optimismin. Relativisoituneessa kulttuuritilanteessa Vala näki tarvittavan uutta uskontoa, joka ohittaisi suhteelliseksi osoittautuneen »teoretisoinnin» ja korvaisi kristinuskon. Erityisesti 1920-luvun lopulla tämä tarve oli Valan mukaan lisääntynyt. Aineellisten huolien hellitettyä taloudellisen nousukauden seurauksena ihmiset olivat alkaneet jälleen kysyä elämän tarkoitukseen liittyneitä kysymyksiä.²⁰

Erkki Valan tulkinta ajankohdan henkisen tilanteen tuomista haasteista oli tulenkantajille ominainen. Mika Waltari ja Arvi Kivimaa piirsivät tuotannossaan kuvan modernista ihmisestä, jonka tragiikka liittyi olennaiselta osaltaan uskonnollisen uskon puuttumiseen tai uskonnollisten kysymysten sivuuttamiseen.²¹ Olavi Paavolainen puolestaan toisti teoksessaan *Nykyäikää etsimässä* vuonna 1929 jo kaksi vuotta aikaisemmin esittämänsä käsityksen, että modernille maailmansodan kokemusten muovaamalle ihmiselle kysymykset kuolemanjälkeisestä elämästä ja yksilön arvosta olivat tärkeitä.²² Niiden merkitys ei Paavolaisen näkökulmasta vähentynyt esiin työntyvässä teknisessä ja urbaanissa kulttuurissa, jonka keskellä hän aavisteli voivan syntyä kokonaan uuden uskonnon.²³ Mutta kun hän julisti sukupolvensa tarvitsevan uskoa, kyse ei ollut niinkään määriteltävästä katsomuksesta tai elämänselityksestä kuin elämänasenteesta, jonka varassa tulevaisuuteen saattoi suunnistaa.²⁴

Paavolaisen tarkoittamassa mielessä aika tarvitsi sekä yleistä elämänuskoa determinismin ja kulttuuripessimismin vastapainona että uskoa, joka samalla vastaisi yksilön uskonnollisiin kysymyksiin. Näistä molemmista lähtökohdista nousseen uskonnollisen etsinnän ajankohtaisuuteen tarttui myös *Tulenkantajat* -lehti, joka viritti asiasta keskustelua asettamalla lukijoidensa vastattavaksi kysymykset: »Mikä on Teidän todellinen uskontonne? Uskotteko Te yleensä mihinkään?»²⁵

²⁰ Tk näytenomero/1928 Erkki Vala, Taiteen vapauttaminen; YL 6/1928 E. A. W[adenström], Toivo Pekkanen kirjallisena ilmiönä.

²¹ Aitta 10/1928 Mika Waltari, Johtaja Joonas Granit ja tuntematon herra; Waltari 1928a, 35, 216–217; Aitta 5/1929 Arvi Kivimaa, Kuoleman hevonen; Tk 20/1929 Mika Waltari arvostelee Jeesus Barabbasta; SNL Kivimaa [1930b], 45; Waltari 1930, 288–289.

²² O. Paavolainen 1929, 138–140; Aitta 9/1927 Olavi Paavolainen, Putous viidennestä kerroksesta. Ks. edellä s. 112.

²³ O. Paavolainen 1929, 261.

²⁴ O. Paavolainen 1929, 12.

²⁵ Tk 1–2/1929 Maan ääni. Ks. myös Tk 18/1929 Maan ääni.

Tulenkantajien ohella moni muukin pani 1920-luvun lopulla merkille uskonnollisen etsinnän ajankohtaisuuden. Uskonnollisen kaipauksen olemassaoloa korostettiin kirkon piirissä, kuten sitä oli korostettu koko vuosikymmenen ajan.²⁶ Mutta uskonto oli pinnalla kulttuurissa muutenkin. Se oli myönteisessä mielessä esillä vuosikymmenen vaihteen oikeistoliberalistisessa liikehännässä samoin kuin kulttuurielämässä, jossa uskontoon liittyvistä kysymyksistä keskusteltiin esimerkiksi kirjailija Kersti Bergrothin toimittamassa *Sinisessä kirjassa*.²⁷

Tulenkantajien uskonnollisen etsinnän merkityksen korostus ei siis muodostanut varsinaista soraääntä ajan kulttuurikeskustelussa. Mutta siinä oli kuitenkin omaleimainen sisältö. Tulenkantajat kytkivät sen relatiivisuuden tunnustavan maailmankuvan esiintyöntymiseen. Mutta he eivät kuitenkaan hylänneet mahdollisuutta relevanttien ratkaisujen löytymiseen ja antautuneet skeptisismiin valtaan, kuten useat eurooppalaiset intellektuellit samassa tilanteessa tekivät.²⁸ Uudessa maailmassa uskonnolliseen etsintään oli heidän mukaansa mahdollista löytää vastaus. Mutta toinen asia oli, millaisena he näkivät kirkon edustaman kristillisyyden mahdollisuudet tarjota relevanttia vastausta.

3. Uskonto vapaaksi opin, instituution ja muotojen kahleista

Tulenkantajat -lehden lukijoilleen esittämä kysymys »Mikä on teidän todellinen uskontonne?» oli sisällöltään valaiseva. Se ei edellyttänyt valintaa olemassaolevien uskontokuntien tai uskonuuntien välillä. Se kohdisti kysymyksen yksilöön: mikä oli yksilön »todellinen» uskonto, mihin tämä uskoi? Lähtökohta heijastui myös kysymykseen tulleissa vastauksissa.

Kysymys kirvoitti lehden yleisönosastossa pitkän keskustelun kahden kirjoittajan, P. E. Halmeen ja Maija Korkeakosken välillä. Keskustelussa P. E. Halme katsoi edustavansa tulenkantajia, mitä lehden toimitus ei nähnyt aiheelliseksi kiistää. Hän esiintyi dogmeista, auktoriteeteista ja traditioista vapaan modernin ihmisen tämänpuoleisen ja ihmiskeskeisen uskonnon puolustajana. Maija Korkeakoski puolestaan ilmoitti olevansa tunnustava kristitty ja vetosi Kristuksen sisäiseen tuntemiseen ja sen tuomaan vapauteen, joiden rinnalla kirkollinen oppi

²⁶ Ks. esim. US 326/1.12.1929 Lauri Pohjanpää, Aikamme uskonnollinen kaipaus; Kristitty Ylioppilas 1/1929 Osmo Tiililä, Ylioppilasmaailmamme henkinen levottomuus.

²⁷ Aropelto 1966, 46–48.

²⁸ Ks. Baumer 1960, 189–191, 203–204.

tai yhteisönmuodostus olivat hänen mukaansa toisarvoisia. Vaikka keskustelijoiden lähtökohdat olivat varsin etäällä toisistaan, he löysivät yhteisen korostuksen. Molemmat asettivat yksilön uskonnollisen kokemuksen tärkeämmäksi kuin sitoutumisen kirkkoon tai sen edustamaan traditioon. Tämän johdosta P. E. Halme oli jopa valmis kastamaan keskustelukumppaninsa aidoksi tulenkantajaksi.¹

Keskustelu tuli tulenkantajien sukupolven liepeiltä, mutta vastasi arvattavasti varsin hyvin niitä odotuksia, joita kysymyksen esittäjillä oli ollut. Tästä kertoi paitsi se, että P. E. Halme sai ilman toimituksen kommenttia esiintyä tulenkantajana, myös tapa, jolla toimitus keskustelun kuluessa siihen puuttui. Puuttuminen aiheutui siitä, että Maija Korkeakoski syytti tulenkantajia uskonnonvastaisiksi.² Lehti kiisti syytteen, mutta jatkoi samaan hengenvetoon, että uskonto ja kirkko olivat kaksi eri asiaa ja että »viralliseen kirkkoon» tulenkantajat kyllä suhtautuivat kriittisesti.³

Sekä yleisönosaston keskustelijat että itse lehti tulivat näin ilmaisseeksi perustavan lähtökohdan sille, millaisena tulenkantajat näkivät kirkon roolin etsittäessä vastauksia ajan uskonnolliseen etsintään: kirkko edusti »virallista», ylhäältä annettua mallia, johon »todellinen» uskonto ei alistunut. Muissa yhteyksissä tutkitavat kirjailijat käsittelivät kysymystä tarkemmin. Eniten asia askarrutti Mika Waltaria, mikä oli luonnollista sekä hänen kirkollisen taustansa että teologisten opintojensa takia.

Pariisissa kesällä 1928, puoli vuotta teologisesta tiedekunnasta eroamisensa jälkeen Waltari kirjoitti romaanin *Suuri illusio*. Uskotulleen Jalo Sihtolalle lähettämässään kirjeessä hän ilmoitti, että romaani oli »minun elämäkatsomukseni, uskoni ja ehkä myös sotahuutoni».⁴ Romaani oli kuitenkin myös muuta: sen sisältämät näkemykset kirkosta uskonnollisena instituutiona ja uskonnon olemuksesta heijastivat paitsi Waltarin henkilökohtaista kehitystä myös sukupolvelle ominaisia korostuksia näissä kysymyksissä. Romaani oli tyypillisesti tulenkantajan kirjoittama.

¹ Tk 16/1929 P. E. Halme, Mikä on minun uskontoni; Tk 18/1929 Maan ääni. Maija Korkeakoski, »Mikä on minun uskontoni?»; Tk 19/1929 Maan ääni. P. E. Halme, Paavalin ensimmäinen epistola Maija Korkeakoskelle; Tk 20/1929 Maan ääni. Maija Korkeakoski, Vastaus Paavalin ensimmäiseen epistolaan; Tk 1/1930 Maan ääni -liite. P. E. Halme, Kun Maija Korkeakoski kastettiin tulenkantajaksi; Tk 3/1930 Maan ääni -liite. Maija Korkeakoski, Vieläkin uskontokysymyksestä; Mäkinen 1978, 120–121.

² Tk 18/1929 Maan ääni. Maija Korkeakoski, »Mikä on minun uskontoni?».

³ Tk 18/1929 Maan ääni. Ks. myös SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 14.

⁴ Mika Waltari Jalo Sihtolalle 7.8.1928. Kirjeen katkelma on julkaistu teoksessa Waltari 1980, 203–204.

Waltarin esiin tuomien näkemysten takana oli osaltaan sukupolvea yhdistänyt tulkinta ajasta murrosaikana. Waltari pani päähenkilönsä toimittaja Hartin pohdiskelemaan uskonnon roolia juuri tästä näkökulmasta. Hart totesi uskonnon kuuluvan luonteenomaisesti ihmisen olemukseen, se erotti ihmisen eläimestä. Uskonnon tehtävänä oli muovata ihmisen elämänsä perustaksi tarvitsemat hypoteesit sopivaan, helposti omaksuttavaan muotoon. Tätä tehtävää perinteinen uskonnollisuus ei kuitenkaan modernin ihmisen elämäntilanteessa kyennyt täyttämään. Hartin sukupolvelle aikaisempia sukupolvia tukeneet oppi- ja arvojärjestelmät eivät enää vastanneet niille asetettuja odotuksia: »Meidän aikamme uskonto teoreettisena – ei! teologisena rakennelmana oli vanhentunut. Maailmansota oli sen suuri konkurssi.»⁵

Ajatus muuttuvasta kulttuurista, jossa kaiken muun mukana myös uskonnon tuli muuttua, toistui romaanissa Hartin ja hänen rakastettunsa Caritaksen käymässä pitkässä uskontoa koskeneessa keskustelussa.⁶ Jo keskustelun miljöö oli oireellinen. Se käytiin Pariisissa, keskellä modernia suurkaupunkia. Oli kyse uskonnon paikasta ja merkityksestä uudessa urbaanissa kulttuurissa. Keskustelu koski myös kirkkoa, jota päähenkilöt tarkastelivat kolmesta eri näkökulmasta.

Ensimmäinen näkökulma liittyi kirkkorakennukseen. Se kertoi Hartille ja Caritakselle ihmiselle luonteenomaisesta uskonnon tarpeesta, kaipuusta saavuttamattomaan. He eivät nähneet eroa sillä, mikä uskontokunta kirkon oli rakentanut. Kaikki kertoivat samasta pyrkimyksestä, joka oli erityisen polttava juuri kyseiselle, sodan jälkeiselle sukupolvelle. Caritas piti uskontoa välttämättömänä varsinkin naisille, jotka eivät sulattaneet metafysiikkaa ja filosofiaa vaan elivät tunnevaltaisesti. Jos heillä ei ollut uskontoa, he korvasivat sen epäjumalilla, tavaralla, nautinnoilla, lapsilla. Valtaosan uskontoa koskevista pohdintoista Waltari sijoittikin naisen, Caritaksen, suuhun Hartin jäädessä myötäilemään.⁷ Uskonto kuului näin muotoutuneessa asetelmassa tunteen alueelle vastakohtana intellektuaaliselle pohdinnalle ja hengen alueelle vastakohtana arkiselle materialismille. Sitä ilmentäessään kirkkorakennus oli Waltarin henkilöille positiivinen symboli.

Kirkkorakennus esiintyi muuallakin Waltarin tämän vaiheen tuotannossa myönteisesti kuvattujen elämysten näyttämönä tai tarjosi aineksia niihin. Samoin oli laita Arvi Kivimaan ja Olavi Paavolaisen kirjoituksissa. Kaikilla heillä kyse kuitenkin oli lähes poikkeuksetta ei-luterilaisesta kirkosta, joka sijaitsi maan

⁵ Waltari 1928a, 70.

⁶ Waltari 1928a, 224.

⁷ Waltari 1928a, 216–219. Ks. myös Waltari 1928a, 14; Rissanen 1982, 21–22.

rajojen ulkopuolella.⁸ Tämä johtui yhtäältä tulenkantajia innoittaneesta kansainvälisyyden ihanteesta, jonka mukaisesti nuorelle kosmopoliittiselle kirjailijalle oli luontevampaa istua Pariisin katolisessa kuin kotimaan luterilaisessa kirkossa, semminkin kun tarjolla samalla saattoi olla esteettisiäkin elämyksiä.⁹ Toisaalta kiinnostus roomalaiskatolisuuteen, joka Olavi Paavolaisella oli jo varhaisempaa perua, nousi tulenkantajien maailmankuvan mystisistä elementeistä. Mika Waltari on maininnut katolisen kristillisyyden vetäneen häntä puoleensa 1920-luvun lopulla, koska se tarjosi mystiikanjanoiselle enemmän ravintoa kuin protestanttinen kristillisyys.¹⁰ Joka tapauksessa teosten ulkomainen ja ei-luterilainen kirkollinen miljöö antoi mahdollisuuden linjanvetoon suhteessa koko kristikunnan perintöön, ei yksin suomalaiseen luterilaisuuteen.

Viimeksi mainittu seikka näkyi toisessa *Suuren illusionin* uskontokeskustelun kirkkoa koskeneessa näkökulmassa. Keskustelijat tarkastelivat kirkkorakennusta myös kielteisenä symbolina. Rakennus kuvasti sitä, mitä ihmiset olivat tehneet luontaiselle uskonnollisuudelle. Caritas esitti kuvitelman, jossa Kristus kulki ihmisten keskellä ja katseli kirkkoja, joita nämä olivat hänen nimissään rakentaneet. Ne olivat Kristuksen mielestä liian suuria ja kylmiä, ja hän pakeni pois niiden luota. Yhtä vieraita kuin kirkot olivat Kristukselle papit ja kirjanoppineet, joitten syyksi kertoja pani Kristuksen ristiinnaulitsemisenkin.¹¹ Erityisen kohtalokkaana Hart ja Caritas näkivät kirkollisen opinmuodostuksen. Ihmiset olivat eristäneet todellisen Kristuksen itsestään »teologian rautaisella aidalla»:

’Meidän tragiikkamme on se, että meidät on kahlittu kirkkokuntiin ja traditsioneihin, joiden opit ja ajattelutapa ovat meille täysin vieraat. Joista meidän on mahdotonta löytää mitään tyydytystä. Jo se, että yritetään mahdolluttaa järki ja tiede uskonnon piiriin, on meistä jotakin niin järjetöntä, että me kadotamme kokonaan käsitteen, mitä uskonto on.’

’Jos minä uskon Jumalaan, syntien anteeksisaamiseen ja iankaikkiseen elämään, enkö minä silloin ole uskovainen.’

⁸ Kivimaa 1928b, 19–20; O. Paavolainen 1929, 258–261; NV 3–4/1929 Olavi Paavolainen, 14 silmänräpäystä Eurooppaa; Waltari 1929d, 265; Kivimaa 1930a, 235. Poikkeuksen muodosti Waltari 1930, 172, jossa päähenkilö osallistui jumalanpalvelukseen kotimaan luterilaisessa kirkossa.

⁹ Vastaavan asenteen esiintyminen maan kulttuuripiireissä herätti kirkonmiehissä ärtymistä jo aikaisemmin: sivistyneistö haki katolisesta kirkosta esteettistä nautintoa, mutta ei piitannut kotimaisesta luterilaisesta jumalanpalveluselämästä. Ks. esim. J. Gummerus 1921, 4–5; Ad Lucem 3/1926 Antti J. Pietilä, Suomen sivistyneistö ja kristillisyys.

¹⁰ SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 9.

¹¹ Waltari 1928a, 223–224.

'Sehän juuri on niin järjetöntä. – Sinun ei tarvitse muuta kuin **sanoa** niin – silloin olet jo mallikelpoinen kristitty. – – – Olisi todellakin mielenkiintoista tietää, kuinka moni meidän aikamme niin sanotuista kristityistä uskoo esimerkiksi entiseen helvettioppiin.'

'Nyt sinä alat mennä väärää tietä. – Mehän ajattelemme symboolein, ja symbolit muodostuvat meille todellisuudeksi.'

'Olet oikeassa. Tietysti minä eksyin väärälle tielle, sillä eihän **uskonnolla** ole mitään tekemistä jonkun helvettiopin kanssa. – – –'¹²

Romaanihenkilöiden ajatusten takaa kuulsivat teologian opiskeluun ja kirkolliseen uranvalintaan pettyneen kirjailijan omat äänenpainot. Kirkko, sen oppi ja traditio olivat tässä kahle, joka ehkäisi ja tukahdutti aitoa uskonnollisuutta. Waltari oli näin kulkenut eteenpäin suuntaan, johon puolitoista vuotta aikaisemmin ilmestynyt runokokoelma *Sinun ristisi juureen* oli viitannut. Siinä Waltari oli jo korostanut uskonnollista kokemusta primaarina uskonnollisuuden muotona, jonka rinnalla oppi ja uskonyhteisö jäivät toisarvoiseen asemaan. Runokokoelmassa merkittävä elämys oli kuitenkin ollut vielä mahdollista kirkon sisällä ja sen tradition puitteissa, mutta romaanissa tämä mahdollisuus torjuttiin päähenkilöiden suulla.¹³

Siteerattu keskustelu sisälsi kuitenkin enemmän kuin vain osoituksen kirjailijan henkilökohtaisesta kehityksestä. Se sisälsi arvion uskonnollisesta tilanteesta. Siinä häivähti ulkokohtaisen kristillisyyden kritiikkiä, joka nähtiin yhteydessä elämänmuotoon, jossa kirkollinen oppi ei todellisuudessa vastannut siihen tunnustautuvienkaan käsityksiä. Keskustelijat totesivat itse asiassa »meidän aikamme», muuttuneen kulttuuritilanteen, ihmisten vieraantuneen kirkon edustamasta elämäntulkinnasta. Vieraantuminen näkyi positiivisessa valossa, koska todellinen uskonto edellytti juuri sitä, opin ja instituutioiden hylkäämistä. Waltarin romaanihenkilöt tulkitsivat näin omalla tavallaan samaa perusasetelmaa, jota *Tulenkantajat* -lehti hieman myöhemmin ilmensi uskontoa koskevalla kysymyksellään edellä todetulla tavalla: »virallinen» uskonnollisuus oli jotain muuta kuin »todellinen» uskonnollisuus. »Todellisen» puolelle asettumista motivoi sekä tulkinta vallitsevasta tilanteesta että näkemys uskonnon olemuksesta.

Kolmas *Suuren illusionin* uskontoa koskeneessa keskustelussa esiin tullut näkökulma kirkkoon oli jos mahdollista vielä suorasukaisemmin torjuva. Caritas ilmoitti, että hänet oli vieroittanut uskonnosta kirkollinen käytäntö, »teeskentele-

¹² Waltari 1928a, 220–221.

¹³ Niinivaara 1982, 279; Rissanen 1982, 22–23. Ks. edellä s. 104–105.

vä markkinakristillisyyss», joka määrättyllä summalla osti itselleen paikan taivaassa.¹⁴ Romaanissa Waltari ei tätä näkökulmaa tarkemmin eritellyt, mutta se tuli vivahteikkaammin ja perusteellisemmin esiin hänen runokokoelmassaan *Muukalaislegioona* (1929). Runossa »Ilmestys» Waltari kuvasi teologian opiskelijaa, joka kesken lukujensa äkisti kohtasi näyssä Herransa. Opiskelija, runon »minä», selitti Herralle, miten ihmiset olivat rakentaneet tälle kirkkoja, selittäneet sanaa, kastaneet, vihkineet, siunanneet, tehneet lähetystyötä, käyneet ehtoollisella, julistaneet taivasta ja helvettiä tarpeen mukaan ja perustaneet hyväntekeväisyyslaitoksia,

niin että kaikki voivat nähdä meidän kirkkautemme.
 Sinä voit siis rauhassa
 ja täydellä luottamuksella
 uskoa asiasi meidän käsiimme
 ja palata sinne, mistä olet tullutkin, oi Herra,
 jottei sinun läsnäolosi häiritsisi
 sopusointuamme ja sisäistä järjestystämme,
 kauppojamme ja palkkatariffejamme.¹⁵

Runo asetti jyrkästi vastakkain kirkollisen käytännön ja Herran, jonka nimissä kirkko esiintyi. Siinä suhteessa se noudatti edellä kuvattua linjaa: oli erotettava toisistaan todellinen, merkitsevä uskonto ja kirkollisuuteen kuolettunut uskonnonharjoitus. Waltarin syytös omahyväisyydestä, lähtökohdan pettämisestä ja vakaan taloudellisen ja sosiaalisen aseman vaalimisesta ei kuitenkaan kohdistunut vain kirkkoon periaatteessa, vaan kirkkoon, jonka käytännön Waltari tuns, suomalaisen luterilaiseen kansankirkkoon.¹⁶

Osittain kritiikin kohdistuminen juuri kristinuskon edustajien taloudellisiin ja materialistisiin arvoihin saattoi juontua Waltarin omasta henkilöhistoriasta. Kuten aikaisemmin kävi ilmi, nuoren Waltarin kuva kirkollisesta kristillisyydestä personoitui varsin pitkälle hänen setäänsä Toivo Waltariin, jota hän piti paitsi

¹⁴ Waltari 1928a, 222.

¹⁵ Waltari 1929b, 47–48.

¹⁶ Markku Envall on nähnyt runossa muunnelman Fedor Dostojevskin *Karamazovin veljeksissä* olevasta »Suurinkvisiittori» -runoelmasta. Envall 1985, 39. Temaattinen yhteys on kiistämätön eikä vaikutusyhteyskään mahdoton, sillä Dostojevskin romaani oli ilmentynyt suomeksi vuonna 1927. Waltari esitti vastaavaa kritiikkiä uskonnon ja taloudellisten arvojen yhdistämisestä kohtaan myös toisessa yhteydessä, jossa Dostojevskin vaikutus ainakaan suoranaisesti ei näkynyt. Kuluttajain lehti 17/1928 Mika Waltari, Amerikkalaistuva Eurooppa.

hallitsemishaluisena myös tarkalla taloudellisella vainulla varustettuna. Toivo Waltarin persoonan kielteisiä piirteitä oli *Suuren illusionin* kirjoittamista edeltäneenä talvena merimieslähestyisseuran kriisin yhteydessä tuotu varsin suorasukaisesti julkisuuteenkin.¹⁷

Ensi sijassa kritiikki oli kuitenkin osoitettu yleisellä tasolla kirkollista käytäntöä kohtaan. Siinä mielessä kritiikissä oli kaikuja liberalistisen kirkkokritiikin perinteestä, että hyökkäys kohdistui kristinuskon edustajiin eikä itse uskoon. Samalla Waltari tulenkantajille ominaisella tavalla käänsi selkänsä ympäröivää yhteiskuntaa ja kulttuuria hallitseville arvoille. Kirkko näkyi runossa osana järjestynyttä yhteiskuntaa, ja uskonto oli sosiaalisesti motivoitua, erottamaton osa valtakulttuuria.

Painokkainta Waltarin *Suuressa illusionissa* romaanihenkilöittensä välityksellä kirkkoon ja uskontoon osoittamassa huomiossa oli toisaalta normatiivisessa asemassa olevan kirkollisuuden kritiikki ja toisaalta uskonnon opillisten ja yhteisöllisten muotojen hylkiminen. Pohdinta oli romaanissa siksi näkyvää, että se ei jäänyt havaitsematta kirkollisiltakaan kirjoittajilta. Sekä pastori Lauri Pohjanpää että pastori Ilmari Salonen pitivät teoksessa lupaavana piirteenä sitä, että se käsitteli uskontoon liittyviä kysymyksiä. Molemmat kiinnittivät myös huomiota Waltarin kirkkoon ja opillisuuteen kohdistamaan arvosteluun. Se oli Salosen mukaan merkki antaumuksen ja »uskon kuuliaisuuden puutteesta».¹⁸ Kummankin kirjoittajan asenteista huokui lievä hämmennys. Iloa nuoren suomenkielisen kirjallisuuden uskontoon kohdistamasta huomiosta sekoittui sen karvaan tosiseikan myöntäminen, että tuo kirjallisuus ei kunnioittanut kirkon perinnettä ja opetusta.

Mahdollisesti kirkollisten kirjoittajien reaktiot olisivat olleet jyrkemmät, mikäli Waltarin joulukuussa 1928 hyväksytyn¹⁹ käytännöllisen filosofian pro gradu -työn *Taivaallinen ja maallinen rakkaus. Tutkimus uskonnon ja erotiikan suhteista* sisältämät ajatukset olisivat sellaisinaan tulleet julkisuuteen. Vaikka olikin suppea opinnäyte, *Taivaallinen ja maallinen rakkaus* oli kahdessa suhteessa merkittävä. Waltari itse on myöhemmin todennut työn olleen hänen kehityksel-

¹⁷ Tiililä 1972, 275–292; Kansanaho 1983, 160–176. Ks. myös edellä s. 109.

¹⁸ Kmaa 97/18.12.1928 I. S[alonen], Elämäkysymyksiä uusimmassa kaunokirjallisuudessamme; US 33/3.2.1929 Lauri Pohjanpää, Uskonnollisia aiheita uusimmassa kaunokirjallisuudessamme.

¹⁹ HYA Historiallis-kielitieteellisen osaston arkisto Dc 6 Filosofian kandidaatin todistukset 1923–30.

leen tärkeä lopullisena irroittajana kirkollisista siteistä.²⁰ Lisäksi se sisälsi yrityksen muodostaa teoreettinen viitekehys niille kirkkoa ja uskontoa koskeville näkemyksille, jotka *Suuressa illusionissa* ja muussa Waltarin samanaikaisessa tuotannossa saivat kaunokirjallisen ilmaisan.

Waltarin työn ohjaajana toimi professori Rafael Karsten. Lisäksi Waltari oli kuunnellut dosentti Rolf Lagerborgin luentoja behaviorismista.²¹ Luentoja Waltariin jättämästä jäljestä kertoi osaltaan se, että ne tulivat esiin vuonna 1929 Waltarin runossa »22.30 – pikajuna Viipuriin». Siinä hän rinnasti Lagerborgin luennot »vapauttavina elämyksinä» pikajunan lähtöön; molemmat olivat merkkejä esiin työntyvästä uudesta maailmankuvasta.²²

Karsten ja Lagerborg edustivat molemmat positivistista tieteenihannetta ja olivat sen nimissä olleet aikanaan mukana Prometheus-yhdistyksen kirkon- ja uskonnonvastaisessa esiintymisessä.²³ Heidän edustamansa positivismin vaikutus näkyi Waltarin pro gradu -työn tehtävänasettelussa. Waltari ilmoitti tavoitteekseen selvittää rationaalisesti, psykologisten teorioiden valossa, mistä uskonnollisissa ilmiöissä pohjaltaan oli kyse.²⁴

Itse käsittelyssä Waltari ei kuitenkaan loppuun asti seurannut opettajiensa positivistista lähestymistapaa. Hän eritteli uskonnon olemusta tavalla, joka ei ollut ristiriidassa mystisen, pohjaltaan antipositivistisen maailmankuvan kanssa. Tässä hän otti tuekseen amerikkalaisen uskontotieteilijän William Jamesin kokemusta painottavan uskononäkemyksen. Siihen vedoten Waltari erotti toisistaan objektiivisen ja mystisen uskonnon. Mystiikka merkitsi tässä kontaktia tai välitöntä yhtymistä »yli-minään», jota saattoi Waltarin mukaan kutsua maailmanhengeksi, jumalaksi tai absoluutiksi. Objektiivisella uskonnolla Waltari taas tarkoitti uskonnon ulkoista, järjestäytyntä ilmiä. Uskonnon varsinainen ydin oli mystiikka, kun taas objektiivinen uskonto sisälsi aina jotain kuollutta.²⁵ Jaoittelu

²⁰ Waltari 1980, 139–142.

²¹ Waltari 1980, 142–143; Kurjensaari 1958, 52.

²² Waltari 1929b, 33–35. Ks. myös Waltari 1928a, 184. Lagerborgin vaikutus Waltariin tuskin oli erityisen syvä. Jo vuonna 1930 hän pakinassaan asennoitui Lagerborgiin ja tämän pyrkimykseen »eliminoida sielu sanavarastosta» avoimen ironisesti. US SI 16/20.4.1930 Mika Waltari, Minotaurus ja kaksikymmentä neitsyttä.

²³ Murtorinne 1967, 17–18, 38.

²⁴ TY KML Waltari 1928b, 10. Ks. myös Huuhtanen 1982, 300. Osia Waltarin pro gradu -työstä on julkaistu Waltarin teoksessa *Ihmisen ääni* (1978).

²⁵ TY KML Waltari 1928b, 4. Jamesin teoksiin Waltari oli tutustunut jo kouluiässä. SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 9–10. Jamesin uskontokäsityksestä ks. esim. Macquarrie 1963, 178–179.

oli sama, joka näkyi edellä esitetyllä tavalla *Suuren illusionin* uskontoa koskeissa keskusteluissa.

»Yli-minän» maininta viittasi toiseen Waltarin työn vaikuttajaan, freudilaiseen psykologiaan, johon hän on kertonut itsenäisesti tutustuneensa seminaarikirjastossa.²⁶ Freudin jalanjäljissä, vaikkakin tätä mainitsematta, Waltari tutkielmaansa johti uskonnolliset ilmiöt ihmisen viettikerrostumasta, jonka hän näki säätelevän koko elämää. Objektiiivisen uskonnon auktoriteettiusko, traditio, käsitys Jumalasta eettisten lakien säätelijänä ja seurakunta-ajatus olivat Waltarin tulkinnan mukaan sosiaalisen vietin ilmauksia. Itsesäilytysviettiin taas oli palautettavissa usko sielun kuolemattomuuteen. Uskonnon varsinainen ydin, mystiikka, sen sijaan perustui eroottiseen viettiin. Erotiikka, »elämän suuri luomisvietti», antoi mystiikalle Waltarin mukaan sen taivaallisen hehkun ja sai aikaan hellyyttä ja rakkautta, itsensä unohtavaa toimintaa toisten hyväksi.²⁷ Eroottisen vietin ja mystiikan kytkeminen toisiinsa noudatti Rolf Lagerborgin näkemystä, jonka tämä vastikään vuonna 1925 erotiikan psykologiaa pohtineessa *Kärleksruset* -teoksessa oli esittänyt.²⁸ Mutta opinto-ohjelman ulkopuolella Waltari oli kuunnellut myös dosentti Hans Ruinin luentoja runouden mystiikasta ja psykologiasta. Ruinin runouden teoriassa liittyivät erotiikka ja mystiikka niinikään läheisesti yhteen, yhdistävänä tekijänä juuri rakkauselämys, *inspiratio caritatis*.²⁹

Uskontokritiikissään Waltari joka tapauksessa seurasi freudilaisia virikkeitä, kun hän kuvasi objektiiivisen uskonnon ihmiskunnan toiveitten projektioksi.³⁰ Mutta Waltari ei ulottanut tätä teoriaa mystiikkaan. Mystiikka oli päinvastoin ihmisen olemukseen kuuluvaa, jumalallisen tajuamista ihmisessä itsessään. Se ei tulisi Waltarin mukaan milloinkaan häviämään, kun taas objektiiivisen uskonnon sosiaalinen merkitys oli katoamassa ja siten koko objektiiivinen uskonto menettämässä merkitystään.³¹

Waltari toisti näin *Suuren illusionin* päähenkilöiden esittämän arvion ajankohdan uskonnollisesta tilanteesta. Objektiiivinen uskonto, jota kirkko ja kirkollinen

²⁶ Uno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 147; Huuhtanen 1982, 301.

²⁷ TY KML Waltari 1928b, 7, 48.

²⁸ Lagerborg 1925, 93, 122; Sarje 1986, 142–143. Ajatus ei ollut uusi. Se oli esiintynyt jo esimerkiksi Nietzscheillä. T. Kunnas 1981, 60–61.

²⁹ Waltari 1980, 143; Huuhtanen 1979, 137; Huuhtanen 1982, 298.

³⁰ TY KML Waltari 1928b, 54–55. Freudin uskontokritiikistä ks. esim. Hughes 1958, 140–141; Baumer 1960, 192–195. Näkemys uskonnosta toiveiden projektiona esiintyi myös Waltarin novellissa »Sotilas on kuollut». Waltari 1930, 161–163.

³¹ TY KML Waltari 1928b, 54–55.

kristinusko edustivat tyypillisimmillään, saivat antaa tilaa aidolle uskonnolle, mystiikalle. Waltari tulkitse olemassaolevan kristillisyyden kadottaneen uskonnon varsinaisen olemuksen, mutta kristillisessä alkuseurakunnassa hän uskoi olleen aitoa, eroottisesti latautunutta mystiikkaa. Alkuseurakunnan perussävy oli hänen mukaansa haltioituminen, exaltatio, johon sisältyi Kristuksen paluun odotus sekä mystiikan olemukseen kuuluva palava keskinäinen rakkaus.³²

Waltarin pro gradu -työ kertoi kahdensuuntaisista vaikutteista. Freudin tarjoama lähestymistapa uskontoon oli analyyttinen ja ankan tieteellinen ja sopi siten Karstenin ja Lagerborgin positivistiseen linjaan. Toisen vaikutetaustan muodostivat William James ja tämän rinnalla Henri Bergson, joiden aatteiden välittäjänä toimi Waltarin opettajista Hans Ruin. Ruin oli jo 1910-luvulla esitellyt Bergsonia ja Jamesia rinnan ja 1920-luvun luennoissaan käsitellyt erityisesti Bergsonin metafysiikkaa.³³ Waltari pyrki yhdistämään nämä kahdensuuntaiset vaikutteet ja muodostamaan synteetin, jossa mystiikka säilyi Jamesin ja Bergsonin uskontokäsitysten mukaisesti freudilaisen uskontokritiikin ulkopuolella.

James ja Bergson lähestyivät molemmat uskontoa elämästä, käytännöstä käsin, jota he pitivät opillista ja intellektuaalista elämänpiiriä tärkeämpänä.³⁴ Bergson jakoi Jamesin tapaan uskonnon kahteen tyyppiin, joista toista hän kutsui suljetuksi uskonnoksi. Sitä leimasivat rituaalit ja sen funktio oli ensi sijassa sosiaalinen, yhteiskunnan kiinteyden luominen. Toinen oli avoin eli dynaaminen uskonto, joka oli vapaata ja spontaania ja joka tiivistyi mystisessä kokemuksessa sielun ja jumaluuden yhtymisestä eli luomisen energian, *élan vital*'in, tavoittamisessa. Kiteytyneenä Bergsonin uskontokäsitys tuli julkisuuteen vasta vuonna 1932 teoksessa *Les deux sources de la morale et de la religion*.³⁵ Suorien vaikutteiden saaminen siitä ei näinollen ollut nuorelle Waltarille mahdollista, mutta Waltarin vuonna 1928 pro gradu -työssään ja läpimurtoromaanissaan esittämät uskontoa koskeneet pohdinnat osoittivat hänen liikkuneen samassa aatevirrassa bergsonilaisen ajattelun kanssa.

Juuri bergsonilainen avoimen ja suljetun, vapaan ja kahlehditun, elämyksellisen ja sosiaalisesti järjestyneen ristiriita, joka esiintyi myös uskontoon sovellettuina varsin laajasti ajan eurooppalaisessa kirjallisuudessa,³⁶ oli keskeinen tekijä,

³² TY KML Waltari 1928b, 28.

³³ Ks. Huuhtanen 1979, 44, 50.

³⁴ Bergsonin ja Jamesin yhteydestä ks. Macquarrie 1963, 169–170.

³⁵ Macquarrie 1963, 172–173. Suomeksi Bergsonin teoriaa on esitellyt Lauri Viljanen vuonna 1936. L. Viljanen 1936, 315–322.

³⁶ Ks. esim. Espmark 1964, 53; V. Laurila 1968, 23; Rothe 1977, 162, 218–219.

joka kytki Waltarin uskontoa ja kirkkoa koskevat pohdinnat muiden tulenkantajien maailmankuvaan.

Kun Henri Bergson sai kirjallisuuden Nobel-palkinnon vuodelta 1927, Lauri Viljanen kirjoitti hänestä innostuneen esittelyn. Hän painotti sitä, että Bergson oli vapauttanut uuden taiteen ja kirjallisuuden luonnontieteellisen maailmankuvan ja kirkollisen dogmiuksen vaihtoehtoista. Viljasen molempiin näihin suuntiin Bergsonin jäljissä vetämä raja oli yhtä terävä.³⁷ Viljanen ei torjunut yksin kirkollisia dogmeja, vaan torjunta oli laajempi, kuten kävi ilmi hänen esitellessään amerikkalaista kirjailijaa Edgar Lee Mastersia. Mastersin elämänmyönteinen mystiikka sai Viljaselta kiitosta. Mastersin ansiona hän piti näkemystä, että »elämä on kuvaamattoman rikas, syvä ja lupausta täysi, mutta ihmiset joutuessaan ahtaen yhteiselämän aitaukseen tekevät sen vääristyneeksi ja rumaksi».³⁸ Vitaaliiseen elämään pohjautuvan mystiikan ja kahlehtivan sosiaalisen todellisuuden välinen vastakkainasettelu, joka oli aikaisemmin näkynyt erityisesti Katri Valan ja Olavi Paavolaisen kulttuurikritiikissä, oli sama, jonka pohjalta Waltari kritisoi kirkollista kristillisyyttä. Se huokui takana, kun Viljanen arvostelemassaan kirjallisuudessa erotti jyrkästi toisistaan oikeaoppisuuden, joka hänelle oli kielteinen käsite, ja aidon persoonallisen uskon.³⁹ Niinikään Waltarin *Suuren illusionin* romaanihenkilöiden äänenpainoja muistutti Viljasen ärtymys »teeskennellyn uskonnollisuuden ihanteita» kohtaan, joita hän piti »sietämättöminä».⁴⁰

Katri Valan runossa »Legenda» tuli esiin samankaltainen vastakkainasettelu, vaikkakin toisin äänenpainoin. Runossa haltijatar kuljetti vuorelle kasvamaan säteilevän siemenen:

Taivas punertui sinä yönä,
kun valtainen terä aukeni vuorella.
Ja tuulella oli ihana salaisuus:
suuri kukanlehti putosi humisten maahan,
ja ihmiset lukivat siitä sanan RAKASTAA.
Ja he riitelivät siitä ja selittivät sitä,
mutta vain yksi sen ymmärsi.

³⁷ HS 311/14.11.1928 Lauri Viljanen, *Filosofi ja kertojatar*; L. Viljanen 1929b, 147. Bergson sai vuoden 1927 Nobel-palkinnon, mutta palkinto jaettiin vasta vuotta myöhemmin yhtäikaa vuoden 1928 palkinnon kanssa.

³⁸ L. Viljanen 1929b, 168, 171.

³⁹ HS 108/20.4.1928 Lauri Viljanen, J. Siljon persoonallisuuden muisto; HS 282/18.10.1929 L. Viljanen, Kotimaisia kertojia; L. Viljanen 1928, 22–24.

⁴⁰ L. Viljanen 1929b, 130.

Hän kulki heidän keskellään niin ihmeen hohtavana
ja hänen täytyi kuolla,
sillä ei kukaan voinut nähdä
hänen silmistänsä katsovaa Jumalaa.⁴¹

Romanttisen Kristus-allegorian avulla Katri Vala toisti aiemman kulttuurikriittikinsä asetelman, nyt uskonnon alueelle sovellettuna.⁴² Runo torjui pyrkimyksen selittää sitä, mikä oli elämän kannalta tärkeää. Selittäminen kuului ihmisyhteisöön, joka siten asettui vastakkain sekä jumalallisen viestin että sitä ymmärtävän välittäjän kanssa. Runo kumpusi samasta lähtökohdasta kuin Waltarin ja Viljasen näkökulma järjestyneeseen uskontoon: keskeinen elämässä voitiin nähdä uskonnollisena, mutta se edellytti uskonnon riisumista yhteisö- ja opinmuodostuksen kahleista.

Tulenkantajien arkistossa oleva nähtävästi Erkki Valan artikkelikäsitelmä kiteytti yhteisen ajatuksen ja kytki sen tulenkantajien ideaan uudesta maailmasta, jota he edustivat: »mikään dogmi, mikään virallinen järjestelmä ei koskaan voi luoda uutta».⁴³ Uusi toisin sanoen syntyi vain valmiiden katsomusmallien ja legitiimien järjestysten ulkopuolella. »Emme tunnusta auktoriteetteja, sillä he ovat asemansa vuoksi pelkureita elämän edessä», julisti *Tulenkantajat* näytenuumerossaan.⁴⁴ Uskonnon alueelle Erkki Vala sovelsi näkemystä romaanissa *Leijonajuhla* (1930), jossa hän omasta näkökulmastaan analysoi *Tulenkantajien* vaihteita. Romaani kuvasi uutta kulttuuria edustavaa kirjailija- ja taiteilijajoukkoa, jonka esikuvana ilmiselvästi olivat tulenkantajat. Yhden romaanihenkilön, taiteilija Yrjö Vanteen, hautajaisissa ei Vala mukaan »ainoakaan pappi, ei ainoakaan lukkarin särähtävä ääni ollut häirinnyt pyhän hetken suurta hartautta». Läsnaolijat kokivat tilanteen vapauttavana, koska se heidän mielestään osoitti, että taiteilijan oma usko riitti kuolemassakin, »synkkää uskontoa» ei tarvittu.⁴⁵ Yksilön aidon uskon ja sitä tukahduttavan kirkon edustaman uskonnon vastakkaisuus oli silmiinpistävä.

⁴¹ K. Vala 1930, 10.

⁴² Kristus-allegoriasta on huomauttanut Saarenheimo 1984a, 158.

⁴³ SKS KirA B 1237 Paavolainen, Tulenkantajien arkisto 1927–30, »Nyt on kymmenen vuotta . . .».

⁴⁴ Tk näytenumero/1928, 1. Ks. myös E. Vala 1930a, 40–41, 80.

⁴⁵ E. Vala 1930a, 126–128. Suljetun ja avoimen ristiriita esiintyi Valan kirjoituksissa eri elämänohjelmoille sovellettuna tämän tästä. Tk 13–14/1929 Erkki Vala, Tulenkantajain kuuluisa ohjelma; Tk 22–24/1929 Erkki Vala, Välähdyksiä suomalaisista poliitikoista; US SI 42/19.10.1930 Erkki Vala, Nykyaikainen nunna.

Tällainen vastakkainasettelu sen paremmin kuin kahden eri uskontotyyppin erottelu ei tässä vaiheessa esiintynyt Olavi Paavolaisen eikä Arvi Kivimaan kirjoituksissa. Se ei silti merkinnyt myönteisempää asennetta kirkollisen uskonnollisuuden mahdollisuuksiin vastata ajan elämäntilanteiden haasteisiin. Paavolainen sivusi kysymystä *Nykyäikää etsimässä* -teoksessaan kirjoituksessa »Pyhimys, joka on 'up-to-date'». Siinä Paavolainen esitteli Pariisin Juvel-kaupunginosaan rakennettua kirkkoa, joka oli omistettu Pyhälle Kristoforokselle. Kirkko oli valmistettu modernista materiaalista, rautabetonista. »Moderneimmas-ta moderneimmassa tilanteessa», kuten Paavolainen Pariisiin esikaupunkielämää kuvasi, oli katolinen kirkko hänen mukaansa oivaltanut, että uusien kulkuneuvojen oli saatava oma pyhimyksensä. Sellaiseksi oli valittu matkalaisten pyhimys Pyhä Kristoforos. Kirkon freskoissa, joitten sisältöä Paavolainen piti koko kirkossa merkittävimpänä, Pyhä Kristoforos oli legendojen maailmasta tuotu keskelle uutta elämänympäristöä ja kulttuuritilannetta:

Hän on läsnä päiviemme jokaisena hetkenä, levottomuuden tuokioina, jolloin uskonnollinen tunne muutoin on kauimpana meistä. Näemme hänen haahmonsa autonkuljettajan takana, joka nahkatakissaan, katseessa jännitys, syöksyy vaunuineen eteenpäin; hän estää kuolemankauhun jäykistämän lentäjän rikkoutuneen koneen putoamisen; hän siunaa kädellään öljyissä vaatteissaan tähystävää veturinkuljettajaa, miestä, jonka käsissä päivän jokaisena hetkenä on satojen huolettomien kohtalo . . .⁴⁶

Paavolaisen asennoitumisessa freskojen sisältöön oli tiettyä jännitteisyyttä. Toisaalta hän näki siinä katolisen kirkon sopeutumiskyvyn ja laajenemishalun osoituksen. Siihen nähden kirjoituksen sävy oli varauksellinen. Mutta toisaalta freskot osoittivat Paavolaiselle uuden urbaanin kulttuurin elinvoimaisuuden: sen keskellä saattoi syntyä »uusi legenda, uusi pyhimys, uusi uskonto».⁴⁷ Paavolaisen ihailu ei kohdistunut katolisen kirkon perinteeseen, oppiin tai järjestykseen. Ne hän sivuutti kokonaan. Sen sijaan hän ihaili sitä, miten uudessa, tulevaisuuteen osoittavassa maailmassa uskonnollisuus murtautui uskonnon perinteisistä konventioista osaksi jokapäiväistä, levotonta, dynaamista elämää. Paavolainen näki freskojen kuvaavan uskonnollisen elämyksen tilanteissa, joissa »uskonnollinen tunne muutoin on kauimpana meistä». Tässä suhteessa Paavolaisen kirjoitus noudatti edellä kuvattua linjaa: uudessa maailmassa relevantti uskonnollisuus

⁴⁶ O. Paavolainen 1929, 260.

⁴⁷ O. Paavolainen 1929, 259, 261.

särki kiinteät ja suljetut rakenteet. Näinollen Paavolainen tuskin tunsi sen suurempaa luottamusta perinteisen kirkollisen kristillisyyden mahdollisuuksiin vastata ihmisten uskonnolliseen etsintään muuttuvassa kulttuurissa kuin Waltari, Viljanen tai Katri ja Erkki Vala.

Arvi Kivimaa näki tilanteen pääpiirteissään samanlaisena, mutta katseli sitä eri näkökulmasta. Runossa »Kuoleva» hän pani henkilönsä etsimään eksistentiaalista turvaa kirkollisesta perinteestä. Kehys oli tässäkin roomalaiskatolinen. Runon »minä» tuli rakkauspettymyksen jälkeen kuolemanhädässä kirkon madonankuvan eteen, mutta näki siinä vain »kasvot kiviset ja kammottavat tyhjän temppelin». Köyhä vaimo saapui samaan paikkaan rukoilemaan, jolloin »minä» vielä kerran raahautui kuvan eteen, mutta apua saamatta kuoli lopulta »syliin kylmän temppelin» kiroten elämää ja kuolemaa.⁴⁸ Asenne, joka oli esiintynyt Kivimaalla jo varhaistuotannossa, oli nyt entistä terävämpi: se mikä katsomuksellisessa mielessä tyydytti rahvasta, ei riittänyt enää modernin ihmisen tarpeisiin. Tälle relevantti uskonnollinen elämys löytyi väljemmistä kehyksistä, ihmisten jokapäiväisestä kanssakäymisestä, kuten tapahtui Kivimaan näytelmässä *Hohtavat siivet* (1930).⁴⁹

Tulenkantajien torjunta kirkkoa ja sen edustamaa uskonnollisuutta kohtaan noudatti osittain samaa asetelmaa kuin vuosisadan vaihteen ja alun sivistyneistössä vaikuttanut kirkko- ja uskontokritiikki. Molemmat näkivät kirkon ja sen uskonnon sopimattomina uuteen, esiin työntyvään maailmankuvaan. Kirkollisessa lehdistössä tulenkantajat saatettiin tässä vaiheessa yhdistää varsin suoraan aikaisempaan kirkonvastaisuuteen, jonka perinnöksi kulttuurin ongelmat muutenkin tulkittiin. *Kotimaassa* Vernerin Louhivuori näki tulenkantajien seuraavan Georg Brandesin jalanjalkia,⁵⁰ ja *Herättäjässä* Olavi Kares valitti, että tulenkantajien keskuudessa oli uskonnollisiin kysymyksiin nähden vallalla »ikivanha ensiaskeleitaan ottavien sivistyneiden prometteushenki».⁵¹

Mutta vaikka Rolf Lagerborg ja Rafael Karsten esiintyivätkin Mika Waltarin vaikuttajina, osuivat kirkolliset viittaukset siinä mielessä harhaan, että tulenkantajien kirkko- ja uskontokritiikki poikkesi ratkaisevasti vuosisadan vaihteen molemmin puolin esitetystä historiallis-rationaalisesta kirkon uskon ja opin arvostelusta, joka oli asettanut näiden totuusarvon kyseenalaiseksi. Kuvaavaa oli Lauri

⁴⁸ Kivimaa 1928b, 19–20.

⁴⁹ Ks. esim. SNL Kivimaa [1930b], 50–51.

⁵⁰ Kmaa 1/3.1.1930 Seppä [= Vernerin Louhivuori], Alasimelta.

⁵¹ Hjä 24/15.6.1928 Olavi Kares, Nuoret runoilijat – uskonto I.

Viljasen ja Mika Waltarin asennoituminen ruotsalaisen Hjalmar Söderbergin teokseen *Jeesus Barabbas* (suom. 1929), joka Anatole Francen ja Georg Brandesin jalanjäljissä hyökkäsi kristinuskon raamatullisen perustan historiallisuutta vastaan.⁵² Lauri Viljanen tyytyi lähinnä esteettiseen arvosteluun ja vetäytyi aatteellisesta kannanotosta vedoten vähäiseen teologiseen tietämykseensä.⁵³ Mika Waltari sen sijaan ei vetäytynyt. Hän tyrmäsi teoksen tiukoin sanakääntein toteamalla, että Jeesuksen historiallisuudella ei ollut mitään tekemistä ajan uskontokysymyksen kanssa.⁵⁴ Tulenkantajien koko kysymyksenasettelu oli toinen. Kirkollinen kristinuskko ei heidän näkökulmastaan ollut ristiriidassa tieteen vaan merkitsevän uskonnollisuuden kanssa.

Tässä suhteessa tulenkantajat olivat lähempänä sitä linjaa, joka 1800-luvun herätysliikkeiden, uskonnollisten vähemmistöyhteisöjen ja yhdistysten muodossa oli vähitellen murtautunut kollektiivisen, autoritatiivisen, yhteiskunnallisessa hierarkiassa ylhäältä alaspäin suuntautuvan uskonnollisuuden rakenteita.⁵⁵ Söderbergin teoksen sijasta Waltari suosittelikin amerikkalaisen lähetystyöntekijän E. Stanley Jonesin vasta suomeksi ilmestynyttä teosta *Intian polkujen Kristus*. Waltari kirjoitti sen olevan »kapinallisin uskonnollisin teos», mitä hän oli lukenut. Siksi hän ihmetteli, että kirkolliset lehdet, joiksi hän luki *Herättäjän*, *Kotimaan* ja *Uuden Suomen*, olivat asennoituneet teokseen myönteisesti. Waltari löysi Jonesin allianssienhenkistä kristuskeskeisyyttä huokuneesta julistuksesta vastakohdan kirkolle, opille ja Raamatun auktoriteetille.⁵⁶ Jonesin korostama kirkkokuntarajat ylittävä henkilökohtainen uskonnyhteys Kristukseen vetosi mitä ilmeisimmin Waltarin näkemykseen merkittävästä uskonnollisuudesta elämyksenä, joka oli vastakkainen opillisesti ja sosiaalisesti järjestyneen uskonnollisuuden muodoille.⁵⁷

Myös Erkki Vala asetti ohimennen vastakkain lahkot ja kirkon uskonnollisen monopolin⁵⁸ Toisaalta Vala romaanissaan *Leijonajuhla* hyökkäsi kiivaasti nimienomaan »lahkolaissaarnaajaa» ja tämän edustamaa kristillisyyttä vastaan. Hän

⁵² Söderbergin teoksesta ks. Envall 1985, 74–77.

⁵³ HS 248/20.10.1929 L. V[iljanen], Käännösromaanaja.

⁵⁴ Tk 20/1929 Mika Waltari arvostelee Jeesus Barabbasta.

⁵⁵ Ks. Heikkilä 1978; McLeod 1981, 36–43; Heikkilä & Seppo 1987, 70.

⁵⁶ Tk 20/1929 Mika Waltari arvostelee Jeesus Barabbasta.

⁵⁷ Jonesin julistusta Waltari tulkitse kriittisemmäksi opille ja kirkolle kuin mitä se itse asiassa oli. Jones ei sanoutunut irti kristillisestä kirkosta, vaan korosti sen lähestystystä, vaikka pitikin opillisia kiistoja merkityksettöminä. Jones 1929, 48–76.

⁵⁸ Tk 21/1929 Kefalon [=Erkki Vala], Kapitalismi ja kirjallisuus. Nimimerkistä ks. SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 24.

näki saarnaajan toiminnassa loukkaavana juuri asettumisen uskonnollisessa mielessä toisten yläpuolelle, totuuksia sanelevaan asemaan: »Hänhän on aivan kuin Pyhä Pietari, jolla on taivaan valtakunnan avaimet!»⁵⁹ Arvi Kivimaan *Epäjumala*-romaanin (1930) päähenkilö Markus Saari puolestaan selvitti lyhyesti mutta paljon puhuvasti suhdettaan kristillisiin vähemmistöryhmiin. Elämänkatsomuksellisenä etsijänä Markus poikkesi kadulta lahkokokoukseen, jossa pappi julisti »tuomionsanaa», mutta hän ei viipynyt kauan ja pois tullessaan totesi vain: »Voi sitäkin elämää!»⁶⁰

Valan ja Kivimaan romaanihenkilöiden rajanvedot kristillisiin vähemmistöryhmiin ja liikkeisiin osoittivat, missä mielessä tulenkantajat poikkesivat kristillisen perinteen sisällä tapahtuneesta alhaalta päin nousseesta uskonnollisesta muutostilasta. Kun herätysliikkeiden sekä uskonnollisten vähemmistöryhmien ja yhdistysten pyrkimyksenä oli korvata kirkollinen hierarkkinen yhteisö rakenne omilla pienemmillä yhteisöillään ja ankkuroitua tiivistä kristilliseen perinteeseen, ohittivat tulenkantajat kokonaan kiinteät opilliset ja sosiaaliset mallit, jotka näissä liikkeissä saattoivat olla kirkollista kristillisyyttä tiukemmatkin.

Tulenkantajien kirkollisen uskonnollisuuden kritiikissä ja yksilön uskonnollisen kokemuksen puolustuksessa olikin ehkä kristillisyyden sisäisiä ilmiöitä vahvempaa kuultavissa uskonnollisen liberalismiin äänenpainoja, jotka 1910-luvulta lähtien olivat jälleen voimistuneet suomalaisessa kulttuurielämässä. Mutta vaikka liberalismia edustaneiden kulttuuripiirienkin uskonnollinen etsintä oli pääosin ohjautunut kirkollisen kristinuskon ulkopuolelle, nämä kuitenkin tunsivat kirkkoa kohtaan kriittistä kiinnostusta, halusivat muuttaa sen vastaamaan omia liberaaleja ja humaaneita asenteitaan ja puolustivat vapaata uskonnonharjoitusta.⁶¹ Tulenkantajilla tällaisia pyrkimyksiä ei ollut, vaikka liberaalien ihaileman Nathan Söderblomin nimi vilahtikin esiin *Tulenkantajat* -lehdessä »revisionistisen kristinuskon» edustajana, joka oli yhdistänyt Bergsonin ja evankeliumin.⁶² Tulenkantajat menivät pitemmälle. Mystiikkaan tukeutuneen ja relativismiin tunnustautuneen maailmankuvansa mukaisesti he näkivät kaikenlaisen järjestäytyneen uskonnonharjoituksen ja opillisen konseption poikkeamisena pois uskonnon

⁵⁹ E. Vala 1930a, 29–30.

⁶⁰ Kivimaa 1930a, 164.

⁶¹ Ks. M–L. Kunna 1976, 235–238; Kena 1979, 67–69.

⁶² Tulenkantajat itse eivät Söderblomiin viitanneet, vaan hänet mainitsi Ruotsin kulttuurielämää esittelevässä artikkelissa ruotsalainen kirjailija Sven Stolpe, joka näki hänen kristillisyydellään yhtymäkohtia ruotsalaisen kirjallisuuden uuden »elämänuskon» kanssa. Tk 17/18.9.1929 Ruotsin kulttuurielämän nykyinen luonne.

varsinaisesta ytimeästä. Uudessa maailmassa relevantti uskonnollisuus oli heille välitöntä yhteyttä kaikkien suhteelliseksi osoittautuneiden konventioiden alla olevaan elämän perustaan. Elämän dynaamisen kulun kannalta jokainen sosiaalisesti tai opillisesti järjestynyt uskonnon muoto oli vahingollinen, pysähtynyt tila. William Jamesin ja Henri Bergsonin jäljissä vastaavaa uskontokritiikkiä esiintyi samanaikaisesti myös suomenruotsalaisten modernistien parissa esimerkiksi Gunnar Björlingin ja Hagar Olssonin tulkitsemana.⁶³

Tulenkantajien uuden, muuttuneen kulttuurin uskonnollisuus siis edusti varsin pitkälle vietyä kansalaisyhteiskunnalle ominaista yksilön uskonnollisen autonomian vaatimusta ohi ylhäältä saneltujen normatiivisten muotojen. Se merkitsi sangen suorasukaista vastarintaa kansankirkolliselle arvomaailmalle ominaisia uskonnollisen integraation pyrkimyksiä kohtaan.

Mutta samalla tulenkantajat ilmensivät eräällä tavoin saman kehityksen vastaista tendenssiä. Uskonnollisen autoritatiivisen yhtenäisyyden murentuminen oli osaltaan edistänyt myös kulttuurin ja yhteiskunnan eriytymistä. Uskonto oli muovautunut muiden elämänalojen tapaan omaksi kulttuurin osa-alueekseen ja omaksi elämänpiiriikseen, joka kärkevimmillään asetettiin muuta kulttuuria, »maailmaa», vastaan. Tulenkantajat rikkoivat tämän aselman. Heidän järjestäytyneen uskonnollisuuden kritiikkinsä sisälsi merkitsevän uskonnollisuuden, mystiikan, irrottamisen uskonnon nimellä kulkevasta kulttuurin osa-alueesta. Mystiikan paikka oli elämän ja arjen keskellä. Relevantti vastaus ajan uskonnolliseen etsintään ei tulenkantajien näkökulmasta näinollen löytynyt erillisen uskonnollisen todellisuuden piiristä, vaan elämästä itsestään, muilta kuin uskonnon tuntu-merkkejä omaavalta elämänalueelta.

4. Taiteessa vastaus uskon etsintään

Tulenkantajat -lehden ohjelmanjulistus korotti sekä elämän että taiteen pyhiksi asioiksi.¹ Se kertoi, että tulenkantajien edeltävinä vuosina lyriikassaan hahmottelema vitalistisen mystiikan korostus, jossa taide oli katsomuksellisessa erityisasemassa, oli edelleen voimissaan. Sen mukaisesti taiteessa nähtiin elämän jumalallisen perustan murtautuvan arkielämän keskelle. Näkemys esiintyi varsinkin Arvi Kivimaan ja Lauri Viljasen kirjoituksissa, mutta sitä tulkitsi nyt myös Erkki

⁶³ Tigerstedt 1939, 337, 342.

¹ Tk näytenumero/1928, 1.

Vala.² Sen pohjalta oli luontevaa nähdä taide avainasemassa etsittäessä vastauksia ajankohdan uskon ja uskonnon tarpeeseen.

Tämän rinnalla voimistui tulenkantajien esiintymisessä 1920-luvun lopulla toinen taidekäsitys, joka jo aikaisemmin oli sävyttänyt Olavi Paavolaisen ja Erkki Valan kirjoituksia. Nyt sitä seurasivat pienin varauksin myös Lauri Viljanen ja Mika Waltari. Kyseessä oli modernistinen pyrkimys sitoa taide aikaan eikä vain absoluuttiin. Saksalaisen hengentieteen käsitteen mukaisesti taide siinä nähtiin ajan hengen ilmaisijana, mutta ei vain passiivisena vaan aktiivisesti kulttuuria ja elämänarvoja muokkaavana tekijänä.³ Päivi Huuhtanen on osoittanut, että modernistinen taidekäsitys työntyi suomalaisen estetiikkaan 1920-luvulla nimenomaan nuorten kirjailijoiden ja näiden ohjelmallisten orgaanien, ruotsinkielisellä puolella *Ultra* ja *Quosego* -lehtien ja suomenkielisellä puolella tulenkantajien välityksellä.⁴

Tulenkantajista modernistisen taidekäsityksen vei pisimmälle Olavi Paavolainen, joka näki taiteen jopa ensisijaisena ajan olennaisia piirteitä muovaavana tekijänä. Hän saattoi todeta, että koko ajankohdan yleistä keskustelua leimannut puhe koneellistumisesta, elämän mekanisoitumisesta ja tekniikan vuosisadasta oli sekin taiteilijoiden, ei lääkäreiden tai insinöörien, käynnistämää.⁵ Taide toisin sanoen oli Paavolaisen mukaan keskeisin uutta maailmankuvaa muovaava ja tulkitseva tekijä.

Näiden kahden taiteentulkinnan ohella hahmotteli Mika Waltari kolmatta, jossa kuulsivat hänen opettajiensa Rolf Lagerborgin ja Hans Ruinin välittämät vaikutukset. Se tuli esiin Waltarin pro gradu -työssä *Taivaallinen ja maallinen rakkaus*. Kuten Lagerborg myös Waltari liitti toisiinsa kolme ilmiöryhmää, mystisen uskonnollisuuden, taiteen ja erotiikan. Uskonto ja taide perustuivat molemmat psykologisesti erotiikkaan. Molempien tyypillinen ilmaus purkautui haltioituneen elämyksen välityksellä. Waltari liitti Lagerborgin psykologiseen lähtökohtaan lähinnä bergsonilaisen, Hans Ruinin estetiikkaa seuraavan mystisen pohjavi-

² Ks. Kivimaa 1928b, 54–55, 65–66; Suomen Kuvalehti 50/1928 Lauri Viljanen, Luomis-sana; Kivimaa 1929, 104; HS 342/18.12.1929 Lauri Viljanen, Edith Södergranin runoja; Tk 5/1929 Arvi Kivimaa, Väinö Ilmari Kunnas in memoriam; Kivimaa 1930a, 26; E. Vala 1930a, 40–41.

³ Huuhtanen 1978, 181–194.

⁴ Huuhtanen 1978, 39–42, 80–81.

⁵ O. Paavolainen 1929, 12, 20. Vastaavan käsityksen esiintymisestä muilla tutkittavilla kirjailijoilla ks. L. Viljanen 1929b, 199, 202; Tk 1–2/1929 Erkki Vala, Uusi vuosi – uusi aika; Haavikko 1979, 19–20; Huuhtanen 1978, 192–194; Huuhtanen 1982, 295.

reen. Hän näki sekä taiteen että mystiikan takana erityisen elämänvoiman, joka eroottisen vietin välityksellä manifestoitui ihmisten välisessä rakkaudessa. Sekä mystiikka että taide sisälsivät näin myös eettistä latausta.⁶

Vaikka näkökulma oli toinen, Waltari ei kehittyessään kuitenkaan poikennut järin kauas muiden tulenkantajien linjalta. Yhteistä oli taiteen näkeminen elämässä vaikuttavan jumalallisen voiman ilmauksena, mikä nosti sen katsomukselliseen erityisasemaan. Modernistinen tulkinta taiteesta ajan hengen ilmaisijana ja muovaajana ei ollut tämän kanssa ristiriidassa, mihin viittasi jo se, että eri näkökulmat esiintyivät toisiaan täydentävinä samoilla kirjailijoilla. Modernistisen taidekäsitteen vahvistuminen tulenkantajilla 1920-luvun lopulla toi näkemukseen taiteen periaatteellisesta katsomuksellisesta erityisroolista olennaisen lisän: taide nähtiin katsomuksellisesti merkittävänä ei vain periaatteessa vaan nimenomaan käsillä olevan ajankohdan henkisen tilanteen kannalta. Tässä suhteessa erityisesti tulenkantajien arvostama Hagar Olsson osoitti tietä jo *Ultrassa*, mutta varsinkin esseekokoelmassa *Ny generation* (1925). Siinä taide sai avoimesti uskonnollisia sävyjä. Uudet runoilijat olivat Olssonin mukaan »evankelistoja», jotka lauloivat tämänpuoleisen paratiisin tulosta ja vastasivat ajan pelastuksen tarpeeseen.⁷

Kuten Olsson myös tulenkantajat näkivät taiteen olevan avainasemassa, kun etsittiin relevanttia uskoa ja uskonnollisuutta, joita aika tarvitsi. Erkki Vala julisti *Tulenkantajat* -lehdessä, että kysymyksiin elämän tarkoituksesta saattoi vastata vain taide, kunhan se oli ulkopuolisista rajoituksista vapaata. Vapaa taide toi ihmisille »vapautuksen sanoman».⁸ Valan näkemys oli muuttunut vuosikymmenen puolivälistä, jolloin hän vielä oli valmis alistamaan taiteen kansallisille päämäärille. Nyt kun hän tarkasteli taiteen tehtävää elämäntarkoituksellisesta näkökulmasta, hän korosti erityisesti taiteen riippumatonta ja ulkoapäin annettuihin tehtäviin vapaata luonnetta. Taiteen totuus kumpusi itse elämästä, elämän vitalisesta perustasta, ja oli siten Valan mukaan vastakkainen kaikille inhimillisille järjestyksille.⁹ Taiteilijat ja kirjailijat Vala näki uuden maailmankuvan

⁶ TY KML Waltari 1928b, 37; Waltari 1980, 141–143; Huuhtanen 1982, 298–299. Lagerborgin taidekäsitteestä ks. esim. Huuhtanen 1978, 153–154; Sarje 1986, 142. Taiteen ja mystiikan yhteydestä Ruinin estetiikassa ks. Huuhtanen 1979, 21–31, 137–139.

⁷ Ks. esim. Olsson 1925, 13, 15; Huuhtanen 1978, 183–184.

⁸ Tk näytenumero/1928 Erkki Vala, Taiteen vapauttaminen.

⁹ SKS KirA B 1237 Paavolainen, Tulenkantajien arkisto 1927–30, »Nyt on kymmenen vuotta...»; Tk 3/1929 Kefalon [= Erkki Vala], Kirjeitä tunnetuille henkilöille; E. Vala 1930a, 40–41, 126–128.

muovaajina, jotka kukistivat dogmeja ja traditioita.¹⁰ Vala oli tullut varsin lähelle tulenkantajien valtauoman näkemystä, joka kytki taiteen yhteen mystiikan kanssa. Oli kyse elämänalueesta, joka ei saanut tulla kahlituksi opin, teorian tai sosiaalisten järjestelmien sisään. Tässä suhteessa taide vastasi niitä ehtoja, joitten puitteissa tulenkantajat näkivät merkitsevän uskonnollisuuden voivan ilmetä ja joita kirkollinen kristillisyyss ei täyttänyt.

Taiteen ja kahlehtivan kristillisyyden välinen jännitys tuli erityisen valaisevasti esiin Lauri Viljasen tarkastellessa Kyösti Wilkunan kirjailijantyötä, jossa kristillis-isänmaalliset arvot saivat ilmauksen. Viljanen näki Wilkunan esimerkkinä kirjailijasta, joka oli tukeutunut »lapsuusympäristön ahtaaseen, perinnäistavalliseen elämäntähtäykseen, 'lutherilaiseen menoon'». Hänen mukaansa se merkitsi »peräytymistä siltä linjalta, jolla korkea, hedelmällinen kirjallinen luominen oli mahdollinen». ¹¹ Kannanotto osoitti, että Viljanen näki tärkeimpänä arvona kirjallisen luomistyön. Se johdatti elämän varsinaisille lähteille. Perinteeseen tukeutuvan kristillisyyden ahtaassa elämänmallissa Viljanen ei nähnyt näille lähteille pääsyä.

Myös Arvi Kivimaan tuotannossa taide asettui täyttämään merkitsevän uskonnon tehtävää. Esitellessään moskovalaista teatteria hän näki ulkopuolisista rajoituksista vapaan teatteritaiteen ainoana tekijänä, joka saattoi valaa kärsimysnäytelmän keskellä eläviin ihmisiin toivoa.¹² Hännäkövinkin kärkevästi taiteen uskonnollinen funktio välähti esiin Kivimaan romaanissa *Epäjumala*. Siinä Kivimaa pani erään henkilöistä, kirjailijan, toteamaan kesken juhlien yllättäen saadusta taide-elämyksestä: »Kirkko on tämä huone ollut. Crucifixus whiskyn ääressä.»¹³

Olavi Paavolainen ja Lauri Viljanen nostivat ajankohdan henkisessä tilanteessa merkittäväksi erityisesti uuden sodanjälkeisen kirjallisuuden, jossa he näkivät uuden maailmankuvan työntyvän esiin. Kirjallisuus, joka tulkitsi tätä maailmankuvaa, oli vastaus aikaa vaivaavaan uskon puutteeseen. Sen katsomuksellinen sisältö seurasi sitä vitalismin linjaa, johon tulenkantajat itse olivat tukeutuneet. Viljanen, joka aikaisemmin oli suhtautunut viileämmin moderniin kansainväliseen kirjalliseen kuohuntaan, esitteli sitä nyt myönteisessä mielessä ja tiivistä uuden eurooppalaisen kirjallisuuden positiivisen sisällön »mystillisesti syventyneeksi, kaikesta dogmaattisesta vapaaksi hartaudeksi naturalistisen todellisuuden

¹⁰ Tk 22–24/1929 Erkki Vala, Välähdyksiä suomalaisista poliitikoista.

¹¹ HS 324/30.11.1930 Lauri Viljanen, Kyösti Wilkunan elämäkerta.

¹² Kivimaa 1929, 56, 67; Kivimaa 1930a, 59.

¹³ Kivimaa 1930a, 78.

edessä».¹⁴ Paavolainen puolestaan kuvasi modernia taidetta Ilja Ehrenburgia lainaten »hurmaantumiseksi elämän valtarytmeistä».¹⁵

Varauksettomana esimerkkinä uudesta, katsomuksellisessa mielessä suuntaa näyttävästä kirjallisuudesta niin Paavolainen kuin Viljanenkin esittelivät Hagar Olssonin tuotannon. Paavolainen omisti teoksensa *Nykyaikaa etsimässä* Olssonille ja vaati tämän jäljissä, että kirjallisuuden oli nähtävä todellisuus enempänä kuin naturalismi oli nähnyt.¹⁶ Viljanen puolestaan ylisti Olssonin näytelmää *S.O.S.* (1929) siitä, että siinä oli jotain »elämän paljaasta, elävästä ytimeistä, sen elämän, joka on meitä lähellä ja jonka valtimonsykkeeseen tuntemista me toivomme runoilijalta».¹⁷ Arvioon, että Olsson parhaasta päästään edusti kirjallisuutta, joka kykeni vastaamaan ajan katsomukselliseen haasteeseen, yhtyi myös Erkki Vala.¹⁸

Keväällä 1930 Lauri Viljanen arvosteli Arvi Kivimaan romaanin *Epäjumala*, jossa hän tunnisti uudesta eurooppalaisesta kirjallisuudesta tutun elämäntunnon. Aatteellisessa mielessä se Viljasen mukaan oli vierasta sekä kansallisuusinnolle että uskonnotte.¹⁹ Kannanotto oli Viljaselle ominaisesti hillitty mutta selkeä ja kahdessakin mielessä huomionarvoinen. Ensinnäkin se ei jättänyt epäselväksi, että kirjoittaja näki tulenkantajien edustaman modernin kirjallisuuden ammentavan tyystin eri lähteistä kuin samaan aikaan voimansa tunnossa ollut luterilaisesti sävyttynyt nationalismi. Toiseksi Viljanen käytti sanaa uskonto mitä ilmeisimmin tarkoittamassa sosiaalisia funktioita omaavaa, järjestäytyntä, tiettyyn kulttuurin osa-alueeseen kuuluvaa uskonnonharjoitusta. Sen sijaan sitä mystiikkaa, jota uusi kirjallisuus tulkitsi ja välitti, tulenkantajat eivät useinkaan kutsuneet uskonnoiksi. Uudesta uskonnosta mainitsi selkeästi vain Erkki Vala hänkin todeten, että sitä kutsuttiin »nuoreksi elämänuskoksi».²⁰ Paavolainen puhui »uudesta taiteellisesta maailmantunnosta», »ylirealismista», »uudesta asiallisuudesta»,

¹⁴ HS 72/13.3.1928 Lauri Viljanen, Suomi ja kirjallinen modernismi; L. Viljanen 1929b, 196.

¹⁵ O. Paavolainen 1929, 32.

¹⁶ O. Paavolainen 1929, 52, 134–136. Olsson esitti tämän vaatimuksen sekä esseeteoksessaan *Ny generation* että *Tulenkantajiin* kirjoittamassaan artikkelissa. Olsson 1925, 14–15; Tk 9–10/1930 Hagar Olsson, Alas realismi – eläköön todellisuus.

¹⁷ Viljanen 1929b, 199, 202.

¹⁸ Tk 8–9/1929 Erkki Vala, *S.O.S.*. Hätämerkki pimeydessä.

¹⁹ HS 93/6.4.1930 Lauri Viljanen, Kosmopoliittinen romaani.

²⁰ Tk 20/3.11.1929 Erkki Vala, Leijonan jälkiä kirjallisen areenan hiekassa. Ks. myös Tk 5/1929 Maan ääni. Nykyajan uskontoa.

»uudesta romantiikasta» tai »superrealismista»,²¹ Viljanen puolestaan »ylirealistisesta maailmantunnosta» ja »uudesta asiallisuudesta».²² Samalla kun tulenkantajat ohittivat opillisesti ja sosiaalisesti selkeät muodot omaavan uskonnon, he ohittivat myös itse käsitteen, joka epäilemättä oli juuri näihin tunnusmerkkeihin sidoksissa. Tästä huolimatta tulenkantajien näkökulmasta vitalistinen mystiikka ja sitä tulkitseva uusi kirjallisuus täyttivät uskonnon funktioita; ne vastasivat ihmisen uskonnollisiin tarpeisiin ja kysymyksiin muuttuvassa maailmassa, jossa perinteinen uskonnollisuus oli menettänyt relevanssinsa.

Kirkollisessa lehdistössä ei erityisen painokkaasti reagoitu siihen, että tulenkantajat hahmottelivat eräänlaista taidekeskeistä perinteisen kristillisyyden korvaavaa uskontoa. Kysymykseen kiinnittivät vakavaa huomiota lähinnä nuorempaan polveen lukeutuneet kulttuurikysymyksiin suuntautuneet kirjoittajat. Eino Sormusen aikaisemmin mainittu loppuvuodesta 1927 ilmestynyt artikkeli, jossa hän havaitsi uuden kirjallisuuden pyrkimyksen löytää uskonnollisuutta, jolta puuttuivat uskonnon tuntomerkit,²³ jäi kuitenkin tarkkuudessaan yksinäiseksi. Suomen Kristillisen Ylioppilasliiton puheenjohtaja, teologian tohtori Aleksi Lehtonen kyllä varoitti uskonnon asemaan itsensä nostavasta taiteesta vuonna 1929 Kristillisessä Taideseurassa pitämässään esitelmässä. Lehtonen antoi taiteelle merkittävän roolin johdattajana arkipäivän yläpuolelle, uskonnon esikartanoon. Mutta samalla hän kielsi tyytymästä siihen mielenlennykseen, jota taide tarjosi. Siinä ei hänen mukaansa vielä ollut kysymys Jumalan kohtaamisesta, eikä sillä ollut siveellisesti uudestisyntyttävää ja karaisevaa voimaa.²⁴ Lehtonen liikkui kuitenkin periaatteellisella ja yleisellä tasolla; nuorten suomalaisten kirjailijoiden pyrkimyksiin hän ei viitannut.

Lehtosen edustaman liiton lehdessä *Kristitty Ylioppilas* huomio kohdentui tulenkantajiin. Maisteri Ester Soini seurasi Lehtosen linjaa ja valitti Waltarin *Suuren illusionin* uskonnollisen pohdinnan jääneen epätäsmälliseksi ja psykologisoivaksi, jollaisena se ei yltänyt esikartanoita pitemmälle. Sekä Soini että pastori Osmo Tiililä tyytyivät leimaamaan uudesta kirjallisuudesta löytämänsä uskonnollisuuden sisällöllisesti tyhjäksi ja toteamaan, ettei se kyennyt täyttämään

²¹ O. Paavolainen 1929, 12, 29, 84–85, 115, 134–138, 140–141; Tk 3/1930 Olavi Paavolainen, Kaupunki tulee....

²² HS 72/13.3.1928 Lauri Viljanen, Suomi ja kirjallinen modernismi; L. Viljanen 1929b, 196.

²³ Sormunen 1927. Ks. edellä s. 204.

²⁴ A. Lehtonen 1929, 16–18.

sitä paikkaa, joka kuului yksin kristilliselle uskolle.²⁵ Asenne oli siis analoginen sen kanssa, millaisena tulenkantajat näkivät kirkollisen kristinuskon: molemmat pitivät toista riittämättömänä ja kyvyttömänä vastaamaan ajan ihmisen todellisiin uskonnollisiin tarpeisiin.

5. Vitalismi kristillisestä perinteestä lainatussa puvussa

Tulenkantajien rajanveto kulttuurin ajatuksellisiin ja sosiaalisiin konventioihin sitoutuneeseen kirkolliseen kristillisyyteen oli selkeä. Mutta rajanveto kulttuuriperinnön niihin kristillisiin elementteihin, jotka ilmenivät kielessä sekä käsitte- ja kuvamaailmassa, ei ollut yhtä ehdoton. He yhtäkaikki elivät edelleen kulttuurissa, jossa kristillisyyden vaikutus oli vahva. Perinne tarjosi heille jatkuvasti välineitä, joitten avulla uskonnollisia ja elämäkatsomuksellisia kysymyksiä oli luontevaa käsitellä.

Lauri Viljanen, Arvi Kivimaa ja Mika Waltari, joiden henkiset juuret olivat tutkittavista kirjailijoista syvimällä kristillisessä perinteessä, julkaisivat 1920-luvun lopulla eri lehdissä koko joukon kristillisten juhlapyhien aiheisiin liittyneitä juhlarunoja.¹ Vaikka Mika Waltari eräässä pakinassaan vuonna 1929 leimasi tällaiset tuotteet aatteelliselta sisällöltään kokonaan tilaajan määräämiksi,² ne eivät olleet merkityksettömiä. Niiden kristillinen aines merkitsi yhteyttä sekä kirjailijan henkiseen perintöön että ympäröivään kulttuurikontekstiin. Katsomukselliselta sisällöltään kyseiset runot eivät sanottavasti poikenneet tekijöiden muussa samanaikaisessa tuotannossa ilmaisemista näkemyksistä. Niissä vitalistinen mystiikka pukeutui kristillisestä perinteestä lainattuun pukuun. Mutta puku itsessään oli suomalaisessa luterilaisuuden kyllästävässä kulttuurissa viittaus myös kulttuurin yhteiseen uskonnolliseen perintöön. Se kertoi, ettei kyseisillä kirjailijoilla ollut niinkään tavoitteena hyökätä kristillistä uskonperintöä vastaan

²⁵ Kristitty Ylioppilas 1/1929 Ester Soini, Huomioita joulukirjallisuudesta; Osmo Tiirilä, Ylioppilasmaailmamme henkinen levottomuus.

¹ Jouluun ja pääsiäiseen liittyneitä runoja olivat mm. Kansan Kuvalehti 14/1928 Mika Waltari, Pääsiäisihme; Suomen Kuvalehti 14–15/1928 Lauri Viljanen, Pääsiäislaulu; YL 10/1928 Arvi Kivimaa, Palava sydän; Seura 13–14/1928 Mika Waltari, Joului; US 300/23.12.1928 Mika Waltari, Jouluyö; YL 9/1929 Mika Waltari, Pääsiäinen; US 87A/31.3.1929 Arvi Kivimaa, Syntymähetki; US SI 52/22.12.1929 Arvi Kivimaa, Sähköväristi; HS 348/24.12.1929 Lauri Viljanen, Lapselle jouluna.

² US SI 35/25.8.1929 Mika Waltari, Kirjailija heinätoissa.

kuin antaa sen käsitteille uusi, uudessa tilanteessa merkitsevä sisältö. Vanhaa kieltä ei välttämättä tarvittu, mutta se oli edelleen käyttökelpoista. Sille pyrittiin antamaan merkitys, joka ei määräytynyt opillisesti ja sosiaalisesti järjestäytyneen uskonnollisuuden konventioiden vaan uuden maailmankuvan pohjalta.

Selkeimpänä tämänkaltaisen pyrkimys näkyi Mika Waltarin tuotannossa 1920-luvun lopulla. Hänen esiintymisessään kristillinen aines ei rajoittunut juhlarunoihin tai irrallisiin kuviin, vaan muodosti keskeisen osan tavasta, jolla hän ilmaisi katsomuksiaan senkin jälkeen, kun oli tietoisesti irtautunut kirkollisesta taustastaan.

Waltarin tuotannossa erityisesti Kristus oli keskeinen käsite. Waltari torjui edellä todetulla tavalla Hjalmar Söderbergin *Jeesus Barabbas* -teoksen historialliseen Jeesukseen keskittyneen kysymyksenasettelun. Samalla hän totesi löytäneensä E. Stanley Jonesin kirjasta *Intian polkujen Kristus* toisen lähestymistavan, jossa Kristus niin ikään oli irrotettu kirkollisesta tulkintatraditiosta:

— — — Kristus sellaisena, miksi hän on kahden tuhannen vuoden kuluessa kasvanut ihmiskunnan yhteistietoisuudessa — se Kristus, joka on osa meidän syvintä ja kauneinta itseämme.³

Näkemyks oli yhteydessä pohdintoihin, joita Waltari esitti sekä *Suuressa illusiossa* että pro gradu -työssään. Romaanissa *Caritas*, jonka suuhun Waltari ensimmäiseen asetti uskonnolliset mietteet, kertoi lapsuutensa mutkattomasta uskonnollisuudesta, joka myöhemmin oli murentunut. Siitä oli jäänyt jäljelle yksinomaan Kristus-symboli, joka oli kasvanut ajan ja paikan rajojen yli ja vapautunut kaksituhattavuotisesta kirkollisesta tulkinnasta. Tämää symboli oli Caritaksen mukaan »kuva meistä itsestämme, meidän veljemme».⁴ Pro gradu -työnsä loppuvuilla Waltari julisti, että vaikka objektiivinen uskonto oli menettänyt merkityksensä, oli kuitenkin jäänyt »ihmeellinen ja ihana Kristus-symboli», jolla tuli olemaan ikuinen vaikutus ihmismieleen.⁵

Waltari piti siis Kristusta symbolina, eräänlaisena kollektiivisen tajunnan synnyttämänä myyttinä, johon kiteytyi ihmistä ja elämää koskevaa perustavaa totuutta. Huomionarvoisaa on, että totuuden lähteet eivät olleet erillisen Jumalan

³ Tk 20/1929 Mika Waltari arvostelee Jeesus Barabbasta.

⁴ Waltari 1928a, 222.

⁵ TY KML Waltari 1928b, 55. Runoilija Saima Harmaja kertoo päiväkirjassaan näihin aikoihin tavanneensa Waltarin, joka oli esittänyt samankaltaisia ajatuksia. Harmaja 1977, 146–147.

antamassa ilmoituksessa vaan ihmisessä itsessään. Vastaavia myyttejä, kuten jättiläisyyttä ja keskiajan saatanahahmoa, Waltari esitteli päähenkilönsä Birgerin suulla näytelmässä *Jättiläiset ovat kuolleet* (1930).⁶

Pyrkimyksessään tietoisesti irtautua sekä historiallisen Jeesuksen kysymyksenasettelusta että kirkon ja dogman tulkitsemasta Kristuksesta Waltarin Kristus-symboli muistutti lähinnä romantiikan runoudelle ominaista lähestymistapaa, joka yritti asettaa runollisen ja taiteellisen Jeesuksen ymmärtämisen dogmaattisen, moraalisen tai historiallisen edelle.⁷ Tästä näkökulmasta tarkasteltu Kristus säilyi Waltarilla katsomuksellisesti keskeisessä asemassa, jopa niin että hän E. Stanley Jonesin teoksen innoittamana kutsui edustamaansa uutta uskonnollisuutta »uudesti syntyneeksi kristinuskoksi».⁸

Kristus-symbolin rooli *Suuressa illusionissa* oli niin näkyvä, että se kiinnitti *Kristitty Ylioppilas* -lehdessä kirjoittaneen Ester Soininkin huomiota. Mutta tämä leimasi sen »dekoratsiooniksi», joka ei vastannut »elävää Vapahtajaa».⁹ Soinin havainto oli siinä suhteessa oikea, että Waltarin Kristus symbolisoi katsomuksellisia elementtejä, jotka olivat lähempänä tulenkantajien vitalistista mystiikkaa kuin vallitsevaa kristillistä uskontulkintaa. Waltari nivelsi Kristuksen ilmaisemaan vastaavaa uskonnollista sisältöä, jota muut tulenkantajat samanaikaisesti toivat esiin 1920-luvun puolimaissa muotouneelta pohjalta mutta osittain muuttunein sävyin.

Symboli jumaluudesta ja kuoleman voittamisesta

Kristuksella oli Waltarin käyttämänä symbolina useita ulottuvuuksia. Keskeinen ulottuvuus liittyi jumalakuvaan. Uskon teistiseen Jumalaan Waltari hylkäsi pro gradu -työssään selvin sanoin. Hän leimasi sen freudilaisittain kadotetun lapsi – vanhempi -suhteen korvikkeeksi.¹⁰ Sen tilalle hän asetti uskon jumaluuteen, joka ei ollut ihmisen ulkopuolella vaan ihmisessä itsessään ja ilmeni ihmisen viettikerrostumassa.¹¹ Tämä heijastui myös Waltarin Jonesin kirjan esittelyssä

⁶ Waltari 1930, 234–235.

⁷ Romantiikan Jeesus-kuvasta ks. Pelikan 1985, 194–205.

⁸ Tk 20/1929 Mika Waltari arvostelee Jeesus Barabbasta.

⁹ Kristitty Ylioppilas 1/1929 Ester Soini, Huomioita joulukirjallisuudesta.

¹⁰ TY KML Waltari 1928b, 40, 43–44.

¹¹ TY KML Waltari 1928b, 53.

esiin tuomassa Kristus meissä -ajatuksessa: Kristus jumaluuden symbolina oli »osa meidän syvintä ja kauneinta itseämme». ¹² Matkakirjassaan *Yksinäisen miehen juna* (1929) Waltari totesi pro gradu -työn ja opintojen saaneen hänet vakuuttuneeksi siitä, että kaikki jumalat elivät hänessä itessään. Vakuuttajana oli ainakin osittain ollut freudilainen psykologia, sillä jumaliksi Waltari määritteli itsesäilytysvietin, seksuaalivietin ja sosiaalisen vietin. Oireellisesti Waltari kuitenkin lisäsi: »Materialismia? – ei. Biologiaa, elämää!» ¹³

Lisäys kuvasti Waltarin jumalakuvan ulottuvuutta, joka ei pysähtynyt ihmiseen itseensä. Kristus symbolina viittasi myös ihmisen ulkopuolelle. Pro gradu -työssään Waltari korosti Kristus-symbolia luonnehtiessaan erityisesti pääsiäisen merkitystä. Pääsiäisenä Kristus nousi kuolleista »yhdessä versovan kevätvihreiden kanssa – – –. Hän oli elämä, ja elämä ei koskaan voi kuolla.» ¹⁴ Vastaava sisältö oli Waltarin pääsiäisrunoissa. Niissä pääsiäinen oli vertauskuva uuden elämän syntymisestä, joka ilmeni maan puhkeamisena vihreään, luonnon ja ihmisen uudistumisena. ¹⁵

Jumalakuva, johon Kristus näissä yhteyksissä viittasi, kytkeytyi biologisen elämän kiertoon. Oli kyse vitalistisesta elämä-jumaluudesta, elämän salaisesta ykseydestä. Enimmäkseen näkemys pysytteli biologisen elämän puitteissa, mutta saattoi toisinaan laajeta panteistiseksi kaikkeuselämykseksi. ¹⁶ Tämänkaltaisesta jumalakuvasta oli kysymys, kun Suuren illusionin Caritas totesi Kristusta tarkoittaen: »Ja minun jumalani, häneen ei tarvitse uskoa, sillä hän on todellisuus.» ¹⁷ Pro gradu -työssään Waltari itse johti vastaavan ei-teistisen jumalakuvan primitiivisten uskontojen määrittämisestä, jossa hän näki jotain kaikille ihmisille ominaista alkuperäistä elämystä ¹⁸ ja jota hän suoraan tulkitsi runossa »Äiti maa». ¹⁹ Siitä oli Waltarin mukaan kehittynyt rakkaudenjumalattaren hahmo, joka kuvasi luovaa ja hedelmällistä elämän perustaa. Kristillisessä perinteessä hän näki Marialla ja Maria Magdaleenalla saman funktion. ²⁰

¹² Tk 20/1929 Mika Waltari arvostelee Jeesus Barabbasta.

¹³ Waltari 1929d, 8.

¹⁴ TY KML Waltari 1928b, 55.

¹⁵ Kansan Kuvalehti 14/1928 Mika Waltari, Pääsiäisihme; YL 9/1929 Mika Waltari, Pääsiäinen. Ks. myös Harmaja 1977, 147.

¹⁶ Ks. esim. Waltari 1929b, 51–52; Seura 8–10/1929 Mika Waltari, Kevät; Waltari 1929c, 207.

¹⁷ Waltari 1928a, 223.

¹⁸ TY KML Waltari 1928b, 15; Waltari 1929d, 7–8.

¹⁹ Waltari 1929b, 53–54.

²⁰ TY KML Waltari 1928b, 14–18, 23–24. Ks. myös Waltari 1928a, 253–254.

Kristuksen symboloiman jumalakuvan elämäntarkastuksellinen merkitys näkyi selkeästi Waltarin novellissa »Multa kukkii» kokoelmassa *Jättiläiset ovat kuolleet* (1930). Novelli kuvasi nuorta opiskelijaa, joka sai tietää olevansa kuolemansairas. Se pani hänet ajattelemaan kuolemaa ja uskontoa. Uskonnollisuus, jota hän ympärillään näki, merkitsi hänelle vain jumalanpalveluksen kaunista tunnelmaa ja ihmiskunnan kollektiivista unelmaa paremmasta. Kristus puolestaan oli hänelle vertauskuva häviävästä ja ylösnousevasta elämästä, joka jatkui ikuisesti yksilön kuolemasta huolimatta. Tämä tietoisuus sinänsä ei tyynnyttänyt opiskelijan levottomuutta eikä rauhoittanut hänen kuolemanpelkoaan. Vasta kun hän mystisen elämyksen välityksellä koki sen todeksi, koki olevansa osa maata ja multaa, elämän biologista kiertoa, hän tyyntyi ja oppi rakastamaan pelkäämättä jäljellä olevaa elämää.²¹

Waltari kuvasi Kristuksen toisin sanoen paitsi symboliksi jatkuvasti uudistuvasta biologisesta elämästä myös siitä, miten yksilön velvollisuus oli alistua kuolemaan osana elämän suurta kokonaisuutta. Jälkimmäiseen näkökulmaan Waltari sisällytti ajatuksen, että yksilöllä ei ollut persoonallista elämää kuoleman jälkeen; ihmisen elämä jatkui vain osana persoonatonta kaikkialla vaikuttavaa elämää. Pro gradu -työssään Waltari leimasi uskon sielun kuolemattomuuteen »itsekkyyden pelastusankkuriksi».²²

»Multa kukkii» -novellin näkemys ihmisen sulautumisesta osaksi elämän kokonaisuutta esiintyi myös *Suuressa illusionissa* toimittaja Hartin ja Caritaksen uskontoa koskeneessa keskustelussa. Siinä keskustelijat ensin torjuivat sen riittämättömänä, mutta kun he lähestyivät sitä Kristus-symbolin avaamasta näkökulmasta, he molemmat saattoivat hyväksyä sen uskonnollisuutena, jolla oli merkitystä. Tällöin näkemykseen kytkeytyi voimakas eettinen vaatimus Kristuksen tavoin alistua elämään sisältyvän rakkauden palvelukseen ja uhrata itsensä elämän kokonaisuuden hyväksi.²³

Näyttää toisin sanoen siltä, että *Suuressa illusionissa* Waltari antoi Kristus-symbolille suuremman merkityksen kuin kahta vuotta myöhemmin ilmestyneessä »Multa kukkii» -novellissa. Itse perusnäkemys oli kuitenkin pysynyt samana. Novellissa mystisen elämyksen rooli oli suurempi. Siinä ei vielä riittänyt, että ihminen kykeni periaatteellisella tasolla oivaltamaan sen, mitä Kristus symboli-

²¹ Waltari 1930, 196–197, 208–209, 212–213. Novellin tulkinnasta ks. myös Kylmämetsä-Kiiski 1982, 179.

²² TY KML Waltari 1928b, 56.

²³ Waltari 1928a, 219–220, 224.

soi. Tarvittiin lisäksi elämyksellinen vahvistus, joka oli sitä kuvaavan symbolin rinnalla primaarinen.

Kaksikymmenluvun lopulla Waltari osoitti varsin usein ihmisen kokemuksen elämästä turhuuden ja tarkoituksettomuuden leimaamaksi. Hän kuvasi elämän »sokeaksi» kuin rulettipelin pallo tai poimi kokemusta ilmentämään aineksia Raamatun Saarnaajan kirjasta.²⁴ Waltari antoi ymmärtää, että näiden kokemusten perustavaa laatua oleva syy oli mystisen elämyksen puuttuminen. Yksilö ei saattanut nähdä elämän suuresta kokonaisuudesta kuin osan kerrallaan, ja tuota osaa oli työläs asettaa laajempiin yhteyksiin, yhteyteen elämän ykseyden kanssa. Kristus-symboli osoitti, millaisesta kokonaisuudesta oli kysymys, mutta varsinaisesti turhuudesta vapautti ekstaattinen elämys, jonka avulla yksilö tavoitti yhteyden kaikkialla ja kaikessa vaikuttavaan jumaluuteen.²⁵

Kristus-symboli palveli näin Waltarilla katsomuksellisia korostuksia, jotka varsin läheisesti myötäilivät sitä vitalistista mystiikkaa, johon toiset tutkittavista kirjailijoista olivat tukeutuneet jo aikaisemmin. Waltarin jumalakuva oli maailmansisäinen ja persoonaton. Kuolemaa koskevien kysymysten yhteydessä se tuli lähemmäksi Katri Valan aikaisemmin edustamaa biologisen elämän kierrossa pysytellyttä näkemystä kuin Arvi Kivimaan tai Lauri Viljasen panteismiin päin kallistunutta tulkintaa. Waltarin kehitys tähän suuntaan oli tapahtunut varsin ripeästi sen jälkeen, kun hän oli jättänyt kirkollisen viiteryhmän taakseen.

Arvi Kivimaan tuotannossa Kristus oli jo aikaisemmin niin ikään toiminut kirjailijan omien katsomusten tulkkina. 1920-luvun lopulla Kristus esiintyi Kivimaalla vastaavien kysymysten yhteydessä kuin Waltarilla, kysymysten kuolemasta ja jumaluudesta. Runossa Kivimaa kirjoitti:

Ja joskus, aamun koitteessa, me näämme kirkkaan haamun
päin purjeitamme valtameren pintaa kulkevan.
Me tiedämme: se Kristus on, ja ikuisuuden aamun
niin aavistamme sieluillemme silloin koittavan.
Mut janomme on yli senkin nähdä valtameri,
sen tuuli olla, hyökyaalto, viri ulappain,
jotk' eivät elä kuolekaan, jotk' ovat ikuisuus
ja tuhat vuotta jälkeemmekin lumo miljoonain.²⁶

²⁴ Waltari 1928a, 85; Waltari 1930, 32, 46–47; US SI 7/16.2.1930 Mika Waltari, Loistava maailma. Ks. myös Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 13.

²⁵ Elämys turhuudentunnosta vapauttajana esim. Waltari 1928a, 252; TY KML Waltari 1928b, 55; Waltari 1929d, 186, 207, 265. Ks. myös Huuhtanen 1982, 299.

²⁶ Kivimaa 1928b, 76–77.

Toisin kuin Waltarilla Kivimaan Kristus viittasi henkiseen, ajallisen todellisuuden ylittävään maailmaan. Mutta Kristuksen edustamaa ikuisuutta tärkeämpää runossa oli se, mitä edusti »valtameri». Kuten myös suomalaiselle vuosisadan alkukymmenten uusromantiikalle oli ominaista, esiintyi »meri» tai »valtameri» Kivimaan lyriikassa tässä vaiheessa kuvana todellisuuden pohjimmaisesta ykseydestä, johon ihminen kuului.²⁷ Kokemus samastumisesta tähän henkisen ja aineellisen käsittävään jumalalliseen ykseyteen oli Kivimaan lyriikassa se turva, johon ihminen saattoi kuoleman edessä nojautua. Sen rinnalla yksilöllinen sielun kuolemattomuus oli toisarvoista.²⁸ Tässä suhteessa Kivimaan näkemyksissä ei tapahtunut muuttumista verrattuna vuosikymmenen puolivälin tuotantoon. Milloin Kivimaa ei käsitellessään kysymystä kuolemasta tukeutunut koko todellisuuden yhdistävään jumaluuteen, hän agnostisesti pysähtyi näkyvän rajalle ja jätti kysymykset yksilön kohtalosta avoimiksi.²⁹

Teistisestä jumalakuvasta irtoava ja yksilöllisen kuolemanjälkeisen elämän ohittava peruskatsomus oli Kivimaalla ja Waltarilla yhteinen. Mutta Kristuksen osuus siinä oli erilainen. Kun Waltarilla kyseessä oli keskeinen katsomusta konstruoiva symboli, oli Kristus Kivimalla pikemmin vaivattomasti käyttöön tarjoutuva runokuva, joka ei viitannut suoraan katsomuksen ytimeen, vaan siitä syrjään jäävään yksilöllisen pelastuksen ajatukseen.

Samanaikaisesti kun Waltari lähestyi niitä näkemyksiä biologisen elämän kiertoon liittyvästä jumaluudesta, joita Katri Vala oli 1920-luvun puolimaissa esittänyt, kulki Valan oma kehitys toiseen suuntaan, lähemmäs Kivimaan linjaa. Muutos, jonka eräänä taustatekijänä oli Valan sairastuminen keuhkotuberkuloosiin, oli näkyvissä vuonna 1930 ilmestyneessä kokoelmassa *Maan laiturilla*.³⁰ Aikaisemmin biologiseen elämään kytkeytynyt mystiikka avartui siinä kosmiseen, tuonpuoleiseen viittaavaan suuntaan. Vuonna 1926 kirjoitettu, mutta silloin panteistisine kaikkeusnäkyineen yksinäiseksi jäänyt runo »Andante religioso» oli nyt kaltaisessaan ympäristössä. Vala ei enää tähynnyt jumalallista elämää löytääkseen eksoottisiin maisemiin vaan »tähtiin nyt kaukaisiin».³¹

²⁷ Kivimaa 1928b, 69–70, 75; YL 24/1929 Arvi Kivimaa, Jumalan merelle. Kuva-aiheesta uusromantiikassa ks. Sarajas 1961.

²⁸ Kivimaa 1928b, 48–49, 75.

²⁹ Kivimaa 1928b, 19–20, 40–42; Kivimaa 1930a, 181.

³⁰ Kupiainen 1948, 309; Saarenheimo 1984a, 150.

³¹ K. Vala 1930, 7, 8; Saarenheimo 1977a, 13; Saarenheimo 1984a, 152–155. Ks. myös edellä s. 84, 155.

Valan uuden näkökulman katsomuksellinen perspektiivi kävi ilmi runosta
»Onnellinen»:

Onneni on avaruus,
jossa auringot syntyvät ja kuolevat.
Niin onnellinen on vain se,
joka seisoo rajalla,
joka on kulkenut
kauhun ja kärsimyksen pimeän tien.

Olen kahden ihanuuden välillä:
elämä – huumautunut juna
sillalla valtameren yli
kuolema – ihanasti kiehtova
niinkuin vain seikkailu ja tuntematon voi olla.
Vaellampa elämään tai kuolemaan,
suuri sädehtivä virta on kantava minut!³²

Kuolema ei enää ollut kuten edellisten kokoelmien jyrkän polaarisisä maailman-kuvassa elämän jyrkkä vastakohta eikä yksilön väistämätön tuho. Siihen oli tullut mukaan toivoa: »hyvyys, uusi kauneus,/ ehkä vapautta, kirkkautta kenties».³³ Siteeratusta runossa kuoleman ja elämän yhdistävä virta, johon toivo ja perusturva viime kädessä ankkuroituvat, vastasi samaa kuin Kivimaan lyriikan »valtameri». Kyseessä oli todellisuuden pohjaltaan selittämätön ykseys, joka käsitti maan ja avaruuden, ihmisen ja luonnon sekä elämän ja kuoleman. Jumalakuva sisälsi koko kokoelmassa huomattavan paljon biologisesta, maanpäällisestä elämästä irtoavia piirteitä; siinä oli panteistinen sävy.³⁴ Samalla Vala oli luopunut ekstaattisen elämyksen tavoittelusta yksilön elämän päämääränä. Sen tilalle oli tullut nöyränsävyinen ihmettely ja kiinnittyminen arkiseen todellisuuteen.³⁵

Erkki Vala, joka vuosikymmenen puolimaissa oli pysytellyt etäällä muiden tulenkantajien elämänsä katsomuksellisesta pohdinnasta, osoitti tulenkantajien esiintymistä kuvanneessa romaanissa *Leijonajuhla* (1930) tuntevansa sen keskeiset korostukset. Hän käsitteli kysymystä kuolemasta ja sen yhteydestä jumalaku-

³² K. Vala 1930, 11.

³³ K. Vala 1930, 20, 17; Saarenheimo 1984a, 155–156.

³⁴ Kupiainen 1948, 311–312; Saarenheimo 1984a, 159; Lassila 1987, 198–199.

³⁵ K. Vala 1930, 26, 39–40; Kansan Kuvalehti 5/1928 Katri Vala, Lapsi; Saarenheimo 1984a, 154; Lassila 1987, 200.

vaa. Jussi Harju, yksi romaanin päähenkilöistä, esitti käsityksensä, että kuolemassa ruumis sulautui maahan, osaksi maassa vaikuttavaa elämää. Mutta sulautuminen suureen kokonaisuuteen koski myös sielua. Jokaisen ihmisen sielu oli Jussi Harjun mukaan osa »liikkuvaa ja ikuista kaikkeutta», johon se kuolemassa upposi persoonallisen laatunsa kadottaen niinkuin ruumis sulautui maahan.³⁶

Riippumatta siitä, oliko romaanihenkilön ajatusten takana Erkki Valan omia pohdintoja, Vala hänen välityksellään ilmaisi panteistisia ja idealistisia äänenpainoja, jotka olivat vahvistuneet tulenkantajien kaunokirjallisessa tuotannossa 1920-luvun lopulle tultaessa. Kokonaisuutena tulenkantajien mystiikan sävy oli muuttunut. Jumalakuvassa korostui nyt entistä enemmän näkemys biologista elämää laajemmasta todellisuuden jumalallisesta ykseydestä, mutta irtautumista ei-teistisen jumalakuvan linjalta ei kuitenkaan tapahtunut. Siihen sopivat yhtä hyvin Katri Valan kosmisia sävyjä tapaileva panteismi kuin Waltarin Kristus-symbolin kuvastama biologisesti painottunut elämä-jumaluus. Eräällä tapaa välittävän kuvan loi Lauri Viljanen harvoissa tässä vaiheessa julkaistuissa runoissaan. Niistä välittyi näkemys elämän pyhästä, harmonisesta kokonaisuudesta, joka oli lujasti juurtunut maahan, mutta kietoi sisäänsä sekä inhimillisen elämän että koko universumin.³⁷

Symboli unelmasta

Toinen ulottuvuus, joka sisältyi Waltarin käyttämään Kristus-symboliin, esiintyi ensi sijassa romaanissa *Suuri illusione* ja oli yhteydessä romaanin nimen ilmoittamaan illuusion teemaan.

Romaanin katsomuksellinen asetelma rakentui arkitodellisuuden ja illuusion väliselle jännitteelle. Arkitodellisuus oli päähenkilöiden mukaan karkea ja sekava, päämäärättömän huvittelun ja sokeitten viettien temmellyskenttä, olipa sitten kyse Pariisista tai Helsingin kulttuuripiireistä. Sodanjälkeinen turmeluksen, elämänjanon ja pessimismin läpitunkema sukupolvi oli saanut maistaa tämän puolen elämästä.³⁸ Kärkevimmäksi kuva muodostui kuitenkin sataman laivan miehistöskanssissa, jossa toimittaja Hart ja toinen päähenkilö maisteri Hellas vierailivat. Hartin mukaan siellä näkyi, että ihminen oli pelkkä eläin.³⁹

³⁶ E. Vala 1930a, 220–221.

³⁷ HS VI 27/1.7.1928 Lauri Viljanen, Unen oodi; Tk 22–24/3.12.1929 Lauri Viljanen, Puut.

³⁸ Waltari 1928a, 29–39, 67–69, 193–195.

³⁹ Waltari 1928a, 87–93. Ks. myös Waltari 1929d, 104; Waltari 1980, 206–208.

Alhaisena kuvatun todellisuuden mursi romaanissa kuitenkin illuusio, ihmisen haave tai kaipaus. Maisteri Hellas selitti merimiesten elämellisyyden sillä, että näillä ei ollut muuta kaipuuta kuin sataman nautinnot. He olivat viettiensä heiteltävinä.⁴⁰ Jalostuakseen elämä tarvitsi illusion, unelman, joka nosti ihmisen henkisellet, korkeammalle tasolle. Hartin ja Caritaksen keskustelussa uskonnosta Kristus edusti tällaista unelmaa; siihen kytkeytyi ajatus Kristuksen paluusta:

»— — Minä tiedän hänet, että hän tulee. Minä olen nähnyt hänet sellaisena kuin hän oli kaksituhatta vuotta sitten, kun hän rakasti elämää ja niitä, jotka elämässä olivat kaikkein köyhimmät. — —»

— — —

»Totisesti hän on ylösnoussut ja elää meidän keskellämme. Me voimme nähdä hänet ja kuulla hänen puhuvan. — — Hänen valtakuntansa mahtuu kadun tomuun pudonneen vesipisaran kimallukseen.»

»Kerran hän tulee myös meidän luoksemme ja ojentaa meille kätensä. Me hyväilemme häntä kuin veljeä, joka on kauan ollut poissa ja jälleen palannut, jonka luulimme jo kuolleen ja jota itkimme kuolleena.»

»— — hän sanoo, että kaikki ihmiset ovat meidän veljiämme, ettei ole kansoja ja valtakuntien rajoja, ja että milloinkaan emme ole enää yksin.»⁴¹

Kristus esiintyi tässä henkilöiden unelmien ja ihanteen ruumiillistumana. Hänessä toteutui »suuri illusio». Tällä oli romaanin kokonaisuudessa kaksijakoinen sisältö.

Toisaalta oli kysymys puhtaan sukupuolten välisen rakkauden ihanteesta, jonka symbolina esiintyi henkilöiden puheissa myös Neitsyt Maria.⁴² Tuskin oli sattuma, että miespuolisten päähenkilöiden tavoitteleman naisen nimenä oli Caritas, latinan rakkautta tarkoittava sana, joka kristillisillä mystikoilla merkitsi rakkautta Jumalaan.⁴³ Puhtaan rakkauden ihanne toteutui maisteri Hellaksessa, joka syfilistartunnan pakottamana oli kohonnut viettitason yläpuolelle rakkaudessaan Caritakseen.⁴⁴ Tulkinta, että romaanin rakenteessa maisteri Hellas ilmensi etäisesti Kristusta, jossa ihanne ruumiillistui ja joka puhtaana kuoli toisten puolesta, sopii tähän asetelmaan hyvin.⁴⁵ Puhdas rakkaus oli illuusio, saavuttamaton

⁴⁰ Waltari 1928a, 91, 228–229.

⁴¹ Waltari 1928a, 223–224.

⁴² Waltari 1928a, 253.

⁴³ Ks. Waltari 1928a, 97. Nimeen on tässä merkityksessä kiinnittänyt huomiota Huuhtanen 1979, 138 viite 1.

⁴⁴ Waltari 1928a, 238–241, 261–262.

⁴⁵ Tulkintaan on viitannut Waltari itse. Hänen mukaansa Caritaksessa häivähti myös Maria Magdaleenan hahmo. Waltari 1976, 95–96. Tulkintaan yhtyy Huuhtanen 1976, 65.

haave, joka oli ihmisen elämän liikkeellepaneva voima, mutta jonka saavuttaminen tiesi kuolemaa.⁴⁶ Sen symboli Kristus oli.

Illuusiolla oli romaanissa myös toinen ulottuvuus, johon Kristus Hartin ja Caritaksen keskustelussa liittyi. Oli kyse unelmasta, joka ylitti yksilöllisen kilvoituksen rajat ja koski koko ihmiskuntaa. Maisteri Hellas kytki elämänsä ja kuolemansa siihen jäähyväispuheessa, jonka hän piti Hartille ennen itsemurhaansa:

Minä uskon elämään, ihmiskuntaan, – uskon, että meidän tuhoutuvan sukupolvemme keskeltä kohoaa uusi sukupolvi, joka on kauniimpi ja parempi meitä. Meidän aikamme on suuri murroskausi, – heikkojen yksilöiden täytyy sortua, se on elämän laki. Minun tragiikkani on se, että olen saanut aavistaa uuden maailman, vaistota sen heräämisen keskellä kaikkea turmelusta, tuhoutumista ja syntiä, ja että minä itse olen elämännkelvoton yksilö, jonka täytyy sortua elämän tähden, uuden sukupolven tieltä. Mutta minun tuhoutumiseni ei herätä mielessäni mitään katkeruutta, – tiedän, että se laki on oikea, jonka edessä minun täytyy väistyä. Joku toinen on nouseva minun tilalleni, joku toinen on tekävä sen työn, jonka minä olisin ehkä voinut tehdä, ellen olisi ollut mätänevä hedelmä. Ja katso, ei ole kysymys työn tekijöistä, vaan itse työstä. Uusi maailma on enemmän kuin sinä ja minä ja koko meidän häviävä sukupolvemme, – ihmiskunta kokonaisuudessaan on enemmän kuin yksilö.⁴⁷

Oli kysymys elämän kokonaisuudesta, joka kulki sukupolvien ketjun välityksellä kohti päämäärää. Illuusio oli tuon päämäärän kuva; Kristus, joka tullessaan toteuttaisi veljeyden valtakunnan, oli illuusion henkilöitymä.

Kristus symboloi näin sekä yksilöllistä henkistä unelmaa, joka nosti ihmisen eläimen yläpuolelle, että kollektiivista unelmaa, joka koski koko ihmiskuntaa ja sijoittui ajallisesti tulevaisuuteen. Perusta oli elämän biologinen kierto, jota sekä viettitaso että sukupolvien ketju edustivat, mutta se edellytti illuusion, henkisen unelman olemassaoloa, jotta sen osana oleminen olisi mielekästä.

Waltari kiteytti tulevaisuuteen tähtäävän optimistisen näkemyksen romaanin pikkuväljen henkilöhaamoon. Pikkuväli edusti sukupolvea, joka oli terveempi ja elinvoimaisempi kuin se, johon päähenkilöt kuuluivat. Uusi sukupolvi oli urheilun karaisema, toveruuden leimaama ja se oli lähempänä puhdasta rakkautta kuin aikaisempi sukupolvi.⁴⁸ Tämä oli ikäänkuin vahvistus sille, että illuusiolle

⁴⁶ Ks. myös TY KML Waltari 1928b, 41–42; Huuhtanen 1976, 63, 66; Huuhtanen 1982, 299. Ajatuskokonaisuuteen sopi myös romaanissa esiintynyt ajatus, että Jumalan näkeminen tiesi kuolemaa. Waltari 1928a, 98.

⁴⁷ Waltari 1928a, 282–283.

⁴⁸ Waltari 1928a, 164, 292.

oli pohjaa ja ihmiskunta todella kulki eteenpäin ja ihminen nousi biologisen perustan yläpuolelle henkiseksi, päämäärään kurottavaksi ihmiseksi.⁴⁹

Waltari yhdisti romaanissaan illuusion käsitteen myös uskontoon. Toimittaja Hart kutsui illuusioksi Caritaksen lapsuuden mutkatonta uskoa, josta sittemmin oli jäänyt jäljelle vain Kristus-symboli.⁵⁰ Uskonnon kytkeminen illuusion käsitteeseen viittasi naturalistisen psykologian ajatukseen, jonka mukaan uskonto oli illuusio, jonka todellisuus tuli syrjäyttämään. Ajatus oli elähdyttänyt suomalaistakin naturalismien perillisenä esiintynyttä kirjallisuutta.⁵¹ Sen pohjalta nousi myös Freudin uskontokritiikki, jota tämä oli vastikään vuonna 1927 esitellyt teoksessaan *Die Zukunft einer Illusion*. Sen mukaan uskonto illuusiona oli kielteinen tekijä, ihmisen aikuistumisen este.⁵² Ei ole selvillä, oliko tämä teos niiden Freudin kirjojen joukossa, joita Waltari innostuneena luki seminaarikirjastossa vuoden 1928 tienoilla.⁵³ Naturalistisen ja freudilaisen psykologian ajatuksiin joka tapauksessa oli yhdistettävissä Waltarin pro gradu -työssään esittämä näkemys transsendenttisestä maailmasta. Waltari kuvasi sen puhdasta rakkautta tavoittelevan ihmisen pettymyksen luomaksi projektioksi: sen mitä ei maan päältä löydy, ihminen kuvittelee transsendenssiin.⁵⁴

Waltari kuitenkin näki illuusion ja todellisuuden välisen suhteen toisin kuin Freud tai naturalistinen psykologia. Illuusio ei hänelle ollut haitallinen ja syrjäyttävä tekijä. Se oli päinvastoin välttämätön elämän henkistymisen ja eteenpäinmenon kannalta. Uskonto kuului illuusion maailmaan, mutta myönteisessä merkityksessä. Se ei muuttuvassa maailmassa ollut väistytvä ilmiö, mutta muutti kyllä muotoaan. Tuonpuoleiseen projisoituna illuusiona uskonto oli menettänyt merkitystään, mutta tämänpuoleisena puhtaan rakkauden ja tulevaisuuden veljeyden valtakunnan unelmana se oli edelleen merkityksellinen. »Taivas on satanut maahan», Waltari totesi runossaan »Enkeliballaadi».⁵⁵ Kuvaavasti toimittaja Hart mainitsi *Suuressa illusionissa* maisteri Hellaksen, joka juuri oli tämänpuoleisen illuusion henkilöitymä, antaneen hänelle uskonnon.⁵⁶

⁴⁹ Vastaava näkemys esiintyi myös Waltari 1929b, 77–79; NV 13–14/1928 Mika Waltari, *Modernismi*, saxophon, D-juna ja minä.

⁵⁰ Waltari 1928a, 222.

⁵¹ Tigerstedt 1939, 317–318.

⁵² Freudin teoksesta ks. Eriksson 1983, 353.

⁵³ Ks. Uuno Kailaasta Aila Meriluotoon 1947, 147.

⁵⁴ TY KML Waltari 1928b, 53.

⁵⁵ Tk näytenumero/1928 Mika Waltari, *Enkeliballaadi*.

⁵⁶ Waltari 1928a, 288.

Tästä näkökulmasta myös Waltarin kahden uskontotyyppin erottelu kytkeytyi jännitykseen arkitodellisuuden ja illuusion välillä. Mystiikka subjektiivisena uskonnollisuutena oli illuusion maailmaan kuuluva, se heijasti ihmisen kaipausta. Sen sijaan objektiivinen, järjestäytynyt uskonnollisuus kuului realiteettien seisahduneeseen maailmaan ja siirsi tämänpuoleisen unelman tuonpuoleisuuteen. Tämä oli yksi lähtökohta, jonka perusteella *Suuren illuusionin* päähenkilöt asettivat Kristuksen ja kirkon vastakkain.⁵⁷

Paavo Rissanen on tulkinnut *Suuren illuusionin* illuusion käsitteen viittaavan myös transsendenttiseen ulottuvuuteen. Tulkintaa harhauttaa näkökulma, jota hallitsevat Waltarin toisen maailmansodan jälkeiset romaanit.⁵⁸ Illuusio kyllä kiteytyi Kristukseen ja yhdistyi uskontoon, mutta Waltarille Kristus ei edustanut transsendenttista todellisuutta, vaan symbolia, inhimillisen tajunnan luomaa myyttiä ihmistä ja elämää määrävistä totuuksista. Idealistinen Waltarin perusnäkemys silti kiistämättä oli. Sitä leimasivat hengen ja materian sekä unelman ja todellisuuden väliset jännitykset mutta ei varsinaisesti tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen.

Illuusion käsite oli varsin tavallinen siinä uuden kirjallisuuden maailmankuvassa, johon Waltarin romaani liittyi. Erityisesti käsitettä viljeli Hagar Olsson, joka vuotta ennen *Suuren illuusionin* ilmestymistä oli julkaisuut romaanin *Mr. Jeremias söker en illusion*. Olssonin *Ny generation* -teoksessa illuusio esiintyi koko uuden, tulevaisuuteen tähtäävän runouden ytimenä. Kyse oli runoilijoita kannustavasta toisenlaisen maailman unelmasta, jonka keskiajan mystikot olivat paikallistaneet taivaaseen, mutta joka uudessa uskonnollisuudessa sijaitsi maan päällä, profaaniassa ympäristössä, ihmisten yhteenkuuluvuuden paratiisissa.⁵⁹ Waltarin illuusioteemassa sosiaalinen ulottuvuus ei näkynyt yhtä voimakkaana kuin Olssonilla. Sen sijaan Waltarille keskeistä oli Olssoninkin illuusioon liittämät uskonnollinen ja eettinen elementti. Uusi, Kristus-symbolin ilmentämä uskonnollisuus oli uskoa illuusioon, tulevaisuuden tämänpuoleiseen täyttymykseen.

Myös Olavi Paavolainen ja Lauri Viljanen pitivät kirjallisuuden kautta muotoaan saavassa uudessa elämäntulkinnassa keskeisenä piirteenä käsitystä illuusiosta voimana, joka oli vahvempi kuin todellisuus.⁶⁰ Viljanen tulkitsi Waltarin tapaan uskon tuonpuoleiseen paratiisiin korvaukseksi niistä haaveista, joita ei maan

⁵⁷ Waltari 1928a, 223–224.

⁵⁸ Rissanen 1982, 21–23.

⁵⁹ Olsson 1925, 13. Ks. myös Huuhtanen 1979, 39; Lassila 1987, 71–72.

⁶⁰ O. Paavolainen 1929, 235; L. Viljanen 1929b, 93–94.

päällä saavutettu. Se oli rahvaan uskontoa, jossa ei ollut Viljasen mukaan »kehityneitä moraalisia vaistoja».⁶¹ Tulenkantajille paratiisi sen sijaan sijaitsi maan päällä. Siihen liittyi 1920-luvun lopulla vahvan optimistinen ajatusrakenne muidenkin tutkittavien kirjailijoiden kuin Waltarin tuotannossa. Esimerkiksi Paavolaisen runossa »Keulakuvat» ja Katri Valan runossa »Tornin rakentajat» esiintyi ajatus ihmiskunnasta, joka sukupolvesta sukupolveen tavoitteli saavuttamatonta ja unelmoi täydellisyydestä. Sukupolvi siirsi aina unelmansa seuraavalle, joka puolestaan kuljetti niitä taas hieman lähemmäs. Päämääränä oli täydellinen onnen tila, jota kohti kulki Katri Valan sanoin »ihmisen huikaiseva tie/ sinun valkeutesi!».⁶²

Waltarin ohella näkemystä käsitteli perusteellisimmin ja elämäntarkastukselliseen kokonaisuuteen liitäen Arvi Kivimaa. Kivimaan lyriikassa »meri» viittasi, kuten edellä todettiin, elämän perustavaa laatua olevaan ykseyteen ja siinä ilmenevään jumaluuteen, mutta samalla se viittasi myös elämän päämäärään, mereen, johon virta kuljetti elämää.⁶³ Yksilön osalta päämäärä tuli saavutetuksi kuolemassa, jossa ihminen sulautui jumaluuteen. Ihmiskunnan osalta oli kyse sukupolvesta toiseen jatkuvasta vähittäisestä etenemisestä kohti absoluuttia, jumalallista täydellisyyttä. Ihmisen rooli oli aktiivisesti osallistua tähän pyrkimykseen, jota kaipaus ja unelmat pitivät yllä, mutta ei saavuttanut sitä. Saavuttaminen merkitsi kuolemaa: »Tien vankina lapsi hohtavatukka./ Ja kaukana juova. Ja tähti kuin kukka.»⁶⁴

Kuten Waltari myös Kivimaa käytti Kristusta käsitteenä, joka havainnollisti näkemyksen perustaa. Kristuslapsi edusti hänen lyriikassaan yhtäikaa sekä jumalallista täydellisyyttä, jota kohti ihminen ja ihmiskunta olivat matkalla, että tulevaa sukupolvea, johon luottamus parempaan tulevaisuuteen kohdistui. Kristuksen syntymään liittynyt tähti puolestaan oli kuva päämäärästä, joka ihmiskunnalle kangasti. Se viittasi jumaluuteen ja oli siten kaipausta ylläpitävä tekijä.⁶⁵ Pitkäperjantain tapahtumien avulla Kivimaa toi esiin ajatuskokonaisuuteen liittyneen eettisen ulottuvuuden. Kristuksen asemasta Kivimaa puhui »Sydämeistä», joka ristiinnaulittiin. Se oli kuva ihmisen kärsimyksestä, joka oli uudistumisen

⁶¹ L. Viljanen 1929b, 56.

⁶² K. Vala 1930, 12–13; Tk 1–2/1929 Olavi Lauri [= Olavi Paavolainen], Keulakuvat. Ks. myös Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 21, 22.

⁶³ Kivimaa 1928b, 84–86; YL 24/1929 Arvi Kivimaa, Jumalan merelle.

⁶⁴ Tk 22–24/1929 Arvi Kivimaa, Laulu ikuisesta. Vastaava näkemys esiintyi myös Erkki Valan novellissa »Marmoriporaat». E. Vala 1930b, 9–16.

⁶⁵ Kivimaa 1928b, 76–77; US SI 52/22.12.1929 Arvi Kivimaa, Säihkyvä risti.

ehto. Ajankohdan kehyksessä se oli yhdistettävissä edelleen maailmansotaan, mutta Kivimaa käytti sitä myös laajemmin kuvana ihmisen osasta. Ihmisen osa oli kärsiä ja uhrautua itseään suuremman kokonaisuuden puolesta, joka seuraavissa sukupolvissa nousi kuolleista ja jatkoi elämää.⁶⁶

Kivimaa ja Waltari ilmaisivat pohjaltaan samankaltaisena tulenkantajien 1920-luvun lopun esiintymistä siivittäneen varjottoman kulttuurioptimismin katsomuksellisen perustan. Waltarin käyttämä illuusion käsite samoin kuin hänen näkemykseen liittämänsä Kristus-symboli olivat uusia elementtejä, mutta rinnakkaisuus erityisesti Kivimaan korostuksiin osoitti, että katsomuksen ainekset olivat olleet näkyvissä jo tulenkantajien esiintymisen alussa. Yhtäältä taustalla oli romantiikan ja idealismin pohjalta noussut idea jumaluudesta, johon palaaminen oli ihmisen päämäärä. Aikaisemmin idea oli esiintynyt erityisesti Kivimaalla ja Lauri Viljasella ajatuksena kaipuusta, joka pani ihmisen etsimään jumaluutta, varsinaista elämää. Toisaalta kyse oli länsimaisen edistysuskon tulkinnasta. Kaipuun ja illuusion kohde, johon ihmiskunta oli matkalla, oli maailmansisäinen utopia, jota tulenkantajat tosin eivät määritelleet tarkasti. Se sisälsi ylipäänsä unelman onnesta, veljeydestä ja täydestä elämästä. Vaikka optimismi perustuikin osaltaan sukupolvien kiertoon, se ei kuitenkaan perustunut darwinistiseen kehitysajatukseseen. Se oli edelleen lähempänä bergsonilaista näkemystä luovasta evoluutiosta, johon jokainen yksilö tahdonalaisella toiminnallaan osallistui. Tulenkantajien näkemys sisälsi kuitenkin myös selviä finalistisia aineksia ja seurasi lineaarista aikakäsitystä, jonka Bergson tahollaan mursi.⁶⁷

Vitalistinen, elämässä vaikuttavaan jumalalliseen voimaan perustunut usko ihmisen tämänpuoleiseen täydellistymiseen oli joka tapauksessa 1920-luvun lopulla vahvistunut tulenkantajien esiintymisessä. Se osoitti myös vitalismin sävyn ja korostusten muutoksen. Senkaltaista elämän päämäärän näkemistä hetkellisessä ekstaattisessa elämyksessä, joka muodosti olennaisen juonteen vuosikymmenen puolivälin tulenkantajien tuotannossa, ei enää esiintynyt edes Katri Valalla ja Olavi Paavolaisella. Elämälle antautumisen sijasta oli painopiste siirtynyt aktiiviseen elämään osallistumiseen. Toisin sanoen sekä tulenkantajien optimistinen usko uuteen maailmaan ja uuteen kulttuuriin, joka tulisi työntämään vanhan syrjään, että heidän lisääntynyt aktiivisuutensa ajankohdan kulttuurikysymyksissä näkyivät myös katsomuksellisen perustan painopisteiden muutoksissa.

⁶⁶ YL 10/ 1928 Arvi Kivimaa, *Palava sydän*; Kivimaa 1929, 140.

⁶⁷ Ks. Baumer 1977, 375–377; Eriksson 1983, 243.

Antiporvarillisuuden esikuva

Kristus esiintyi Mika Waltarin tuotannossa vielä kolmannessa merkityksessä, joka oli edellisistä poikkeava, mutta kytkeytyi kuitenkin tulenkantajille ominaisiin asenteisiin. Se tuli esiin runossa »Ihmisen poika», jossa Waltari kirjoitti:

Sinä olet kuluttava tuli,
sinun tiesi on levottomuus, vaino, murhe,
maa polttaa sinua,
kaikki tiet ovat sinulta suljetut
ja sinä sanot:
Seuraa minua!⁶⁸

Kristus edusti runossa paikalleen pysähtyneen ja porvarillisen vastakohtaa. Vastaava levottomuus toistui ihanteena Waltarin tämän vaiheen lyriikassa.⁶⁹ *Suuressa illusionissa* toimittaja Hart ja Caritas kuvasivat Kristusta, joka rakasti kaikkein köyhimpiä, prostituoituja ja humalaisia merimiehiä. Kristus oli näiden ihmisten veli. Kuva oli vahvasti romanttinen: »Hän siunaa heitä kaikkia valkein, läpikuultavin käsin» ja »kulkee satamakujilla, kun punaiset lamput syttyvät».⁷⁰ Kyse ei niinkään ollut Kristuksen yhdistämisestä sosiaalieettiseen ajatteluun, vaan hänen näkemisestään esikuvana, joka kiersi kaukaa järjestyneen yhteiskunnan tavanomaisen elämän, moraalien ja uskonnonharjoituksen muodot. Näkemys sopi sekä Waltarin uskontokritiikin yhteyteen että siihen sovinnaisista ja porvarillista kaihtavaan ihanteeseen, joka oli ollut Waltarin tuotannossa mukana jo varhaisista harjoitelmista alkaen ja jonka kärkevimmit ilmaukset olivat esiintyneet *Lauluja Saatanalle* -kokoelmassa. Se sopi myös turvallista ja vakiintunutta vierastavan ja jatkuvan muutoksen nimiin vannovan kirjallisen sukupolven kuvaan.

Erkki Valan romaanissa *Leijonajuhla* esiintyi tätä läheisesti muistuttava kuva Kristuksesta, mutta selkeästi asetettuna ilmentämään tulenkantajien kulttuuripoliittista asemaa. Romaanissa eräs päähenkilöistä pohti yleistä mielipidettä, jota keskittason ihmiset hänen mukaansa johtivat »asemiensa ja rahojensa äärestä». Kyseessä oli todellista elämää kahlehtiva tekijä, jonka parhaan ilmauksen oli esittänyt Kristus kutsuessaan vastustajaansa »maailmaksi». Samalla tavoin kuin

⁶⁸ Waltari 1929b, 49–50.

⁶⁹ Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 18; US 300/23.12.1928 Mika Waltari, Jouluyö; YL 9/1929 Mika Waltari, Pääsiäinen.

⁷⁰ Waltari 1928a, 223–224.

Kristus joutui maailman kanssa ristiriitaan, samalla tavoin joutuivat romaanihenkilön mukaan uutta maailmankuvaa edustaneet kirjailijat ja kulttuurihenkilöt ristiriitaan yleisen mielipiteen kanssa.⁷¹

Takana kuului näkemys taiteilijan ja kirjailijan erityisasemasta, jonka hänelle toi katsomuksellisesti motivoitu rooli uuden esiin työntyvän kulttuurin henkisen sisällön muovaajana ja johdattajana tulevaisuuteen. Puhe Kristuksesta ei ollut tässä yhteydessä harvinaista ajan nuorena eurooppalaisessa kirjallisuudessa, joka näki itsensä kulttuurin luovana kärkenä ja tulevaisuuden lunastajana.⁷²

C. Uuspakanallinen ihmisihanne kristillisen tilalle

1. Irti individualismista

Keväällä 1929 *Tulenkantajat* ilmoitti kahteen otteeseen kansilehdellään: »Me julistamme uutta aikaa, uutta ihmistä!»¹ Julistuksesta kuvastui paitsi varjoton optimismi myös käsitys, että tulenkantajien käynnissä näkemä kulttuurin ja maailmankuvan muutos ei merkinnyt vain uuden taiteen tai uuden uskonnon ja elämäntarkoituksen esiinmarssia vaan myös muutosta siinä ihmiskuvassa ja ihmisihanteessa, jonka varaan kulttuuri rakentui.

»Uuden ihmisen» idea oli esiintynyt tulenkantajilla Lauri Viljasen ja Arvi Kivimaan tulkitsemana jo vuosikymmenen puolimaissa. Silloin se oli sävyltään ensi sijassa eettinen: maailmansodan jälkeinen uusi ihminen ymmärsi ihmiskunnan keskinäisen veljeyden merkityksen. Vuosikymmenen lopulla »uuden ihmisen» idea sai tulenkantajien tulevaisuuteen kurottavassa maailmankuvassa aikaisempaa pitävämpää jalansijaa. Samalla ideaan tuli mukaan uusia elementtejä.

Mainituissa julistuksissa ihmisihanne sai kuvaavat luonnehinnat. Toinen julistus ilmoitti: »Hän on unohtanut pelon ja tullut vapaaksi.»² Tämä viittasi siihen autonomisuuden ihanteeseen, joka edellä tuli esiin tulenkantajien kritiikissä jär-

⁷¹ E. Vala 1930a, 168.

⁷² Ks. edellä s. 49, 193.

¹ Tk 3/1929 kansilehti; Tk 8–9/1929 kansilehti.

² Tk 8–9/1929 kansilehti.

jestäytynyttä uskonnollisuutta kohtaan. »Uusi ihminen» oli vapautunut auktoriteeteista ja kahlehtivista yhteiskunnallisista ja kulttuurisista rakenteista. Hän ei pelännyt murtaa pysyviä ja suljettuja elämän ja ajattelun malleja.

Toisessa julistuksessa »uusi ihminen» sai edellisestä poikkeavia piirteitä:

Hän on sydämeltään nöyrä.
Hänen tahtonsa on terästä.
Yksilö ei merkitse mitään,
yhteisö on kaikki.

Uuden ajan subjekti ei ole Minä
vaan ME.³

Tässä ilmennyt kollektiivisuuden korostus oli idulla jo Viljasen ja Kivimaan ihmisten keskinäisen veljeyden julistuksessa, mutta sen painopiste oli nyt muulla kuin eettisellä tasolla. Se asettui selkeästi vastarintaan individualismia kohtaan. Tulenkantajien ihmisihanne toisin sanoen erottui siitä uskosta valloista vapaaseen, itseriittoiseen ihmiseen, jonka merkeissä vuosisadan vaihteen ja alkukymmenten yleinen porvarillinen auktoriteettikritiikki oli esiintynyt. Sekä Olavi Paavolainen että Lauri Viljanen totesivat, että maailmansota oli ratkaisevalla tavalla asettanut yksilön roolin uuteen valoon. Sodan jälkeisessä maailmassa individualistinen sankaruusihanne ei enää ollut itsestäänselvä.⁴

Tulenkantajien ihmisihanteeseen kuuluikin lehden julistuksen ilmoittama nöyryys, joka merkitsi yksilön tietoisuutta siitä, että hän oli osallinen itseään suuremmasta kokonaisuudesta. Vitalismin näkökulmasta kokonaisuus oli kaiken elämän pyhä ykseys, joka konkretisoitui ihmiskuntakokonaisuudessa. »Uuden ihmisen» nöyryys oli siten uskonnollisesti sävyttynyttä, yksilön nöyryymistä jumaluuden edessä.⁵

Ajatus yksilöstä osana »riemukasta kokonaisuutta», kuten Arvi Kivimaa asian ilmaisi⁶, osana organismia, periytyi romantiikasta. Sillä oli 1920-luvulla laajasti

³ Tk 3/1929 kansilehti.

⁴ O. Paavolainen 1929, 138–140; L. Viljanen 1929b, 10. Ks. myös Gleeurp 1982, 88–89, joka toteaa itseriittoisen individualismin utopian joutuneen tanskalaisessa kirjallisuudessa kriisiin samoihin aikoihin.

⁵ Ks. Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 19, 26; Tk 1–2/1929 Olavi Paavolainen, *Après une lecture*; Kivimaa 1929, 24.

⁶ Kivimaa 1929, 24.

kaikupohjaa sekä Suomessa että muualla Euroopassa erityisesti sovellettuna kansallisiin ja rodullisiin yhteyksiin.⁷ Tulenkantajilla sen sovellutus ei kuitenkaan liittynyt näihin kokonaisuuksiin. Organismi, jonka osana he yksityisen ihmisen näkivät, oli ensi sijassa ihmiskunta. Samalla kun tulenkantajat irtautuivat järjestyneen yhteiskunnan taholta tarjoutuneista valmiista yhteisömalleista ja julistivat vapautumista auktoriteeteista, he unelmoivat uudenlaisesta yhteisyyden kokemuksesta, jossa yksilö sulautui ihmismassoihin, elämään, joka oli yksi.⁸

Erityisesti Olavi Paavolainen painotti »uudelle ihmiselle» välttämättömänä itseriittoisen individualismin hylkäämistä, jopa sovinnaisista järjestyneen yhteiskunnan konventioista vapautumisen kustannuksella. Paavolaisen mukaan uuden ajan ihmisen tuli kyetä alistumaan koneen osaksi, suostua kuriin ja käskyjen täyttämiseen ja tarvittaessa uhrautua kokonaisuuden puolesta.⁹ Paavolaisen näkemykselle oli luonteenomaista, että hän jätti mainitsematta, mikä oli se kokonaisuus, jonka osaksi ihmisen oli alistuttava. Hänelle oli tärkeintä itse asenne, yksilön nöyrytyminen. Tältä pohjalta hän asettui puolustamaan armeijan merkitystä. Hän kyllä saattoi viitata armeijan tehtävään puolustusvalmiuden ylläpitäjänä,¹⁰ mutta keskeisempää kuin valtiollisen koskemattomuuden suojeleminen hänelle oli armeijan suorittama kasvatustehtävä. Paavolainen näki omien kokemustensa pohjalta asevelvollisuuden koulutuksena uuden ajan ihmiselle asettamia uusia vaatimuksia varten. Armeija kasvatti fyysisesti voimakkaita, tekniikkaan tottuneita sekä kuriin ja kokonaisuuden osaksi alistuneita ihmisiä.¹¹ Kollektiivisuuden korostus ei Paavolaiselle ollut nationalistinen, rodullinen tai eettinen arvo; kysymys oli ensi sijassa siitä, millaista ihmisihannetta uusi maailma edellytti.

⁷ Ks. esim. Lovejoy 1965, 97–98; Klinge 1972, 29–44; Baumer 1977, 288–294. Myös suomalaisen papiston piirissä esiintyi 1920-luvulla näkemys kansasta organismina, jonka sielu oli hengellinen elämä. Heikkilä 1982, 25.

⁸ Ks. Lassila 1987, 149–151.

⁹ Tk näytenumero/1928 Olavi Paavolainen, »Kirja, Josta Puhutaan»; Tk 1–2/1929 Olavi Paavolainen, *Après une lecture*. Ks. myös Erkki Valan innostunutta esittelyä Tšekkoslovakian Sokel-liikkeestä. NV 13–14/1928 E. W[adenström], Yksilö ei mitään, yhteisö kaikki.

¹⁰ Hakkapeliitta 50/1929 Olavi Paavolainen, *Kenttäharmaat*.

¹¹ Paavolainen suoritti asevelvollisuutensa Karjalan Kaartinrykmentissä Viipurissa vuosina 1928–1929. SKS KirA 600:35:10 Olavi Paavolainen Onni Hallalle 17.9.1928; Hakkapeliitta 50/1929 Olavi Paavolainen, *Kenttäharmaat*; Tk näytenumero/1928 Olavi Paavolainen, »Kirja, Josta Puhutaan»; Kurjensaari 1975, 59–70; Salminen 1984, 115.

2. Ruumiin vapauttaminen

Toinen tulenkantajien ihmisihannetta leimannut seikka oli ihmisen ruumiillisen puolen korostus. »Uusi ihminen» oli kaunis sekä sisäisesti että ulkoisesti.¹ Fyysinen kauneus oli heidän mukaansa kadonnut arvo, joka tuli elvyttää. Siihen tähdäten *Tulenkantajat* -lehti julkisti lukijoilleen valokuvauskilpailun, jonka kuvien tuli tehostaa ihmisruumiin »kauneutta, voimaa ja puhtautta», mikä merkitsi, että kuvien tuli olla alastonkuvia. Lehti ilmoitti haluavansa näin poistaa sen »luonnottoman käsityksen, että alastomassa ihmisruumiissa on jotain häpeällistä».²

Äänekkäimmin alastomuutta propagoi Olavi Paavolainen. Hänen primitivistisessä kulttuurikritiikissään sillä oli jo 1920-luvun puolimaissa ollut näkyvä sija. Nyt hän yhdisti sen käynnissä olleeseen maailmankuvan muutokseen. Teokseensa *Nykyaikaa etsimässä* hän sisällytti laajan osaston »Nykyaikainen alastomuuskultti». Siinä hän varoitti ohittamasta alastomuutta pelkkänä muotioikkuna tai sodanjälkeisen ajan villiintyneen tapakulttuurin oireena. Kyseessä oli päinvastoin ajan elämäntavan peruspiirre.³ Esimerkkinä hän seurasi tanssitaiteen kehitystä, joka vähitellen oli sovinnaisia käsityksiä murtamalla johtanut täydellisen puhtaanseen alastontanssiin.⁴ Juuri puhtaus ja luonnonmukaisuus olivat keskeisiä arvoja, joiden Paavolainen näki alastomuuden ihailun mukana työntyvän esiin. Enää hän ei etsinyt niitä primitiivisestä maisemasta; esikuvallista elämää löytyi nyt keskeltä kehittynyttä kulttuuria. Alastomuuden ilmentämät arvot olivat olennainen osa uutta maailmaa, jonka Paavolainen uskoi syrjäyttävän vanhan kristillisyyden dominoiman kulttuurin. Ruumis oli hänen mukaansa vapautumassa kahleista, jotka kristinusko oli sille antanut.⁵

Paavolaiselle ihmisruumis ei merkinnyt vain kauneutta. Siihen kuuluivat myös voima ja vitalisuus. Hänen tulevaisuudenvisionsa oli tässä suhteessa valaiseva:

Mikä siis on tulevaisuuden tunnuskuva? Onko se alaston, ruskettunut, käsikädessä seisova nuori mies ja nuori nainen auringon kimaltavassa

¹ Ks esim. Kivimaa 1929, 24; O. Paavolainen 1929, 11, 418; Tk 1–2/1929 O. Paavolainen, *Après une lecture*; Tk 2/1930 Arvi Kivimaa, *Suomalainen ylioppilasnuoriso ja nykyhetki*.

² Tk 8–9/1929 Suuri valokuvauskilpailu.

³ O. Paavolainen 1929, 325–327.

⁴ O. Paavolainen 1929, 328–388.

⁵ O. Paavolainen 1929, 446, 448–450.

paahteessa, jalkojen alla stadionin hiilimurska ja hiekka, taustana valtava betoniseinä; vai onko se nautintojen ja koneellisen mukavuuden turmelema epäsiکیö luonnottomasti kehittyneine aivokoppineen, raihnaine ruumiineen, kädet virrankatkaisijain ja jalat hissien surkastuttamina?

Ei koskaan viimeainittu.⁶

Paavolainen kytki näin ihmisihanteensa elämänmuodon teknistymiseen. Hän näki muutoksen positiivisena; kyse oli siitä, miten ihminen kykeni sopeutumaan elämänympäristön muutokseen. Eräänä avaintekijänä oli tällöin fyysisen kuntoisuuden nostaminen kunniaan. Positiivisia esimerkkejä edustivat Paavolaisen kirjoituksissa yhtä hyvin urheilijajoukko kuin ruumiillisen työn tekijät tai voiman ja tekniikan sopusointua ilmentävät sotilaat.⁷

Tässä suhteessa Paavolaista säestivät Erkki Vala ja Lauri Viljanen. Erkki Valan utopia oli selkeämmin yhteiskuntakehitykseen ja tuotantoelämään sidottu kuin Paavolaisen, mutta sisälsi samanlaisen ihmisihanteen. Vala kuvitteli tulevaisuuden yhteiskunnan, jossa ihmisruumis oli fyysisen harjoituksen avulla kehitetty niin voimakkaaksi, ettei koneistunut työ kyennyt sitä rasittamaan. Tulevaisuuden yhteiskunnassa ihminen saattoi näin keskittyä henkisiin harrastuksiin.⁸

Lauri Viljanen ei eurooppalaisen kulttuurihumanismin perillisinä erityisen innostuneesti yhtynyt Paavolaisen alastomuus- ja ruumiinkulttuurijulistuksiin. Mutta hän myönsi niiden osoittavan oikeaan suuntaan. Paavolaisen *Nykyäkaa etsimässä* -teoksesta hän kiitti juuri alastomuuskulttuuria koskenutta osaa,⁹ ja esitteli omassa esseekokoelmassaan *Merkkivaloja* (1929) sodanjälkeisen eurooppalaisen nuorison urheiluinnotusta. Hän tunnisti innostuksessa oikeutetun kapiinan sekä materialisoitunutta kulttuuria että liiallista yksilönpalvontaa ja henkisen elämänalueen korostusta vastaan. Liikehännässä oli Viljasen mukaan oivallettu, että elämän koneellistumista oli turha paeta sisäiseen elämään päin, se oli voitettava »ihmisruumiin omalla organisella poljennolla».¹⁰

⁶ Tk 1–2/ 1929 Olavi Paavolainen, *Après une lecture*.

⁷ Hakkapeliitta 50/1929 Olavi Paavolainen, *Kenttäharmaat*; Tk 1–2/1929 Olavi Paavolainen, *Après une lecture*.

⁸ SKS KirA B 1237 Paavolainen, Tulenkantajien arkisto 1927–1930, Erkki Vala Georges Enckellille 20.1.1929; Tk 4/1929 Erkki Vala, Vastaus edelliseen. Ks. myös HS VI 50/14.12.1930 Erkki Vala, *Kylmää elämää*. Kertomus.

⁹ HS 167/23.6.1929 Lauri Viljanen, *Nykyäkaa etsimässä*.

¹⁰ L. Viljanen 1929b, 115–117. Myöhemmin Viljanen piti tätä koko teoksen kantavana teemana. L. Viljanen 1936, 11. Ks. myös HS 245/11.9.1929 L. V[ilja]nen, Ruotsin kirjallisesta horisontista.

Fyysistä kuntoa, urheilua ja voimaa painottava ihmisihanne oli 1920-luvun lopun suomalaisessa kulttuurissa suhteellisen laajasti hyväksytty. Ruumiillinen harjoitus sävytti niin porvarillista kuin työväenliikkeenkin kansalaiskasvatusta. Ihanteena oli fyysisesti terve ihminen, joka kykeni vastaamaan edessä oleviin haasteisiin, nähtiinpä ne sitten maanpuolustuksellisia kuten suojeluskunnissa tai tuotanto- ja työelämän muutosten aiheuttamina kuten työväenliikkeessä.¹¹ Urheiluinnostusta siivittivät huippu-urheilijoiden olympiamenestykset, jotka julkisuudessa kernaasti asetettiin palvelemaan kansallisen itsetunnon lujittumista.¹² Myös tulenkantajat vetosivat tähän markkinoidessaan uutta ihmisihannetta: urheilukansan oli tuettava muutakin fyysiseen kuntoisuuteen perustuvaa kulttuuria.¹³ Mutta tulenkantajat eivät korostaneet urheilua kansakunnan menestyksen takia, vaan siksi, että kulttuurin muutos edellytti sen sisältämiä arvoja. Tässä mielessä heidän näkökulmansa oli, kuten Olavi Paavolainen havaitsi, lähempänä työväenliikkeen liikuntakulttuurin lähtökohtia.¹⁴

Sisällöllisesti tulenkantajien ihmisihanteen lähin vertauskohta löytyi kuitenkin kuvataiteen piiristä, joka etenkin kansallisiin edustustarkoituksiin tehdyissä töissä analogisesti olympia-aatteen kanssa asetti helleeniset, urheilulliset sankarit palvelemaan nationalistisia päämääriä.¹⁵ Tulenkantajien päämäärät olivat toiset, mutta ihmisihanteen esikuvan etsiminen muinaisesta Hellaasta oli heillekin luonteellista.

Olavi Paavolainen kysyi innostuneena uutta ihmistä ennakoineitten ilmiöitten edessä: »Koittaako Perikleen aika jälleen?»¹⁶ Erkki Vala puolestaan tiivistä utopiansa: »Uusi Hellas siis!»¹⁷ ja Lauri Viljanen yhdisti mannereurooppalaisen nuorison urheiluinnostuksen helleeniseltä pohjalta nousevaan uuspakanuuteen.¹⁸ Etenkin Viljasen tekemä kytkentä oli valaiseva sen kokonaisuuden kannalta, johon ruumista korostava ihanne tulenkantajien esittelemänä liittyi.

¹¹ Hentilä 1982, 108–109, 157–162; Häyrinen 1987, 37–38.

¹² Perko 1982, 578–581; Paasivirta 1984, 323; Autio 1986, 231–232; Häyrinen 1987, 56–57.

¹³ Tk 8–9/1929 Suuri valokuvauskilpailu; Tk 9–10/1930 Arvi Kivimaa, Me tarvitsemme näyttelijäkorkeakoulun, joka samalla on intiimiteatteri.

¹⁴ O. Paavolainen 1929, 452.

¹⁵ Reitala 1975, 11–15.

¹⁶ Tk 1–2/1929 Olavi Paavolainen, *Après une lecture*; O. Paavolainen 1929, 418.

¹⁷ SKS KirA B 1237 Paavolainen, Tulenkantajien arkisto 1927–1930, Erkki Vala Georges Enckellille 20.1.1929.

¹⁸ L. Viljanen 1929b, 116.

Tulenkantajien kaipaama Hellas ei ollut filosofien ja kirjailijoiden antiikki, kuten se oli ollut esimerkiksi V. A. Koskenniemelle.¹⁹ Se edusti kulttuurivaihetta, jonka kuvan Olavi Paavolainen maalasi kirjoittaessaan tanssijatar Isadora Duncanista:

Auringonpaisteessa kohoava Akropolis, pullistuvat purjeet sinisellä merellä, öljyttyjen nuorukaisvartaloiden välke stadioneilla, valkopukuiset uhreja kantavat tytöt, rytmikäs liike marmorilattioilla.²⁰

Kyseessä oli Nietzschen tapaan nähty kadotettu pakanallinen paratiisi, jossa taide ja urheilu olivat harmonisessa yhteydessä toisiinsa. Uuden kulttuurin esiinmarssi merkitsi tulenkantajien mukaan sen elvyttämistä kahdentuhannen kristinuskon hallitseman vuoden jälkeen.²¹

Tästä lähtökohdasta Erkki Vala asetti *Tulenkantajat* -lehdessä toistuvasti vastakkain helleenisen ja luterilaisen maailmankatsomuksen.²² Ne jäivät Valalta tarkemmin määrittelemättä, mutta määrittelyjä olennaisempaa oli se, että »uusi ihminen», jonka esikuva oli Hellaassa, edusti arvoja, jotka hän selkeästi näki kristillisyyden vastaisina. Tämän näkökulman toi lehdessä kärkevimmin esiin urheilutoimittaja Tauno Tattari, joka oli väljästi mukana tulenkantajien esiintymisessä.²³ Tattarin artikkeli, jonka lehti sijoitti näkyvälle paikalle ilman kommentteja, rinnasti tulenkantajille ominaiseen tapaan uuden taiteen ja urheiluinnostuksen yhteyden muinaisen Hellaan kulttuuriin. Tattarin mukaan kristinuskko oli tappanut terveen kehityksen korostaessaan ihmisen sielullista puolta. Nyt oli aika vapautua kristinuskon vaikutuksesta ja palauttaa ruumis sille kuuluvaan kunniaan.²⁴

Sama asetelma kävi ilmi Olavi Paavolaisen runosta »Pitkäperjantai», joka ilmestyi muuttamattomana Paavolaisen yhdessä Mika Waltarin kanssa julkaisemassa runokokoelmassa *Valtatiet* (1928). Kirjoitusvaiheessa vuonna 1924 runo edusti jo Paavolaisen kärkevää sovinnaisuuden ja kristillisen perinteen uhmaa. Uudelleen julkaistuna se niveltui osaksi 1920-luvun lopun uuden ihmisihanteen

¹⁹ Koskenniemen antiikkikuvasta ks. Luojola 1977, 63–77.

²⁰ O. Paavolainen 1929, 338. Ks. T. Kunnas 1981, 140.

²¹ Tk 4/1929 kansilehti; Tk 8–9/1929 Suuri valokuvauskilpailu; O. Paavolainen 1929, 325–327, 335, 402, 410, 454–455.

²² Tk 17/1929 Korkeakirkolliset liikkeellä; Tk 19/1929 Erkki Vala, Mitä meidän on tekeminen?; E. Vala 1930a, 126–127.

²³ Tattarin asemasta tulenkantajien esiintymisessä SKS KirA AB 2390 KH E. Vala, 14.

²⁴ Tk 5/1930 Tauno Tattari, Helleeninen nykyaika.

julistusta. Sen voi tulkita kuvaukseksi helleenisen ja kristillisen välisestä jännityksestä. Kärsivän ja haavoille lyödyn, kuolevan Kristuksen tilalle astui runossa maailman pelastajaksi rehevän tämänpuoleinen Bacchus, kaunis nuorukainen, helleeninen heeros.²⁵

»Pitkäperjantai» -runon uudelleen julkaisu kertoi Paavolaisen »uuden ihmisen» ihanteen suorasta yhteydestä niihin vitalistisiin korostuksiin, joiden merkeissä hän oli esiintynyt 1920-luvun puolimaissa. Paavolaisen ihmiskuvan pohja oli naturalismin ja darwinismin löydöissä, mutta selkeimmin se seurasi nietzscheläistä ihannetta, jossa nämä löydöt oli kytketty vitalistiseen katsomukseen.²⁶ Nyt Paavolainen sovelsi vitaalista, voimakasta elämää edustavan ihmisen voittokulun osaksi sitä laaja-alaista muutosprosessia, jonka aallonharjalla tulenkantajat näkivät seisovansa. Yhtä vähän kuin kirkollinen kristillisyyys vastasi uuden ajan uskonnolle asettamia vaatimuksia, yhtä vähän tulenkantajien kristillisenä näkemä henkisyyttä ja sisäisyyttä painottava ihmiskuva vastasi uuden ajan ihmiselle asettamia vaatimuksia.

Kulttuurikriittinen elementti oli Paavolaisen näkemyksessä yhä tallella. Hän katseli »uutta ihmistä» etsiessään toiveikkaana paitsi urheilukentille ja armeijaan myös eurooppalaisten suurkaupunkien näyttämölavoille. Niillä esiintyvissä mustissa tanssijoissa ja viihdetaitelijoissa Paavolainen näki alkukantaisen, fyysisen ja intuitiivisen piristysruiskeen keskellä kuihduttavaan älynviljelyyn keskittyntä eurooppalaista kulttuuria. Musta rotu osoitti, kuinka koneistuneeseen elämään saattoi sisältyä rytmiä, väriä, iloa ja uskonnollisuutta.²⁷ Mustan rodun läsnäolon mannermaisissa suurkaupungeissa panivat merkille myös toiset tulenkantajat. He näkivät siinä eurooppalaisen kulttuurin pyrkimyksen löytää elinvoimaa ulkopuoleltaan, mutta asennoituivat siihen varauksellisemmin kuin Paavolainen.²⁸

Joka tapauksessa ihmiskuva, joka oli Paavolaisen ja osittain muidenkin tutkittavien kirjailijoiden markkinoiman ihmisihanteen taustalla, painotti fyysistä ja vaistoihin perustuvaa puolta ihmisessä älyn ja henkisen vastapainona. Siinä jatkui tulenkantajien esiintymistä alusta pitäen leimannut torjunta intellektuaalista elämänpiiriä ja erittelevää lähestymistapaa kohtaan. Idealistisessa ajatustraditiossa

²⁵ Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 27.

²⁶ Ks. Eriksson 1983, 328–329.

²⁷ Seura 6–7/1927 Olavi Paavolainen, Kaikki Josphinen tähden; O. Paavolainen 1929, 141–146, 187, 194–195, 352. Ks. myös Lilja 1972, 48.

²⁸ Aitta 1/1928 Arvi Kivimaa, Myrskyä ja maininkia; Waltari 1929c, 103; L. Viljanen 1929b, 127–135; Tk 3/1930 Erkki Vala, Lauri Viljasen »Merkkivaloja»; Lassila 1987, 196–197.

kiinni ollut Lauri Viljanen tosin vältti jyrkkiä vastakkainasetteluja ja korosti, että parasta eurooppalaista perinnettä, jota edustivat esimerkiksi Goethe ja Thomas Mann, oli yhdistää järki ja vaistot, saattaa ne tasapainoon.²⁹

Huomion kiinnittäminen vaistoihin ja järjen hallitsemattomissa olevaan sie-lunelämään liittyi 1920-luvun eurooppalaisessa kulttuurielämässä tiivistä Freudin nimeen, vaikka sillä oli muitakin esikuvia esimerkiksi taiteiden symbolistisissa virtauksissa.³⁰ Freudin suoraa vaikutusta oli kuitenkin työläs erottaa muiden tutkittavien kirjailijoiden kuin Mika Waltarin ihmiskuvassa. Paavolainen kyllä mainitsi Freudin yhtenä uutta ihmisihannetta muokanneena tekijänä,³¹ mutta kyse oli lähinnä välillisestä yhteydestä. Freud oli osaltaan murentamassa sekä perinteistä kristillistä että 1800-luvun älyllis-rationaalista ihmiskuvaa ja siten luomassa taustaa, jolta tulenkantajien »uuden ihmisen» ihanne kumpusi.

Mika Waltari sen sijaan tunsi Freudia muutenkin kuin nimeltä, kuten useaan otteeseen on tullut esiin. Hänen pro gradu -työtään leimasi ihmiskuva, jossa elämän perustavat voimat pääsivät viettien avulla vaikuttamaan ihmisessä.³² Waltarikaan ei kuitenkaan pysähtynyt pelkkään naturalistiseen ihmiskuvaan, vaan edellytti edellä esitellyllä tavalla myös henkistä ulottuvuutta, joka vasta jalosti viettien energian hellyydeksi ja rakkaudeksi, jotka olivat elämää ylläpitäviä voimia.³³

Waltarin ihmiskuva poikkesi näin jossain määrin siitä, joka oli Paavolaisen ihmisihanteen takana. Waltari ei kääntynyt ihaillen pakanallisen antiikin puoleen, kuten Paavolainen teki. Konstantinopolin matkallaan vuonna 1929 Waltari si-vuutti tietoisesti koko Kreikan, koska häntä ei omien sanojensa mukaan kiinnostanut menneisyys vaan nykyisyys.³⁴

Tästä huolimatta sukupolvensa arvoja ja asenteita herkästi omaksunut ja rekis-teröinyt Waltari loi kaunokirjallisen henkilöahmon, jossa »uuden ihmisen» ihanne kristalloitui ja jonka innoittamana Paavolainen ennusti Perikleen aikojen jälleen koittavan.³⁵ Kyseessä oli *Suuren illusionin* pikkuveljen hahmo, johon romaanin unelma paremmasta tulevaisuudesta suurelta osin henkilöityi. Maisteri

²⁹ HS 108/20.4.1928 Lauri Viljanen, J. Siljon persoonallisuuden muisto; HS 308/13.11.1929 Lauri Viljanen, Nobelin palkinnot jaettu.

³⁰ Hughes 1958, 63–66; Baumer 1977, 381–383; Johnson 1984, 5–8.

³¹ O. Paavolainen 1929, 459; HS 324/30.11.1930 Olavi Paavolainen, Voittoisa nainen.

³² TY KML Waltari 1928b, 5–6.

³³ Ks. edellä s. 255–257.

³⁴ Waltari 1929d, 194.

³⁵ Tk 1–2/1929 Olavi Paavolainen, *Après une lecture*.

Hellas – nimi tuskin oli sattuma³⁶ – ylisti pikkuveljeä uuden urheilevan nuorison edustajana:

Nuorukainen, jolla on terve, väkevä, elämänhaluinen ruumis ja joka ei viitsi pysähtyä katselemaan Böcklinin taulua, on minun mielestäni maailmalle tuhat kertaa hyödyllisempi kuin selkäydintautia sairastava esteetikko, joka kykenee luettelemaan kaikki Fragonardin tuotteet.³⁷

Paavolaisen helleeniseen sankariin tämän nuorukaisen yhdisti ensi sijassa fyysisen voiman ja vitaalisuuden korostus. Sen sijaan taiteen ja urheilun pakanallista synteisiä ja alastomuuden ihailua hänessä ei ollut. Waltari ja Paavolainen päätyivät näin osittain erilaiselta pohjalta samansuuntaiseen ihmisihanteeseen.

Ero Paavolaisen ja Waltarin välillä tuli näkyviin suhteessa ihanteen keskieu-rooppalaisiin esikuviin. Waltari asennoitui saksalaiseen alastomuuskulttuuriin jyrkän kielteisesti. Hän näki siinä vain moraalisesti arveluttavia piirteitä.³⁸ Myös Paavolainen, samoin kuin Lauri Viljanen, erotti ilmiössä kielteisiä seikkoja. Paavolainen ja Viljanen totesivat, että ruumiillisuuden ja alastomuuden ihailu ei viitoittanut tietä yksin kulttuurin »helleenisyyteen», vaan myös »hellenismiin», millä he viittasivat lähinnä seksuaalisiin poikkeavuuksiin.³⁹ Mutta etenkin Paavolainen näki siitä huolimatta saksalaisen ruumiinkulttuurivirtauksen voittopuolisesti myönteisenä. Hänen uutta ihmisihannetta esitellyt kirjoituksensa oli kuvaavasti nimeltään »Uusi Hellas. Made in Germany». Hän ylisti saksalaista urheiluharrastusta, jolla oli ollut korvaamaton merkitys Saksan jälleenrakennustyössä. Saksassa ihmisruumis oli hänen mukaansa otettu myönteisellä tavalla tulevaisuuden rakennusvälineeksi. Tämän ansiosta siellä oli syntynyt

karaistu, elämänkelpoinen nuoriso, joka terveen ruumiin ihmeellisen arvon tajutessaan ja sen alastomaan kauneuteen päivittäin tottuneena osaa aavis-
taa, miten suuri luomisen ajatus silloin oli, kun ihminen astui elämään.⁴⁰

Esikuvan löytyminen Saksasta ja sikäläisestä Jugendbewegungista ei ollut yllättävää. Paavolaisen tapailema ihmisihanne, jossa individualismin vastaisuus

³⁶ Waltari on myöhemmin kertonut sisällyttäneensä henkilöhahmoon Olavi Paavolaisen piirteitä, jonka ihanteisiin nimikin saattoi viitata. Waltari 1980, 186–187.

³⁷ Waltari 1928a, 110–111.

³⁸ Waltari 1929d, 50, 72.

³⁹ O. Paavolainen 1929, 461; L. Viljanen 1929b, 117.

⁴⁰ O. Paavolainen 1929, 443.

sekä alistuminen kuriin ja kokonaisuuden osaksi yhdistyi fyysiseen ja vitalistiseen korostukseen, sisälsi samoja aineksia kuin samanaikaisesti Keski-Euroopassa päätään nostanut natsismin uuspakanuus. Molemmat ammensivat samasta anti-intellektuaalisesta, vaistojen irrationaaliseen syvyyteen kurottavasta virtauksesta, jonka vaikutus sotien välisen ajan eurooppalaisessa kulttuuri- ja poliittisessa elämässä oli tuntuva.⁴¹

Paavolaisen päätoimittajakaudella *Tulenkantajat* -lehti esitteli myönteiseen sävyyn myös fascistisen Italian uutta nuorisoa ja Mussolinin rakennuttamaa urheilulaitosta. Ne ilmensivät samoja arvoja, joiden nimissä tulenkantajat »uutta ihmistä» esittelivät, kuten kirjoituksen otsikkokin jo antoi ymmärtää: »'Helleeninen nykyaika' – 'Forum Mussolini'». ⁴² Italiassa fascisteilla oli läheisiä yhteyksiä futuristiseen taidevirtaukseen, joka oli yhtenä Paavolaisen ja muidenkin tulenkantajien virikelähteenä tässä vaiheessa. Futurismin voiman, nuoruuden, tekniikan ja anti-intellektuaalisuuden julistuksiin yhdistyi myös ilmeinen antiteesi kristillisyyden edustamille arvoille. Siinäkin oli kyse uskosta uuden fyysisen, pakanallisen ihmisen voittokulkuun.⁴³

Yhteyksistä huolimatta Paavolainen ei kuitenkaan sellaisenaan seurannut näitä esikuvia. Hänen esiintymisestään puuttuivat niin futurismin väkivallan ihannointi kuin fascististen virtausten nationalistinen paatos ja rotuoppi.⁴⁴ Paavolainen löysi näistä virtauksista lähinnä merkkejä siitä, miten eri puolilla työntyi esiin uusi, tulevaisuudelle välttämätön kalpean henkisyys ja itseriittoisen individualismin syrjäyttävä ihmisihanne.

Muut tutkittavista kirjailijoista jäivät etäämmälle Paavolaista innoittaneista kansainvälisistä esikuvista.⁴⁵ Silti usko ihmisen muuttumiseen, unelma »uudesta

⁴¹ Eräiden eurooppalaisten kirjailijoiden kuten ekspressionisteihin lukeutuneen Gottfried Bennin tai tulenkantajien ihaileman Knut Hamsunin tuntema viehätys nousevaan fascismin perustui osittain juuri vitalistiselta pohjalta nousseeseen aatteelliseen yhteyteen. Grebing 1959, 27–28; T. Kunnas 1972, 164–193; T. Kunnas 1983, 183–195. Paavolaisen osalta yhteydestä on huomauttanut Salminen 1984, 112–115.

⁴² Tk 5/1930 'Helleeninen nykyaika' – 'Forum Mussolini'

⁴³ Hamilton 1971, 20. Paavolainen esitteli futurismia suomalaiselle yleisölle, mutta ei sen yhteydessä tuonut esiin sen uuspakanallisia korostuksia. O. Paavolainen 1929, 55–85; Lassila 1973, 59–60.

⁴⁴ O. Paavolainen 1929, 61–62.

⁴⁵ Ks. esim. Erkki Valan italialaisia fascisteja ruoskivaa kirjoitusta NV 15–16/1928 Erkki Vala, Amundsen ja Nobile. Ks. myös Tk 6–7/18.3.1929 Erkki Vala, Siltasaaren ummehuttunut ilma, jossa Vala yhteiskunnallisen keskustelun yhteydessä viittaa myönteisessä mielessä Mussoliniin.

ihmisestä», joka kykeni vastaamaan muuttuvan kulttuurin haasteisiin, näki itsensä osana suurempaa kokonaisuutta, oli fyysisesti elinvoimainen ja vahva ja toimi vaistojensa varassa, oli tulenkantajille eri painotuksin yhteinen 1920-luvun lopulla. Ainoa tutkittavista kirjailijoista, joka pysytteli sen ulkopuolella, oli Katri Vala.

Olennaista oli, että tulenkantajat näkivät ihmisihanteensa vastakkaisena kristillisellemme ihmisihanteelle. »Uusi ihminen» oli toisin sanoen sen uuden maailman ihminen, jossa kristillisyyksi ei enää ollut arvoja ja katsomuksia suuntaava tekijä. Tältä kannalta Waltarin *Suuri illusione* sisälsi kuvaavan keskustelun. Siinä Kristillisen Ylioppilasliiton neuvonantaja, joka suositteli maailmantuskaa valittavalle nuorisolle kylmää suihkua iltaisin, leimattiin »suorastaan inhoittavan moderniksi». ⁴⁶ Tulenkantajien näkökulmasta, jota keskustelijat ilmensivät, neuvoja yhdisti yhdistämättömiä, kristilliseen perinteeseen kuuluvaa ruumiin kieltämistä ja »uuden ihmisen» karaistunutta urheilullisuutta.

Juuri Suomen Kristillisen Ylioppilasliiton taholla nähtiinkin ilmeistä tarvetta rajankäyntiin tulenkantajien »uuden ihmisen» ihanteen kanssa. Liiton lehdessä asiaa käsitteli kaksi kirjoittajaa, maisteri Ester Soini ja ylioppilas Sulevi Manninen. Molemmat korostivat, että urheilullisuus ja ruumiinkulttuuri eivät itsessään olleet kielteisiä ihanteita. »Eihän ihanteena välttämättä ole oleva pakanallinen heros, voihan sinä olla myöskin pyhä Yrjänä, kristillinen ritari», Ester Soini totesi. ⁴⁷ Sulevi Manninen näki myös toisen tulenkantajien ihmisihanteessa näkyneen elementin, ajatuksen yksilön uhrautumisesta kokonaisuuden hyväksi, sopu-soinnussa kristinuskon kanssa. ⁴⁸ Nämä huomiot osoittivat, että tulenkantajien ihanne sisälsi 1920-luvulle luonteenomaisia ja kulttuurissa laajalti hyväksyttyjä aineksia. Mutta se kokonaisuus, johon nämä ainekset heidän esittelemänään liittyivät, sai mainittujen kirjoittajien taholta jyrkän tuomion. Ester Soini näki siinä pakanallista tämänpuoleisuutta, joka kielsi tuonpuoleisen olemassaolon ja turvautui siksi fyysiseen elämään ja elämän jatkumiseen tulevissa polvissa. ⁴⁹ Manninen puolestaan suuntasi kritiikkinsä sitä vastaan, että tulenkantajat sekä

⁴⁶ Waltari 1928a, 64. Kyseisen neuvojan esikuva oli Eelis Gulin. SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 7–8.

⁴⁷ Kristitty Ylioppilas 1/1930 Ester Soini, Elämänkieltäminen ja elämänmyöntäminen kristinuskossa.

⁴⁸ Kristitty Ylioppilas 5/1929 S[ulevi] M[anninen], Mietteitä henkisistä virtauksista ylioppilasmaailmassamme. Ks. myös Heikkilä 1982, 25.

⁴⁹ Kristitty Ylioppilas 1/1930 Ester Soini, Elämänkieltäminen ja elämänmyöntäminen kristinuskossa.

ruumiinkulttuurissaan että kollektiivisuudessaan jättivät ihmiskuvastaan pois ihmisen sisäisen, sielullisen puolen, jonka hän taas näki kaikkein tärkeimpänä. Siten tulenkantajat Mannisen mukaan olivat pinnallisia, koska ohittivat sen ihmisen sisäisen kamppailun iäisyyden edessä, joka oli todellinen uutta ihmistä synnyttävä tekijä. Tämä merkitsi »ratkaisevaa yhteentörmäystä» kristinuskon kanssa.⁵⁰

Kirkolliset valtaledet reagoivat tulenkantajien ihmisihanteeseen ylimalkaisemmin ja vähättelevämmin kuin *Kristityn Ylioppilaan* kirjoittajat, mutta samansuuntaisesti. *Herättäjässä* Olavi Kares piti ruumiinkulttuuria ja neekeritanssijattarien ihailua yhtenä merkinä tulenkantajien aatteitten pinnallisuudesta, tyhjänpäiväisyydestä ja vahingollisuudesta.⁵¹ Muut kirjoittajat eivät maininneet tulenkantajia, mutta panivat sekä *Kotimaassa* että *Herättäjässä* merkille, että kulttuurielämään oli noussut virtaus, joka korosti fyysisyyden ensisijaista merkitystä. He tulkitsivat virtauksen niin ikään pinnalliseksi, minkä lisäksi he aistivat siinä moraalisesti arveluttavia piirteitä. Virtauksen vahingollisuus kansan elämän kannalta ei jäänyt näissä tulkinnoissa epäilyksenalaiseksi.⁵²

Joka tapauksessa tulenkantajat »uutta ihmistä» markkinoidessaan liikuivat alueella, jossa heidän oppositioasenteensa kansankirkollista arvomaailmaa vastaan oli tarkoituksellista ja niin näkyvää, että tuli etenkin nuorten aktiivisten kristittyjen maallikkojen toimesta myös tunnistetuksi. Kautta linjan kirkollisen lehdistön reaktiot vahvistivat kuvaa, jonka tulenkantajat tahollaan olivat luoneet: oli kyse virtauksesta, joka tarkoituksellisesti poikkesi kristillisinä nähdyistä arvoista ja ihanteista.

D. Moraali irti normijärjestelmistä

1. Uuden sukupuolimoraalin suuntaviivoja

Hurmiosta moraaliin

Tulenkantajien vitalismin tulkinnassa 1920-luvun lopulla tapahtunut painopisteen muutos ekstaattisen kokemuksen korostuksesta kohti aktiivisempaa, eettistä

⁵⁰ Kristitty Ylioppilas 5/1929 S[ulevi] M[anninen], Mietteitä henkisistä virtauksista ylioppilasmaailmassamme.

⁵¹ Hjä 36/6.9.1929 Olavi Kares, Rautainen nuoriso.

⁵² Hjä 10/7.3.1930 Nyt; Kmaa 32/6.5.1930 Elämänarvojen uudelleen arvioiminen.

latausta sisältävää lähestymistapaa näkyi heidän käsitellessään miehen ja naisen välisen rakkauden problematiikkaa. Tulenkantajien tuotannossa oli edelleen mukana romanttinen erosmyönteinen ja mystispainotteinen tulkinta, jonka mukaisesti eroottinen rakkaus käsitettiin elämän pyhien ydinvoimien ilmentäjäksi. Mutta nyt siitä vedettiin myös moraalisia johtopäätöksiä, joiden näkökulmat tosin saattoivat eri kirjailijoilla poiketa toisistaan. Eräässä mielessä ääripäitä edustivat Katri Vala ja Arvi Kivimaa, vaikka he toisaalta jumalakuvansa tulkintoissa olivat selkeästi lähentyneet toisiaan, kuten edellä on käynyt ilmi.

Katri Valan eroottisen rakkauden tulkinnassa tapahtunut muutos näkyi hänen runokokoelmassaan *Maan laiturilla* (1930). Siinä ei ollut edellisen, neljä vuotta aikaisemmin ilmestyneen *Sininen ovi* -kokoelman kaltaista sensualistista elämyspainotteisuutta. Silti rakkaus oli edelleen lähtökohta myönteisille, elämän perustasta ammentaville kokemuksille, jotka nyt sitoivat naista käsillä olevaan elämään vastakohtana sairauden ja kuolemanuhan tuomille kosmisille tunnoille. Erosmyönteisyydessä oli aiempaa arkisempi sävy.¹

Muutos toi Katri Valan lähemmäs moraalikysymyksiä. Se heijastui hänen vuonna 1930 julkaisemassaan avioliittoa koskeneessa kertomuksessa »Avioero». Kertomuksen näkökulma oli painokkaan sosiaalieettinen, aiheena naisen taloudellisesti turvaton asema avioliiton purkautuessa. Näkökulma jäi vielä Valan esiintymisessä yksinäiseksi, mutta ennakoi jo hänen katsomuksellista murrostaan, joka 1930-luvulla johti hänet lähelle poliittisen vasemmiston äänenpainoja.² 1920-luvun tulenkantajien ilmeeseen »Avioeron» ilmentämät sosiaalieettiset korostukset eivät kuuluneet.

Myös Arvi Kivimaan erotiikan tulkinnassa näkyi vastaava muutos mystisen elämyksen etsinnästä kohti moraalisesti painottunutta tarkastelua, mutta hänen johtopäätöksensä viittasivat eri taholle. Lyriikassaan Kivimaan edelleen vuosikymmenen lopulla ilmensi uskollisesti sitä linjaa, joka oli tulenkantajien alkuvaiheen tuotannossa hallitsevana. Eroottinen rakkaus toi ihmiselle yhteyden jumaluuteen, jolloin rakkauselämys merkitsi kosketusta siihen, mikä oli elämän päämäärä, ja vahvisti siten uskoa tulevaisuuteen ja jumaluuteen.³

Vuonna 1930 ilmestyneessä *Epäjumala* -romaanissa Kivimaan asenne oli kuitenkin jo toinen. Elämänsä katsomuksellisesti ladattu eroottinen elämys kyllä esiin-

¹ K. Vala 1930, 23–27, 33, 35; Saarenheimo 1984a, 159–162; Lassila 1987, 199–201.

² US SI 19/11.5.1930 Katri Vala, Avioero. Valan katsomuksellisesta murroksesta vuosikymmenen vaihteessa seikkaperäisimmin Saarenheimo 1984a, 168–181.

³ Ks. Kivimaa 1928b, 9–10, 10–11, 15–16; YL 24/1929 Arvi Kivimaa, Jumalan merelle.

tyi romaanissa,⁴ mutta romaanin kokonaisuuden näkökulmasta varsin varauksellisessa merkityksessä. Päähenkilö Markus Saari oppi romaanin mittaan luopumaan »epäjumalasta», pyrkimyksestä etsiä rakkauden välityksellä elämyksellistä yhteyttä elämän perusvoimiin ja sitä kautta henkilökohtaista onnea ja tyydytystä. Se tilalle Markus Saari nosti moraalisesti painottuneen elämänasenteen, työn ja elämisen toisten hyväksi.⁵ Romanttinen erosmystiikka osoittautui romaanin kokonaisuudessa hedonismia palvelevaksi elämänasenteeksi.

Kivimaan rakkausteeman käsittelyssä näkyi 1920-luvun lopulla myös toinen muuttunut piirre. Eroottiseen rakkauteen kuului nyt »kuuma vavistus» rakastetun olkapäiden hohdon edessä.⁶ Romanttisesti nähtyyn tunnesuhteeseen oli tullut mukaan vietti tai himo. Se toi käsittelyyn ellei kielteistä kuitenkin ambivalentin leiman. Runossa »Muodonvaihdos» Kivimaa kirjoitti, miten rakkaimman ennen kaikkein puhtain käsi oli nyt »niin muodoton, ja ruma, himokas».⁷

Sekä hedonismin tuomitseminen että sukupuoliseen viettiin yhdistynyt varauksellinen sävy soveltuivat suhteellisen hyvin niihin moraalisiin äänenpainoihin, jotka vuosikymmenen lopussa tiivistyivät nationalistisessa liikehännässä. Tämän kanssa sopusoinnussa oli myös Kivimaan näytelmän *Hohtavat siivet* (1930) loppuratkaisu, jossa yksi päähenkilöistä luopui »elämänsä valheesta», avioliiton ulkopuolisesta rakkaussuhteesta, ja oivalsi oman avioliittonsa merkityksen. On kuitenkin huomattava, että vaikka ulkoinen ratkaisu myötäili sovinnaisia moraalikäsitteitä, se motivoitui edelleen muista kuin yhteiskunnallisista moraalinormeista käsin. Kivimaalle ratkaisu oli oikea, koska se noudatti henkilöiden sisimpiä tunteita, joitten kautta elämää täyteläistävät ja rakentavat voimat pääsivät vaikuttamaan.⁸

Joka tapauksessa Kivimaan sukupuolimoraalinäkemyksen läheisyys ajan hallitsevaan arvomaailmaan oli siksi ilmeinen, että sen pani merkille myös kirkkoherra, kirjailija Aukusti Oravala arvostellessaan Kivimaan *Epäjumala* -romaanin *Kotimaassa*. Oravala ei kiittänyt teoksen aatteellista sisältöä, mutta erotti sen kuitenkin moraalisesti arveluttavasta kirjallisuudesta. Romaani ei hänen mukaansa ollut »vaarallinen», koska se ei ollut rivo.⁹

⁴ Kivimaa 1930a, 86, 212–213, 225.

⁵ Kivimaa 1930a, 330–331.

⁶ Kivimaa 1928b, 7–8, 9–10, 25–26.

⁷ Kivimaa 1928b, 23–24.

⁸ SNL Kivimaa [1930b], 20, 50–51.

⁹ Kmaa 28/16.4.1930 Auk. Oravala, Kirjallisuutta.

Sukupuolisen vapauden puolesta

Mika Waltari käsitteli kysymyksiä sukupuolisuudesta ja eroottisesta rakkaudesta perusteellisemmin kuin Katri Vala tai Arvi Kivimaa. Myös hänen tarkastelussaan oli moraalinen näkökulma, mutta johtopäätökset olivat erilaiset kuin kummallakaan edellä mainituista.

Waltarin 1920-luvun lopun lyriikka kertoi, että hän oli kulkenut rakkausteen käsittelyssä yhä selkeämmin suuntaan, jota muut tulenkantajat olivat hänelle viitoittaneet. Rakkauselämä johti mystiseen elämän täyttymykseen, jossa ihminen saavutti kosketuksen yksilöä suurempaan, ajattomaan jumalalliseen kokonaisuuteen, josta Waltari nyt luontevasti käytti nimitystä taivas. Sulautuminen merkitsi samalla ihmistä vaivanneen perustavan vierauden tunnun poistumista.¹⁰

Proosateoksissa ja pro gradu -työssä *Taivaallinen ja maallinen rakkaus* Waltari liitti tähän näkemykseen laajempaa elämäntarkastelua pohdintaa, jonka pohjalta se laajeni selkeäksi moraalikannanotoksi.

Waltarin kysymyksenasettelu ilmeni *Suuren illusionin* uskontoa koskeneessa keskustelussa toimittaja Hartin ja Caritaksen välillä. Keskustelu tapahtui eroottisesti virittyneessä, erityiselämystä muistuttavassa tunnelmassa, jossa päähenkilöt kokivat suunsa puhuvan ajatuksia, »joita emme koskaan ennen olleet ajatelleet».¹¹ Varsin nopeasti keskustelun jälkeen tapahtui muutos. Hart ja Caritas menivät hotellihuoneeseen, jossa mysteerin tuntu katosi. Caritas totesi:

Voi Jumala! – miksi meidän täytyy olla tällaisia. – Eihän meillä ole enää ajatuksiakaan. Meillä on ainoastaan yhteinen himo. Kaksi eläintä – mitä muuta me olemme.¹²

Tapahtuma ja siihen liittyneet keskustelut valaisivat Waltarin kuvaa sukupuoli-suudesta. Sukupuolivietti teki rakkauden likaiseksi, rumaksi ja eläimelliseksi. Mutta illuusio, jota uskonto edusti, muovasi siitä myönteisen voiman, joka nosti ihmisen arkitodellisuuden kahleista kohti puhtaan rakkauden ihannetta.¹³

Suuren illusionin kaksijakoinen näkökulma sukupuoli-suuteen kertoi, että Waltarin kirkolliseen taustaan viitannut idealistinen lihan ja hengen välinen ristiriita ei ollut kokonaan jättänyt häntä. Pro gradu -työssä Waltari pureutui sukupuoli-

¹⁰ Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 11; Waltari 1929b, 21, 23, 25–26.

¹¹ Waltari 1928a, 215–225. Sitaatti sivulta 223.

¹² Waltari 1928a, 228–229.

¹³ Waltari 1928a, 92, 94–95, 261–262, 275–278.

kysymyksiin tarkemmin ja asetti dualismin uusiin yhteyksiin. Erotiikassa erottui edelleen kaksi ulottuvuutta, mutta nyt Waltari käytti niistä opettajansa Rolf Lagerborgin tavoin nimityksiä »seksuaalinen» ja »ideaalinen» erotiikka. Kuten Lagerborgin Waltari tulkitsti sekä rakkauden henkisen että fyysisen puolen samasta lähteestä nouseviksi.¹⁴ Kaiken takana oli sukuvietti, joka Waltarin mukaan oli ihmisen voimakkain vietti. Se palveli elämää: »Elämän sokea, tajuton pyrkimys on elämän jatkuminen, suvun säilyminen, elämän ikuisuus.»¹⁵ Sukuvietin tyydyttäminen merkitsi ihmisen sulautumista tähän biologiseen kokonaisuuteen. Tapahtuma oli luonteeltaan mystinen ja toi sukupuolinautinnolle transsendenttista muistuttavan leiman. Ihminen tuli siinä osalliseksi samasta elämän perusmysteristä, jonka ilmausta olivat panteistinen luonnontunne ja kaikki mystinen haltioituminen.¹⁶

Samasta lähteestä kumpusi Waltarin mukaan myös uskonnollisuus. Kun se oli luonteeltaan aitoa, mystistä uskonnollisuutta, se edusti »ideaalista» erotiikkaa, joka jalosti sukupuolisuuden hellyydeksi ja rakkaudeksi. Ajatus muistutti edelleen Lagerborgin näkemyksiä, mutta ei ollut lähtökohdiltaan naturalistinen tai fysiologinen. Takana oli elämän mystinen perusta, joka kanavoituessaan sekä »seksuaaliseen» että »ideaaliseen» erotiikkaan, maalliseen ja taivaalliseen rakkauteen, johti elämän täyteen toteutumiseen.¹⁷

Moraalisten johtopäätösten suhteen Waltarin tutkielman painotus oli toinen kuin *Suuressa illusionissa*, vaikka perusnäkemys olikin samankaltainen. Kun romaanissa seksuaalivietin esteetön toteutuminen ilman illuusion jalostavaa vaikutusta oli eläimellistä, rumaa ja likaista, oli pro gradu -työn mukaan vahingollista erityisesti vietin liian voimakas tukahduttaminen. Tästä näkökulmasta joutui kristillinen sukupuolietiikka kritiikin kohteeksi. Kun se vielä alkuseurakunnassa oli Waltarin mukaan perustunut erotiikan ja mystisen uskonnollisuuden kiinteälle yhteydelle, oli kirkko keskiajalta lähtien asettanut sukupuolisen pidättyvyyden korkeimmaksi hyveeksi ja leimannut luonnollisen seksuaalisuuden synniksi, jolloin seurauksena oli ollut sekä sukuvietin kanavoituminen transsendenttisiin sfääreihin että purkautuminen sukupuolisina luonnottomuuksina. Kohtalokkaimpana Waltari tutkielmassaan piti kuitenkin sitä, että esteitten asettaminen sukupuolivietille merkitsi esteitten asettamista elämän perustaville mystisille voimille,

¹⁴ TY KML Waltari 1928b, 8. Lagerborg oli esitellyt rakkauden kahden puolen erottelua vastikään teoksessaan *Kärleksruset*. Lagerborg 1925, 63–78.

¹⁵ TY KML Waltari 1928b, 36.

¹⁶ TY KML Waltari 1928b, 35, 39.

¹⁷ TY KML Waltari 1928b, 9–10, 37, 41–42, 44. Ks. myös Lagerborg 1925, 127–135.

jotka johtivat elämää säilyttävään rakkauteen. Kristillinen seksuaalikielteisyys oli siten moraalisesti tuomittavaa: »Julmuus on kristillisen kulttuurin tulos.»¹⁸

Suuressa illusionissa Waltari loi kuvan ihannetilanteesta, jossa erotiikan henkinen ulottuvuus oli jalostanut sukupuolivietin. Näin oli tapahtunut »uudessa ihmisessä», joka henkilöityi pikkuveljen sukupolvessa. Siinä ilmeni luonnollinen, kaikesta häpeilystä vapaa suhde miehen ja naisen välillä:

Siinä ei ollut mitään lihan värinää . . . ei mitään intohimoa tavallisessa mielessä. Se oli jotakin, joka oli paljon kauniimpaa, suurenmoisempaa. – Se oli ihaninta toveruutta, jossa ei ole mitään salaisuutta, ei mitään teeskentelyä eikä pakkoa. – Siinä ei ollut mitään hermosairasta, liian aikaisin kehittynyttä aistillisuutta. Ja kuitenkin se oli enemmän kuin toveruutta.

Hellas olisi ehkä sanonut, että se oli kylmien suihkujen ja aurinkokylpyjen rakkautta.¹⁹

Waltarin kuvaamana uusi sukupolvi oli siis sekä vapautunut kristillisestä seksuaalikielteisyydestä että löytänyt synteisin erotiikan eri puolien, lihan ja hengen välillä.

Usko siihen, että ihminen oli kehittymässä kohti uudenlaista, luonnollisempaa sukupuolikäyttäytymistä, sävytti laajemminkin tulenkantajien asenteita. Lauri Viljanen tosin suhtautui asiaan varovaisen viileästi,²⁰ mutta Olavi Paavolainen toi sen näkyvästi esille. Hän liitti sukupuolimoraalia koskevat kannanotonsa tiiviisti uuden helleenisen nuorison ihanteeseen.²¹

Kun Paavolainen esitteli uutta alastomuuskulttuuria *Nykyaikaa etsimässä* -teoksessaan, hän satoi alastomuuden läheisesti yhteen erotiikan kanssa. Alastoman ihmisruumiin vapauttaminen oli hänen mukaansa myös sukupuolimoraalia koskevaa vapautumista. Vapautumisprosessi oli koko ajan käynnissä. Paavolainen erotti siinä useita merkittäviä virstanpylväitä, joista yksi ja kuvaava oli tangotanssi: »Tangosta alkaa uuden, tanssin ja urheilun merkeissä elävän, eroottisilta vaistoiltaan ehkä kiihkeän, mutta terveemmän ihmisköynnön kehitys.»²² Paavolaisen lähtökohta oli luonnonmukaisuus, jonka pohjalta nousi alastomuuskult-

¹⁸ TY KML Waltari 1928b, 10, 20–33, 37, 41, 44–46.

¹⁹ Waltari 1928a, 164. Ks. myös Waltari 1929d, 61–62.

²⁰ HS 54/25.2.1930 L. V[iljanen], Virolainen heimoromaani.

²¹ O. Paavolainen 1929, 400–402.

²² O. Paavolainen 1929, 368–380, 387–388. Sitaatti sivulta 388.

tuuria käsitelleen kirjoituksen motto: »Luonto ei luonut pahetta. Pahe on kasvatuksen keksintöä.»²³

Luonnonmukaisen ja turmeltumattoman elämän asettaminen moraalisen tarkastelun vastakohdaksi osoitti, että Paavolaisen asennepohja oli edelleen sama, joka oli saanut hänet muutamaa vuotta aikaisemmin esittämään primitivististä kulttuurikritiikkiä ja työntämään eettiset kysymykset syrjään. Paavolainen ei nähnyt inhimillisen olemassaolon edellyttävän erityistä moraalista toimintaa, vaan antautumista elämän omien impulssien kuljetettavaksi. Moraalikritiikki kohdistui ylipäänsä kehittyneelle kulttuurille ominaiseen moraaliseen tarkastelutapaan. Paavolaisen asenteessa oli siten suhteellisen passiivinen sävy. Hänen ounastelemaansa uusi etiikka edellytti vain sen tukemista, mikä oli uutta, elinvoimaista ja luonnonmukaista sekä sen vastustamista, mikä oli vanhaa, pysyvää ja normien säätelemää.

Tästä lähtökohdasta Paavolainen päätyi kuitenkin samaan johtopäätökseen, johon Waltari oli tullut toista tietä. Hän näki erityisesti kristillisen vaikutuksen sukupuolimoraalin kannalta vahingollisena. Nietzscheläiseen aateperintöön yhtyen ja Nietzscheen vedoten hän hyökkäsi kristinuskon eroskielteisyyttä vastaan ja puolusti alastomuuskulttuuria kristillisestä kulttuurivaiheesta vapauttajana ja viitoittajana kohti uuden ajan vaatimuksia vastaavaa sukupuolietiiikkaa.²⁴

Paavolainen ei rönsyilevässä tarkastelussaan sulkenut kokonaan silmiään alastomuuskulttuurin kielteisiltäkään vaikutuksilta, kuten pornografian lisääntymiseltä tai sodanjälkeisiltä holtittomilta sukupuolikäyttäytymisen muodoilta, mutta hän vältti tuomitsemasta niitä. Ne olivat hänen mukaansa pikemminkin välttämättömiä sivujuonteita suuressa kehityslinjassa, joka kulki kohti eroottisesti vapautunutta tulevaisuutta, helleenisen kulttuurin paluuta.²⁵ Asenteessa näkyi, miten Paavolainen pyrki tarkastelemaan elämänilmiöitä elämän omien vaatimusten ja esiin työntyvän uuden kulttuurin eikä moraalisen normijärjestelmän näkökulmasta.

Tältä pohjalta nousi Paavolaisen kritiikki tarkemmin määrittelemätöntä sovinnaismoraalia, vallitsevaa ”siveellistä maailmanjärjestystä” vastaan. Hän kutsui sitä myös »porvarilliseksi» moraaliksi. Se oli hänen mukaansa saanut aikaan vahingollisen alastomuuden kammon ja johtanut sukupuolimoraalin alueella tur-

²³ O. Paavolainen 1929, 323, myös sivut 429–430, 460.

²⁴ O. Paavolainen 1929, 446–448. Ks. myös Espmark 1964, 144–146, 150–153; T. Kunnas 1981, 138–147.

²⁵ O. Paavolainen 1929, 325–327, 362–366, 390–394.

miolliseen kaksinaismoraaliin.²⁶ Sovinnaismoraalin kritiikkiin yhtyivät muutkin tulenkantajat. *Tulenkantajat* esitteli uutta alastomuuskulttuuria ja perusteli toimenpidettään – arvattavasti Erkki Valan kynällä – halulla murtaa totunnaisia näkemyksiä: »Kuitenkin on kieltämätöntä, että suurina henkisinä murroskausina kaikki ne elämänilmiöt, jotka osoittavat sovinnaisista käsityksistä vapautumista, myötävaikuttavat henkisen vapauden syntymiseen.»²⁷ Tähtäyspisteenä ei tässä ollut luonnonmukaisuus kuten Paavolaisella vaan pikemmin henkisen vapauden ihanne. Mutta johtopäätös oli sama: sovinnaismoraali asetti esteen uuden kulttuurin muotoutumiselle. Näkemystä myötäili myös Lauri Viljanen, joka kielteisessä sävyssä kirjoitti siitä, miten viettielämän puristaminen »puritanistisen» sovinnaismoraalin kaavoihin tukahdutti elämän omaa dynaamista voimaa.²⁸

Mika Waltari toi asetelman esiin kaunokirjallisessa tuotannossaan ja kietoi sen yhteen ns. vapaita sukupuoli-suhteita koskevien kysymysten kanssa. Novellissa »Kaksi miestä kohtaa toisensa yössä» Waltari kuvasi miestä, joka kertoi olleensa sukupuoliyhteydessä rakastamansa naisen kanssa:

Se oli niin kaunis yö, – siinä ei ollut vähintäkään pahaa. Hän oli minun, ilman mitään ehtoja, ilman ennakkoojatuksia, vapaasti ja kokonaan, – ja sen tähden se ei ollut synti.²⁹

Moraalisesti hyväksyttävä sukupuoliyhteys ei tässä ollut riippuvainen mistään henkilöiden ulkopuolisista säädöksistä; se ei edellyttänyt yhteiskunnallisen normijärjestelmän huomioonottamista. Moraalisena arviointiperusteena olivat henkilöiden subjektiiviset vapauden ja rakkauden elämykset, jotka Waltari tarkoitukSELLISESTI asetti kristillisen moraalijattelun syntikäsitetä vastaan.

Näytelmässä *Jättiläiset ovat kuolleet* Waltari tarttui kysymykseen yksityiskoh-
taisemmin ja liitti sen laajempaan katsomukselliseen yhteyteen. Jättiläiset olivat
näytelmässä myyttejä, jotka kuvastivat elämän dynaamista jatkuvuutta, sen luo-
vaa perustaa. Jättiläisten vastakohtaksi päähenkilö Birger esitteli saatanamyytin,
joka oli syntynyt keskiajalla, »aikana, jolloin elämä alkoi synnistä».³⁰ Asetelma
oli sama, jonka Waltari oli tuonut esiin pro gradu -työssään: seksuaalikielteisyys,
joka tiivistyi keskiaikaisessa kristillisyydessä, oli elämää kannattavan ja eteen-

²⁶ O. Paavolainen 1929, 357–362.

²⁷ Tk 16/1929 Suomalaista alastomuutta.

²⁸ L. Viljanen 1929b, 82–83, 168, 171.

²⁹ Aitta 12/1930 Mika Waltari, Kaksi miestä kohtaa toisensa yössä. Ks. myös Waltari 1929d, 134–135.

³⁰ Waltari 1930, 235.

päin vievän voiman vastaista.³¹ Elämän kieltämisen ja myöntämisen ristiriita kärjistyi näytelmässä juuri sukupuolikysymysten yhteydessä. Se konkretisoitui päähenkilöiden Birgerin ja Elinan välisen suhteen kehityksessä. He rakastivat toisiaan ja olivat keskenään sukupuoliyhteydessä. Tällöin he kokivat mystisen elämyksen: »Elämä oli minun, – minä hengitin yhdessä ikuisuuden kanssa.»³²

Waltari kuvasi näin sukupuoliyhteyden pyhäksi, elämää synnyttäväksi ja uutta luovaksi tapahtumaksi, mitä korosti se, että Elina tuli raskaaksi. Mutta tapahtuma ei ollut ristiriidaton, sillä Elina ja Birger eivät olleet naimisissa. Ristiriidat muodostuivat elämän omien vaatimusten ja ihmisten luomien normistojen välille. Birger huokaisi: »Voi, miksi ihmiset ovat tehneet häpeäksi sen, joka voisi olla elämän korkein ja puhtain onni.»³³ Sosiaalinen paine, jonka sovinnaiset, »liian pienet» moraalikäsitteet synnyttivät, ajoi Elinan tekemään abortin. Birger näki kuitenkin abortin paljon ratkaisevammin vääränä kuin aviottoman lapsen saamisen. Se oli väärin itse jumaluuden asemassa olevaa elämää kohtaan.³⁴ Sovinnaismoraali, joka tuomitsi avioliitosta riippumattomat sukupuolisuhteet ja aviottoman lapsen saamisen, rinnastui näin keskiaikaiseen elämänkielteisyyteen. Se viime kädessä oli syyllinen elämän tuhoutumiseen, ja Birgerin syyllisyys nousi suostumisesta sen vaatimuksiin.³⁵

Waltarin näytelmä osoitti, että tulenkantajien moraalikriittinen arsenaali ei kohdistunut vain kristillisen seksuaalietiikan sisältöön vaan laajemmin sosiaalisesti määräytyneeseen yhteiskunnassa vallitsevaan moraalijärjestykseen, joka ilmeni yleisesti hyväksytyinä tapoina, tottumuksina ja normeina. Normijärjestelmän tilalle asetui vitalistinen, elämän omiin tarpeisiin perustunut erosmyönteinen etiikka.³⁶

Oli luonnollista, että jännitys konkretisoitui juuri kysymykseen avioliitosta, joka edusti yhteiskunnallista moraalijärjestystä selkeimmillään. Lauri Viljanen näkikin käynnissä olleen seksuaalikysymyksiä koskevan keskustelun johtaneen nimenomaan avioliittoinstituutioon kohdistuneeseen kiinnostukseen.³⁷ Olavi

³¹ TY KML Waltari 1928b, 25.

³² Waltari 1930, 270.

³³ Waltari 1930, 277.

³⁴ Waltari 1930, 300–301.

³⁵ Waltari 1930, 325, 327.

³⁶ Vrt. Koskiluoma 1982, 102, joka tunnistaa Waltarin näytelmän perustavan ristiriidan moraaliseksi, mutta puhuu vanhan moraalin ja uuden rationalismin välisestä ristiriidasta. Rationalismiin Waltarin etiikkaa ei voi yhdistää.

³⁷ HS 244/11.9.1930 L. V[iljanen], 'Lännen salaisuus'.

Paavolainen ei puhunut pelkästä kiinnostuksesta, vaan totesi, että eroottinen ja moraalinen vapautumisprosessi koski keskeiseltä osaltaan juuri avioliittoa: »koko vallitseva avioliittojärjestelmä horjuu kaikilta perusteiltaan».³⁸ Erkki Vala puolestaan torjui romaanihenkilönsä suulla selväsanaisesti näkemyksen, että avioliitto olisi kaikille kuuluva »jumalallinen säännös».³⁹

Olavi Paavolaisen astuttua vuodenvaihteessa 1930 Erkki Valan rinnalle *Tulenkantajat* -lehden päätoimittajaksi, lehti asetti kyseenalaiseksi avioliiton normatiivisen aseman sukupuolielämää säätelevänä tekijänä. Vuoden ensimmäisessä numerossa ilmestyi alastomin mies- ja naishahmoin kuvitettu artikkeli »Uusi Eros. Huomispäivän ihanneavioliitto.» Pääosan artikkelista muodosti lainaus saksalaisesta julkaisusta *Ideal Lebensbund*. Lainaus käsitti ehdotuksen uudeksi avioliittojärjestelyksi, jonka avulla epäonnistuvat avioliitot estettäisiin syntymästä. Keskeinen idea ehdotuksessa oli avioliiton solmimisen vaikeuttaminen. Lainausta merkittävämpi oli kuitenkin sitä edeltänyt toimituksen esipuhe. Esipuheessa todettiin vallitsevaksi tilanteeksi se, että avioerot lisääntyivät ja vapaista suhteista oli muodostunut yleinen tapa. Lehti ei katsonut voivansa suhtautua kyseisiin ilmiöihin yksinomaan tuomiten. Päinvastoin se kysyi, oliko avioliitto vallitsevassa muodossaan vain koreasti maalattu hiirenloukku, johon syötti hokutteli, mutta josta heti ruvettiin pyrkimään pakoon. Lehti kehotti nöyrytymään tosiasiaihin edessä ja lähtemään tulevaisuuden suuntaviivoja vedettäessä vallitsevien tapojen pohjalta, ei niiden moraalisesta arvioinnista.⁴⁰

Sukupuolimoraalin alueella sama asetelma, joka väritti tulenkantajien uskontokritiikkiä, sai näin vielä selkeämmän muodon. Olennaista oli valmiiden, ylhäältäpäin saneltujen normien ja kaavojen ohittaminen ja vetoaminen vallitsevaan todellisuuteen, elämän dynaamiseen kulkuun, joka ei suostunut pysymään normijärjestelmien kahleissa. Tulenkantajien moraali ei määräytynyt yhteiskunta- tai kansakokonaisuudesta lähtien vaan elämästä, joka oli luova ja muuttuva. Heidän moraalikritiikkinsä sisälsi sekä vitalismille ominaisen avoimen ja suljetun, dynaamisen ja staattisen elämänmuodon välisen jännityksen⁴¹ että vastalauseen vaatimuksille kiinteän, koko yhteiskuntaa koskevan moraalisen järjestyksen voimaan saattamisesta.

³⁸ O. Paavolainen 1929, 459–460; HS 324/30.11.1930 Olavi Paavolainen, Voittoisa nainen.

³⁹ E. Vala 1930a, 25–26, 28–29.

⁴⁰ Tk 1/1930 Uusi Eros. Huomispäivän ihanneavioliitto.

⁴¹ Henri Bergson kiteytti moraaliohjelmansa juuri avoimen ja suljetun moraalien vastakohtaisuuteen. Ks. Macquarrie 1963, 172.

Kansan vai elämän moraali

Avioliitto- ja sukupuolieettisissä kysymyksissä tulenkantajat liikkuvat alueella, jolla yleiset moraaliset tunnot olivat vuosikymmenen lopulla ja vaihteessa herkeyntyneet. Moraalikritiikki, jossa noustiin kristillisenä nähtyä seksuaalikielteisyyttä vastaan ja asetettiin kyseenalaiseksi yhteiskunnan kiinteiden näkökulmasta motivoitunut moraaliset normijärjestelmät, astui avoimesti sekä ajan nationalistisen liikehännän että eritoten kansankirkollisen arvomaailman edustajien varpaille. Kansakokonaisuuden edun ja yhteiskunnan vakaan järjestyksen nimissä, joiden perustana nähtiin loukkaamattoman kristillisen moraalinormiston noudattaminen, näillä tahoilla reagoitiin varsin kärkeästi legitimeiksi tulkituista normeista poikkeamisiin. Erityisellä tarmolla vartioitiin sukupuoli- ja avioliittoetiikkaa, jossa kristillisen moraalin ja yhteiskunnallisen järjestyksen nähtiin kiistatta sulautuvan toisiinsa.⁴²

Suomalaisen kulttuuritilanteen moraalinen virittyneisyys mitä ilmeisimmin taittoi jossain määrin kärkeä tulenkantajien sukupuolimoraalikritiikiltä. Tämä heijastui esimerkiksi siinä, miten tulenkantajat asennoituivat englantilaiseen seksuaalimystikkoon D. H. Lawrenceen. Lawrence oli yksi sotien välisen ajan eurooppalaisen kirjallisuuden suurista julistajista, jonka vitalistisessa puritaanisen kristillisen sukupuolimoraalin kritiikissä oli samoja aineksia kuin tulenkantajilla, jos kohta Paavolaistakin pidemmälle vietyä. Tulenkantajien näköpiiriin hän saapui vuonna 1930. Mutta Lauri Viljanen totesi Lawrenceen »häikäilemättömän sielunpaljastuksen» olleen vielä liian »kirpeätä» suomalaiselle lukijakunnalle.⁴³ Paavolaisen toimittaman *Tulenkantajat* -lehden viimeisessä numerossa oli vuonna 1930 Theodore Bosanquet -nimisen kirjoittajan suhteellisen neutraali esittely Lawrencesta, mutta lehti katsoi aiheelliseksi sen »täydennykseksi» julkaista toisen, varauksellisesti Lawrence seksuaalikäsitteisiin suhtautuvan kirjoituksen, jonka tekijä oli ruotsalainen Sven Ståhl.⁴⁴

Vastaava varovaisuus heijastui myös mainitusta *Tulenkantajat* -lehden avioliittokannanotosta, joka ilmestyi talvella 1930. Lehti yritti vetäytyä neutraliteetin suojiin. Esipuheen mukaan esitetty avioliittoehdotus oli rohkea ja pahennusta

⁴² Ks. esim. Seppo 1977, 79; Siltala 1985, 445.

⁴³ HS 198/27.7.1930 Lauri Viljanen, Forsytein taru. Lawrence kristillisen sukupuolimoraalin kritiikistä ks. esim. Hough 1975, 251–255.

⁴⁴ Tk 15–16/1930 Theodore Bosanquet, Uusia näköaloja ja uusia kirjailijoita Englannissa II; Tk 15–16/1930 Sven Ståhl, D. H. Lawrence: »Lady Chatterleyn rakastaja» – tällä hetkellä maailman kuuluisin romaani.

aiheuttava eikä lehdellä itsellään ollut selvää ja ilmaistavissa olevaa kantaa asiassa. Lehti ilmoitti vain haluavansa asiasta keskusteltavan.⁴⁵

Kanta tuli kuitenkin esipuheessa ja kuvituksessa riittävän selvästi ilmaistuksi, jotta kirkollinen lehdistökin saattoi siihen tarttua. *Kotimaassa* Vernerin Louhivuori leimasi tulenkantajat artikkelin perusteella »myrkynkantajiksi», joita vastaan kansan oli henkeen ja vereen taisteltava.⁴⁶ Louhivuori jatkoi samaan sävyyn puolta vuotta myöhemmin. Kohteena oli silloinkin *Tulenkantajat* -lehti ja syytöksen aiheena sukupuolimoraali. Louhivuori valitti lehden tarjoavan »lihan ravintoa». Hänen mukaansa tulenkantajissa oli kyse kommunisteihin rinnastettavasta ilmiöstä, joka turmeli tervettä kansansielua ja erityisesti nuorisoa.⁴⁷

Louhivuorta säesti *Herättäjässä* K. R. Kares. Hän kytki tulenkantajien moraalisen arveluttavuuden näiden markkinoimaan alastomuus- ja ruumiinkulttuuriin. Syynä oli virolaisen tanssijattaren Ella Ilbakin Helsingissä pitämä tanssiesitys. Kares ei nähnyt siinä kuin »kukoistavaa lihaa ja tämän lihan taiteellista kiemurtelemista». Sivistyneistö, joka tuki tällaista, oli Kareksen mielestä isänmaalle vaaraksi, jopa vaarallisempi kuin kommunistit.⁴⁸

Kotimaan reaktioihin tulenkantajat eivät moraalikysymysten yhteydessä puutuneet, mutta Kareksen esittämän tuomion *Tulenkantajat* pani merkille. Se tosin tyytyi ivallisessa kirjoituksessaan kohdistamaan vastaiskunsa Kareksen henkilöön todeten kuitenkin, että »papilliset seksuaaliset väristykset ovat kautta aikojen tunnetusti olleet Ding an sich».⁴⁹

Sekä Kareksen että Louhivuoren kannanottojen takaa kuului kevään 1930 voimistuneen antikommunistisen liikehdinnän tarjoama kaikupohja. Se näkyi kommunismin mainitsemisessa tulenkantajien yhteydessä samoin kuin ylisummaan tiukentuneissa moraalisen yhtenäisyyden vaatimuksissa. Kuvaavaa oli, että kirkolliset päälehdet eivät syyttäneet tulenkantajia niinkään siitä, että näiden moraalit ei noussut kristilliseltä pohjalta, kuin näiden yhteiskunnan normatiivista moraalijärjestystä särkevistä vaikutuksesta. Asenne oli toinen kuin Suomen Kristillisen Ylioppilasliiton kirjoittajilla, jotka puolestaan eivät lehdessään kiinnittäneet juurikaan huomiota tulenkantajien moraaliseen vaikutukseen vaan näiden elämänihanteiden ja elämänkatsomuksen irtautumiseen kristilliseltä pohjalta.⁵⁰

⁴⁵ TK 1/1930 Uusi Eros. Huomispäivän ihanneavioliitto.

⁴⁶ Kmaa 4/17.1.1930 Seppä [= Vernerin Louhivuori], Alasimelta.

⁴⁷ Kmaa 67/12.9.1930 Seppä [= Vernerin Louhivuori], Alasimelta.

⁴⁸ Hjä 10/7.3.1930 Nyt; Hjä 14/4.4.1930 Nyt.

⁴⁹ Tk 7–8/1930 Rovasti Kares ja 'Sex Appeal'.

⁵⁰ Ks. esim. Kristitty Ylioppilas 1/1929 Ester Soini, Huomioita joulukirjallisuudesta;

Ero heijasti erilaisia lähestymistapoja kulttuuriin. Vanhemmat Kares ja Louhi-vuori lähtivät yhtenäisyyden hajoamisen kokemuksen luomalta asennepohjalta, ylioppilasliikkeen nuoret maallikot puolestaan enemmän halusta osallistua ajan monitahoiseen katsomuskeskusteluun. Ero saattoi selittyä osittain myös kirjoittajien asemasta: opiskelijaliikkeen näkökulma oli toinen kuin arvovaltaisten, puolivirallisten kirkollisten äänenkannattajien, joissa vakaan kulttuurisen ja yhteiskunnallisen järjestyksen ja kirkollisten arvojen puolustamisen ja vahvistamisen tarve oli voimakkaampi; jälkimmäisissä puhui henkistä valta-asemaa vartioiva ääni.

Moraalikysymykset olivat keskeisessä osassa myös kirkollisten päälehtien reaktioissa yksittäisten tulenkantajien kaunokirjalliseen esiintymiseen. Tällöin arvostelu ei kohdistunut yksin tulenkantajiin vaan he saivat osansa vuosikymmenen vaihteessa yhä yksiselitteisemmin koko kaunokirjallisuuteen osoitetusta moraalisesta tuomiosta.⁵¹ Tutkittavista kirjailijoista joutui erityisesti Mika Waltari kirkollisten piirien silmätikuksi. Vaikka Ilmari Salonen *Kotimaassa* piti *Suurta illusionia* uskonnollisessa mielessä osittain lupaavanakin, hän torjui jyrkin sanoin romaanin moraalisen sisällön. Koko teoksen »polttoaine» oli hänen mukaansa sukupuolinen intohimo, jota käsitellessään kirja paljasti »saatanan syvyydet». ⁵² Sama linja jatkui Waltarin seuraavien teosten arvioissa. Aukusti Oravala *Kotimaassa* ja K. R. Kares *Herättäjässä* olivat yksimielisiä *Yksinäisen miehen junan* moraalisesta arvosta. Oravala piti teosta alhaisena ja aistillisena.⁵³ Kares puolestaan näki sen osoituksena kulttuurielämän yleisestä moraalisesti arveluttavasta tilasta, josta hän langetti osittain syyn kustannusliikkeille.⁵⁴ *Jättiläiset ovat kuolleet* sai Antti Nikulaiselta *Kotimaassa* lähes yhtä kovan tuomion, sekin moraalisen sisältönsä takia.⁵⁵

Kirkonmiesten huomio kohdistuminen juuri Mika Waltarin teosten sukupuoli-moraaliin johtui osaltaan siitä, että Waltari Paavolaisen ohella tutkittavista kirjailijoista kaikkein näkyvimmin käsitteli sukupuolimoraalin kysymyksiä teoksis-

Kristitty Ylioppilas 5/1929 S[ulevi] M[anninen], Mietteitä henkisistä virtauksista ylioppilasmaailmassamme.

⁵¹ Ks. esim. Kmaa 52/13.7.1928 Nykyaikaisesta kaunokirjallisuudestamme; Kmaa 75/10.10.1930 Antti Nikulainen, Kirjallisuusarvostelijat ja yleisö; Kuoppala 1930, 133–134.

⁵² Kmaa 97/18.12.1928 I. S[alonen], Elämänkysymyksiä uusimmassa kaunokirjallisuudestamme.

⁵³ Kmaa 92/26.11.1929 A. O[ravala], Kirjallisuutta.

⁵⁴ Hjä 10/7.3.1930 Nyt.

⁵⁵ Kmaa 86/18.11.1930 Antti N[ikulainen], Kirjallisuutta.

saan eikä kaihtanut vetämästä selvää rajaa kirkollisen seksuaalietiikan suuntaan.⁵⁶ Toisaalta Waltari herätti huomiota myös taustansa takia. Hänessä nähtiin entinen uskonnollinen runoilija, »mutta myöhemmin luopioksi tullut höpsöttelijä», kuten K. R. Kares suorasukaisesti totesi.⁵⁷ Siten kirkollisten tarkastelijoiden tuntosarvet olivat ehkä herkemmat Waltarin kuin muiden tutkittavien kirjailijoiden kohdalla.

Joka tapauksessa kirkollisen valtalehdistön suhteellisen kiivaassa reaktiossa tulenkantajien esiintymisen tähän puoleen kuvastui kiusaantuminen siitä, että yhteiskunnassa ei esiintynyt vain hyväksyttävistä kristillisistä moraalinormeista hairautumista vaan selkeää piittaamattomuutta normeista ja niiden avulla rakennettavasta yhtenäisestä elämänjärjestyksestä. Juuri sukupuolimoraalin alueella kirkollisten kirjoittajien epäluulo nuoren kirjallisuuden esiintymistä kohtaan oli puhjennut näkyviin vuosikymmenen puolimaissa, ja nyt se terävöityi. Asenteiden tausta oli kuitenkin kauempana, kirjallisen sivistyneistön ja kirkon välisten suhteiden historiassa. Kirjallisuus oli yksi niitä kulttuurin osa-alueita, joissa irtautuminen kirkollisesta moraalisesta auktoriteetista oli ollut näkyvintä. Sukupuoli- ja avioliittoetiikka puolestaan oli eurooppalaisestikin tarkastellen irtautumisen perinteistä taistelutannerta, jossa kiinteästä moraalisesta järjestyksestä kiinni pitävä kirkko oli joutunut puolustautumaan sitä murtavia voimia vastaan.⁵⁸ Tulenkantajien ja kansankirkollisen arvomaailman puolustajien välisessä moraalikysymyksiä koskevassa ristiriidassa voikin eräässä mielessä nähdä vastakkain toisaalla kansan moraalialia vartioivan kirkon edustaman autoritatiivisen, ylhäältä määräytyvän yhtenäisyyden palauttamiseen tähtäävän moraali-ihanteen ja toisaalla kansalaisyhteiskunnalle tyypillisen kansalaisten tasolta nousevan moraalisen autonomian ihanteen, jonka merkeissä kirjallinen sivistyneistö oli esiintynyt.

Yhteistä perinteistä moraalijärjestystä puolustaville kirkonmiehille ja tulenkantajille oli havainto moraalisen yhtenäisyyden murenemisesta ja relatiivisuuden lisääntymisestä. He jakoivat 1800-luvulta eurooppalaista tietoisuutta leimanneen kokemuksen siitä, että koko kulttuuria koskeva, virallinen, universaalialia

⁵⁶ Waltari itse on myöhemmin maininnut, että häntä loukkasi 1920-luvun lopulla kirkon suhtautuminen hänen teoksiinsa. SKS KirA AB 2543 Waltarin haastattelu 1975, 35. Lausunto vaikuttaa yllättävältä, siksi selkeä ja tietoinen Waltarin nimenomaan sukupuolimoraalin alueella tekemä pesäero oli.

⁵⁷ Hjä 10/7.3.1930 Nyt. Tähän kiinnitti huomiota myös Ilmari Salonen *Kotimaassa*. Kmaa 43/12.6.1928 I. S[alonen], Muuan uusimman runoutemme tuote.

⁵⁸ A. Nieminen 1951; MacIntyre 1967, 46–47; McLeod 1981, 114–115.

kantavuutta omaava moraalikonsensus oli kadonnut.⁵⁹ Mutta he reagoivat siihen eri tavoin. Kirkonmiehet pyrkivät pitämään langat käsissään, palauttamaan voimaan kristillisen moraalinormiston, joka uskonnollisen auktoriteettinsa pohjalta olisi hajautuvaa yhteiskuntaa ja kansakuntaa koossa pitävä tekijä. Tulenkantajien moraalijattelu puolestaan oli tyypillinen yritys löytää moraalille uusi, perinteisestä uskonnollisuudesta riippumaton pohja. Mutta tulenkantajien motiivipohjana ei ollut, kuten useissa edeltäneiden vuosikymmenten vastaavissa eurooppalaisissa yrityksissä, etsiä perustaa yhteiskuntaa koossapitävälle moraalinormistolle.⁶⁰ He ohittivat kokonaan yhteiskunnallisen järjestyksen ja kansallisen kiinteyden kysymykset. Heidän sukupuolimoralia koskevissa kannanotoissaan näkyi hallitsevana piirteenä lähinnä yritys tapailla yksityiselle ihmiselle uskonnollisesti motivoitua, universaalista kantavuutta omaavaa moraalipohjaa, joka korvaisi kristillisen, autoritatiivisen moraalinormiston ilman että toisi sen tilalle uutta normistoa. Tietoisuus lisääntyneestä relatiivisuudesta johti tulenkantajat etsimään normeista riippumatonta, itse dynaamisen, kaiken alla vaikuttavan jumalallisen elämän ehtoihin pohjaavaa moralia, joka ei saattanut tulla kahlituksia kiinteisiin säädöksiin.

Vaikka pyrkimys kaikkia koskevaan jumalallista auktoriteettia omaavaan moraliin oli siis itse asiassa yhteistä tulenkantajille ja kansankirkolliselle arvomaailmalle, olivat ristiriidat kuitenkin syvällä. Niiden takana oli ihmiskäsitys, käsitys inhimillisestä luonnosta. Kristilliseltä pohjalta lähteneet kirkonmiehet näkivät, että synnin turmelema inhimillinen elämä tarvitsi säätelijäkseen uskonnollisesti motivoitua normijärjestelmää ja sitä edustavaa moraalista auktoriteettia; erityisesti tämä tarve tuli esiin sukupuolimoraalin alueella, jolla luontainen paha uhkasi alituisesti päästä myrkyttämään sekä yksilön että kansan elämää. Tulenkantajien näkemyksiä taas väritti usko ihmiseen, joka oli olemukseltaan sellainen, että ulkoiset säädökset vain estivät hänessä olevaa, jumalalliseen elämään pohjautuvaa optimaalista hyvää toteutumasta.⁶¹

Vakaata moraalinormistoa puolustavat kirkonmiehet ja nuoret kirjailijat olivat lisäksi kulttuurin kentällä varsin kaukana toisistaan, eikä tasaveroiselle keskusteluyhteydelle moraalien perustasta ollut edellytyksiä, semminkään sukupuolimo-

⁵⁹ Ks. MacIntyre 1967, 12–15, 24–25, Chadwick 1985, 39–40.

⁶⁰ Ks. Chadwick 1985, 229–239.

⁶¹ Ihmiskäsitysten jännitteeseen on viitannut myös E. N. Tigerstedt suomenruotsalaisen kirjallisuuden kirkolliseen moraliin kohdistaman kritiikin taustana. Tigerstedt 1939, 471–478.

raalin yhteydessä, jossa liikuttiin emotionaalisesti herkällä ja perinteen kuormittamalla alueella. Mutta varsinaista keskustelua ei syntynyt myöskään elämänkatso-
muksesta tai ihmisihanteesta, joihin niin Eino Sormunen kuin *Kristityn Ylioppi-*
laan kirjoittajatkin reagoivat ylimalkaista tuomiota perusteellisemmin.⁶² On
mahdollista, että tulenkantajat eivät edes havainneet näitä reaktioita; joka tapauk-
sessa ne olivat suhteellisen yksiselitteisen kielteisiä ja nousivat siksi erilaisista
lähtökohdista, että tulenkantajat eivät nähneet aiheelliseksi niihin julkisesti vasta-
ta. Keskustelu vanhan maailman edustajien kanssa ei ylipäänsä ollut tulenkanta-
jille ominaista.

2. Universaali etiikka

Maailmansota oli tuonut oman lisäpaineensa eurooppalaisille yrityksille löytää
uusi, pitävä moraalipohja, jolla olisi kansalliset rajat ylittävää merkitystä ja joka
täyttäisi perinteisen kristillisen moraaliperustan murenemisen aiheuttaman tyhji-
ön. Etsintä näkyi erilaisissa sodanvastaisissa ja kansojen väliseen yhteyteen
tähtäävissä virtauksissa.¹ Tämä oli alue, jolla sukupuolietiikan ohella näkyi 1920-
luvun lopulla tulenkantajien pyrkimys ohittaa yhteiskunta- ja kansakokonaisuus-
den kiinteeseen tähtäävä moraalinen normijärjestelmä, jonka ylläpitäminen oli
kansankirkollisen arvomaailman tärkeä elementti. Lauri Viljasen ja Arvi Kivi-
maan jo aikaisemmin julistama ihmisveljeyden etiikka sai nyt entistä enemmän
tilaa tulenkantajien esiintymisessä. Heidän unelmansa ei ollut yksin moraalisesti
autonominen kansalainen vaan moraalisesti autonominen maailmankansalainen.
Etiikka oli painotetusti universaalia etiikkaa.

Ihmisten välistä veljeyttä koskevista kysymyksistä tulenkantajien etiikassa
oli aktiivisempi sävy kuin sukupuolimoraalia käsiteltäessä; oli kyse eettisistä
velvoitteista, ei vain elämän vapauttamisesta normien kahleista. Ero oli jossain
määrin myös eri tutkittavien kirjailijoiden välinen. Sukupuolimoraalikysymyk-
sissä äänekkäimmin esiintyivät Mika Waltari ja Olavi Paavolainen, ihmisveljey-
destä taas puhuttiin Viljasen, Kivimaan ja osittain Erkki Valan johdolla. Varsinais-
ista vastakohtaisuuksista ei ollut kysymys vaan painotuseroista.

⁶² Ks. edellä s. 204, 246–247, 274–275.

¹ Berkman 1982, 145–146, 162.

Painotusero näkyi Lauri Viljanen esseekokoelmassa *Merkkivaloja*, johon hän oli ottanut mukaan vuonna 1927 kirjoittamansa esittelyn uudesta urheilevasta, huvittelevasta ja matkusteleavasta nuorisosta, johon Paavolainen tahollaan pani toivonsa. Viljanen näki uuden nuorison esiinmarssin myönteisenä ja ajalle ominaisena, mutta oli huolestunut sen välinpitämättömyydestä.² Viljanen käyttämänä sana välinpitämättömyys sisälsi ladattua merkitystä. Se viittasi samalla kertaa moraaliseen välinpitämättömyyteen ja välinpitämättömyyteen eurooppalaista kulttuuriperintöä kohtaan. Nämä kaksi kietoutuivat Viljanen ajattelussa toisiinsa.

Esseekokoelmassaan ja lehtikirjoituksissaan Viljanen vuosikymmenen lopulla terävoitti ihmisveljeyden julistustaan, joka edelleen näkyi vanhemman humanistisen perinteen valossa. Merkkihahmoina esiintyivät Goethe, Tolstoi ja Dostojevski.³ Näiden perinnössä Viljanen aikaisempaa selkeämmin painotti humanismin maanpäälliseen vitaliseen elämään liittyvää perustaa. Goethe sai kiitosta, koska tällä oli »lämmiin, avara ja mystillinen hartaus maailman edessä».⁴ Tolstoin julistuksessa Viljanen vierasti tämän maailmaan nähden passiivista asennetta, mutta korosti sitä, että taiteilijana Tolstoi oli »maan tummaan ja kukoistavaan multaan sidottu ihminen», joka tunsu harrastusta kaikkea inhimillistä elämää kohtaan ja kuvasi sen hyväksyen ilman ehtoja.⁵

Viljanen pani teoksessaan valppaasti merkille, missä hän tapasi tähän perintöön sekä vitalistiseen pohjaan sopivaa humanismia. Sellaista hän löysi saksalaiselta ekspressionistilta Franz Werfelfiltä, jonka etiikkaan hän liitti lapsuuskokemuksiinsa rivien välistä viitaten »evangelisen» lempeän julistuksen leiman,⁶ ruotsalaiselta Pär Lagerkvistilta, amerikkalaisilta Walt Whitmanilta ja Edgar Lee Mastersilta sekä kotimaassa esimerkiksi Arvid Järnefeltiltä, jota koskevan aikaisemman

² L. Viljanen 1929b, 99–105, 121–122. Ks. myös Tk 21/18.11.1929 Lauri Viljanen, Juoksuhaudatoveruudesta rauhantoveruuteen.

³ Ks. HS 117/29.4.1928 Lauri Viljanen, Dostojevskin 'Riivaajat' suomeksi; L. Viljanen 1929b, 81–87; L. Viljanen 1936, 11; Krohn 1960, 95; Lappalainen 1983, 102. Tolstoi ja Dostojevski olivat Suomessa 1920-luvun lopulla laajemminkin huomion kohteina, Dostojevski erityisesti tuoreiden käännösten ansiosta. Vaikka Tolstoin vaikutus oli jo ohittumassa, nosti hänen syntymänsä 100-vuotispäivä hänet jälleen esiin vuonna 1928. Nokkala 1958, 128–129; Karhu 1977, 41–44; Tarkka 1980, 163–165. Kiinnostus ulottui teologiinkin keskuuteen, mistä oli osoituksena Yrjö J. E. Alasen essee Dostojevskista ja Tolstoista vuonna 1928. Alanen asettui Dostojevskin kristillisyyden puolelle Tolstoin järkiperäisyyttä vastaan. Kirkko ja kansa 1928 Yrjö J. E. Alanen, Tolstoi ja Dostojevski.

⁴ L. Viljanen 1929b, 84–85; HS 68/10.3.1929 Lauri Viljanen, Goethen runouden porteilla.

⁵ L. Viljanen 1929b, 81–87.

⁶ L. Viljanen 1929b, 183–197, myös 8–9.

artikkelinsa hän oli ottanut mukaan teokseen vain tyylillisin muutoksin.⁷

Viljasen eetoksessa näkyi edelleen kirkkaana pohjana kaiken elämän ja erityisesti ihmiselämän syvä kunnioitus. Ihminen oli, kuten hän lyriikassaan kuvasi, »jumalihme» ja »ihme maan».⁸ Osallisuus elämään sisältyvästä jumaluudesta nosti ihmisen arvoon, joka ylitti niin kansalliset rajat kuin moraalinormitkin. »Inhimillisyyden syvin ihme» oli salaisuus, joka vääristyi ihmisten määrittelyyrityksissä. Erityisesti taiteiden tehtävänä olikin, kuten Viljanen Tolstoin yhteydessä korosti, kunnioittaa elämää ja ihmistä ilman mitään ennakkoehtoja.⁹ Viljasen julistuksen painopiste ei kuitenkaan ollut hyökkäämisessä kahlehtivia normijärjestelmiä vastaan vaan elämän ja ihmisen nämä ylittävän arvon aktiivisessa osoittamisessa ja puolustamisessa.

Viljasen rinnalla ihmisveljeyden etiikan puolestapuhujana esiintyi kuten aiemminkin Arvi Kivimaa. Mutta Kivimaan ja Viljasen ihmisyysjulistuksessa jo vuosikymmenen puolimaissa näkynyt ero alkoi vuosikymmenen loppua kohti tulla yhä selkeämmin esiin. Viljasen tapaan Kivimaa korosti ihmisen loukkaamattomaa arvoa¹⁰ ja näki taiteen, johon itseensä sisältyi vahva eettinen ulottuvuus, keskeisenä tekijänä uuden syvemmän inhimillisyyden luomisessa.¹¹ Mutta kun Viljasen lähtökohta oli valoisassa näyssä jumaluutta itsessään kantavan ihmisen mahdollisuuksista, oli Kivimaan julistus sävyltään tummempaa. Kivimaan mukaan inhimillistä olemassaoloa leimasi perustavan laatuinen vaiva ja kärsimys. Sitä kuvatessaan hän saattoi kuvaston avulla lähestyä kristillistä perisynti-idea: »Olen Saul, joka surmas, olen Kain, joka nosti/ käden tappavan toista ihmistä vastaan.»¹² Mutta kärsimys oli Kivimaaalle myös inhimillisyyden ponnistus pohja. Se satoi ihmiset lujin sitein toisiinsa. »Veljeksiä kaikki, Jumalan veljiä ahdistuksen tiellä», oivalsi *Epäjumala* -romaanin päähenkilö.¹³ Tästä seurasi voimakas vaatimus kärsimyksen poistamiseksi ja ihmisiä erottavien muurien särkemiseksi.

⁷ L. Viljanen 1929b, 7–14, 153, 163, 167–176. Ks. edellä s. 183–184. Ks. myös L. Viljanen 1929a, 113; HS 330/6.12.1930 Lauri Viljanen, Tolstoin oppi Suomessa. Dostojevskia, Lagerkvistia ja Whitmania esitteli uuden maailmankuvan edelläkävijöinä myös Hagar Olsson esseekokoelmassaan *Ny Generation*. Olsson 1925, 25–29, 77–84, 115–122.

⁸ Suomen Kuvalehti 50/1928 Lauri Viljanen, Luomissana; HS 348/24.12.1929 Lauri Viljanen, Lapselle jouluna.

⁹ L. Viljanen 1929b, 13–14, 81–87.

¹⁰ Ks. esim. US 87A/31.3.1929 Arvi Kivimaa, Syntymähetki.

¹¹ Kivimaa 1929, 105; Kivimaa 1930a, 246, 313.

¹² Kivimaa 1928b, 46–47.

¹³ Kivimaa 1930a, 182.

Se perustui kaikkien ihmisten perimmäiseen yhteenkuuluvuuteen osana jumalallista kaikkiihteyttä.¹⁴

Kokonaan uutena piirteenä Kivimaan kirjoituksissa 1920-luvun lopulla oli ajatus, että ihmisyyden pahin haaksirikko oli kommunismi. Hän oli tutustunut kommunismin käytännön toteutuksiin matkallaan Neuvostoliittoon vuonna 1929. Sekä samana vuonna ilmestyneessä esseekokoelmassaan *Helsinki, Parisi, Moskova* että romaanissaan *Epäjumala* vuotta myöhemmin hän kuvasi kokemuksiaan varsin seikkaperäisesti.¹⁵ Kuvausten sävystä kertoi se, että Kivimaa esitti romaanissaan päähenkilön elämän käännekohdan aiheuttajaksi juuri matkan Neuvostoliittoon. Tämän havahdutti sen näkeminen, miten kommunistisessa maassa loukattiin jumalallista elämää.¹⁶

Antikommunismin kytkeminen ihmisyydjulistukseen viittasi samaan seikkaan, joka oli näkyvissä Kivimaan sukupuolimoraalia koskevissa kannanotoissa: vuosikymmenen vaihteeseen tultaessa hän varoi asettumasta poikkiteloin nousevan nationalistisen moraalikonservatismiin kanssa. Samassa hengessä hän saattoi yhdistää ihmisveljeyden julistuksen ja kansallisen itsetunnon korostuksen saumattomaksi kokonaisuudeksi.¹⁷

Tästä huolimatta Kivimaan etiikan tulenkantajille ominaisesta vitalismista kumpuava perusta säilyi näkyvissä. Hän ei hyökännyt kommunismia vastaan kansallisista motiiveista vaan koska tulkitsi sen universaalin ihmisyyden vastaiseksi. Esseekokoelmassaan hän yhtyi ajatukseen, että »tötin oikeudentunto ja oikein ratkaisu» oli riippuvainen yksinomaan ihmisen sydäimestä, ei tuomioistuinten.¹⁸ Tällä hän tuskin viittasi pettymykseen demokraattisen yhteiskuntakoneiston kykyyn ylläpitää kansan moraalialia, mikä oli lapuanliikkeen moraalikritiikin eräs ponnin. Pikemminkin kyse oli tulenkantajille ominaisesta näkemyksestä, että elämä itse eikä yhteiskunnallinen normijärjestelmä saneli etiikan suuntavii-vat.

Kivimaan idea ihmisen sydäimestä todellisena moraalialia säätelevänä tekijänä näkyi varsinaisessa yhteydessään romaanissa *Epäjumala*. Sen päähenkilö vapau-

¹⁴ Kivimaa 1928b, 13–14, 78–79, 84–86; YL 10/1928 Arvi Kivimaa, Palava laiva; Suomen Kuvaletti 14–15/1928 Arvi Kivimaa, Kosketuksia; Kivimaa 1929, 140.

¹⁵ SKS KirA A 3475 KH Kivimaa, 73. Neuvostoliittoa kuvaavat jaksot olivat molemmissa teoksissa sangen laajat. Kivimaa 1929, 31–68; Kivimaa 1930a, 257–333.

¹⁶ Kivimaa 1930a, 288–289, 330–331.

¹⁷ Ks. esim. Itsenäinen Suomi 1/1928 Arvi Kivimaa, Kaaritie; Tk 2/1930 Arvi Kivimaa, Suomalainen ylioppilasnuoris ja nykyhetki; Lassila 1987, 106–107.

¹⁸ Kivimaa 1929, 140.

tui Neuvostoliitossa saatujen kokemusten ansiosta itsekeskeisyydestä ja hedonistisesta elämänasenteesta »käymään ihmisyyden sotaa». Uusi elämänasenne kosketti yksilöä ja koko ihmiskuntaa:

– Uskon lapsellisesti, että maailman kohtaloita on kerran, kaiken uhallakin, johtava ihmissydän. Ja se sydän on oleva voimakas – täynnä nuoruutta.¹⁹

Ihmisyysjulistukseen tässä liittynyt uskoa tulevaisuuden maailmaan, jossa ihanheet olisivat toteutuneet, Lauri Viljanen piti koko uuden kirjallisuuden tyypillisenä piirteenä: uusi kirjallisuus julisti uutta maailmaa, jossa ihminen oli keskipisteenä, veljeys ulottui yli koko maapallon ja ihmiset tunsivat kuuluvansa yhteen.²⁰

Tulenkantajien ihmisveljeyden etiikka kytkeytyi toisin sanoen 1920-luvun lopulla tiiviisti heidän unelmaansa tämänpuoleisesta paratiisista, tulevaisuuden täyttymyksestä, jota jokainen sukupolvi vuorollaan rakensi. Niinikään se kytkeytyi ideaan »uudesta ihmisestä», joka nöyrtyi näkemään itsensä osana ihmiskunnan ja koko elämän ykseyttä.

Molemmat näkökohdat olivat mukana Mika Waltarin eettisessä ihanteessa. Waltarin mukaan sukupuoli-vietin välityksellä itseään toteuttavan elämän sisältö oli rakkautta, kuten edellä on käynyt ilmi. Jotta rakkaus pääsisi toteutumaan, se edellytti ihmiseltä yksilöllisten pyyteitten aktiivista unohtamista. Kyseessä oli elämään itseensä sisältyvä eettinen vaatimus, jolla oli niin yksilöä kuin ihmiskuntaakin koskettava ulottuvuus. Kristus symbolisoi sekä koko ihmiskunnan käsittävää unelmaa, jossa rakkaus ja veljeys oli toteutuneena, että sen yksilölle asettamaa eettistä vaatimusta, jonka Caritas ilmaisi romaanissa *Suuri illusio*: »Meidän täytyy kuolla, jotta voisimme elää! – Ja kuoltuamme elämme niiden kautta, joita olemme rakastaneet. **Minä** olen se, jonka täytyy kuolla.»²¹

Waltarin ja vielä selkeämmin, jos kohta vähemmän eettistä velvoittavuutta sisältäen, Olavi Paavolaisen unelmassa uudesta maailmasta yhdistyivät tekninen optimismi ja usko ihmiseen, joka sulautui osaksi ihmiskunnan kokonaisuutta ja mursi ihmisiä erottavat raja-aidat.²² Pertti Lassila on osoittanut, että tulenkanta-

¹⁹ Kivimaa 1930a, 274, 331–333. Sitaatti sivulta 333.

²⁰ HS 72/13.3.1928 Lauri Viljanen, Suomi ja kirjallinen modernismi; L. Viljanen 1929b, 93.

²¹ Waltari 1928a, 224. Ks. myös NV 13–14/1928 Mika Waltari, Modernismi, saxophon, D-juna ja minä.

²² NV 3/1928 Mika Waltari, Uuteen maailmaan; Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 22, 26; Tk 1–2/1929 Olavi Lauri [= Olavi Paavolainen], Keulakuvat; Waltari 1929b, 72–73.

jien matkustamisen, kulkuvälineiden ja uuden tekniikan ylistys nousi osittain juuri siitä ideasta, että ihmiskunta oli orgaaninen kokonaisuus, se varsinainen yhteisö, jonka jäseniä ihmiset olivat. Tämän yhteisyyden kokemisen uusi teknistynyt kulttuuri mahdollisti aikaisempaa paremmin, ja siten se kulki käsi kädessä tulevaisuuden veljeyden valtakunnan unelman kanssa.²³

Eettisessä mielessä kyse oli vitalistisen etiikan toisesta sovellutuksesta, jonka takana oli usko elämässä vaikuttavaan dynaamiseen, kaavat, rajat ja valmiit käyttäytymismallit ohittavaan voimaan. Se antoi moraalille kaikkia koskettavan, yhteisen, jumalallisen perustan, jonka valossa yhden kansan tai yhteiskunnan kiinteyteen tähtäävät moraalinormit olivat lähinnä hajottava tekijä.

Katri Vala, joka muuten pysytteli tässä vaiheessa jokseenkin syrjässä muiden tulenkantajien riehakkaasta esiintymisestä, jakoi näiden yhteisen optimistisen tulevaisuudenkuvan, johon eettiset ihanteet oli projisoitu. Valan runossa »Tornin rakentajat» kuvastui selkeästi ihanteen takana ollut idea uudesta uskonnollisesta moraaliperustasta. Runon pohjana oli raamatullinen kertomus Baabelin tornista. Vala kuvasi kuinka enkeli hajotti Baabelin tornin, josta seurauksena ihmiset elivät toisilleen vieraina eivätkä ymmärtäneet toisiaan eivätkä jumalaa:

**Mutta me tulemme luoksesi
kerran!**

Olemme vain tomu,
mutta meillä on ylpeä kaipuu,
sukupolvesta sukupolveen
on ikävämme kasvava.²⁴

Runosta heijastui kokemus hajonneesta kulttuurista ja maailmasta, josta yhteinen uskonnollisesti motivoitu elämän perusta oli kadonnut. Samalla siitä kuului väkevä usko uuteen yhtenäisyyteen, joka tulevaisuudessa tuli toteutumaan. Unelma koski koko ihmiskuntaa. Siinä yhdistyivät usko ihmiseen, ihmisten väliseen yhteyteen ja universaalin perustan löytämiseen. Näiden saavuttaminen merkitsi samalla jumaluuden saavuttamista. Hajaantuminen, ihmisten keskinäinen vieraus vastasi toisin sanoen tässä sitä jumaluudesta vieraantumista, jonka Vala vuosikymmenen puolimaissa oli tulkinnut järjestyneen yhteiskunnan ja ympäröivän kulttuurin olennaiseksi piirteeksi.

²³ Lassila 1987, 147–168.

²⁴ K. Vala 1930, 12–13.

Enimmäkseen tulenkantajien ihmisveljeyden etiikka pysytteli yleisluontoisena ihanteena ja unelmana, johon he projisoivat käsityksensä elämän omista eettisistä vaatimuksista. Selkeimmin se konkretisoitui vuosikymmen lopulla kysymyksessä sodasta. Lauri Viljanen päätti esseekokoelmansa *Merkkivaloja* kirjoitukseen »Kaksi signaalia». Siinä hän käsitteli Erich Maria Remarquen sotaromaania *Im Westen nichts Neues* ja Hagar Olssonin pasifistista näytelmää *S.O.S.*. Molemmista hän löysi aineksia, jotka vastasivat hänen omia moraalikäsityksiään. Remarquen kirja oli Viljasen mukaan osoitus »ihmiselämän itsenäisen ja persoonallisen arvon» kunnioituksesta. Viljanen näki kirjan toisaalta paljastavan ristiriidan sotaideologian ja sodan todellisuuden välillä ja toisaalta osoittavan, miten juoksuhaudoissa yhteinen päämäärä, elämän puolustaminen kuolemaa vastaan, yhdisti ihmisiä.²⁵

Jo Remarquen kirjan yhteydessä Viljanen käsitteli sotaa yleisenä eettisenä kysymyksenä, vaikka teoksen aiheen mukaisesti kytkikin sen nimenomaan maailmansotaan. Olssonin teos antoi periaatteelliseen pohdintaan vielä paremmat mahdollisuudet. Se ei käsitellyt sotaa tapahtuneena tosiasiana vaan jatkuvasti olemassaolevana uhkana. Teos pureutui kaususodan kysymykseen ja pohti rauhanihanteen mahdollisuuksia. Viljanen piti aihetta erityisen ajankohtaisena ja itse näytelmää aatteellisesti merkittävänä. Hän erotti näytelmässä »ihmismielen tulisen protestin ajan jumalia vastaan». Viljanen pani merkille, että protesti nousi »elämän paljaasta, elävästä ytimeistä». Toisin sanoen hän tunnisti teoksen etiikassa vitalistisen pohjan.²⁶

Merkille pantavaa oli, että Viljanen piti Remarquen sanottavan kantavuuden ehtona sitä, että tämän teoksesta puuttui poliittinen tendenssi.²⁷ Samoin hän sivuutti kokonaan Olssonin näytelmän mahdolliset poliittiset kytkennät, joihin porvarillisen lehdistön arvostelut yleensä kiinnittivät näyttävästi huomiota.²⁸ Viljaselle molemmat teokset edustivat poliittis-yhteiskunnalliset sidonnaisuudet ohittavaa universaalialia ihmisyyssjulistusta.

Samalla linjalla oli Erkki Vala, joka esitellessään Olssonin näytelmää *S.O.S.*

²⁵ L. Viljanen 1929b, 203–206; Viljanen puolusti Remarquen kirjaa myös *Tulenkantajat* -lehdessä. Tk 21/1929 Lauri Viljanen, Juoksuhaudatoveruudesta rauhantoveruuteen.

²⁶ L. Viljanen 1929b, 198–202. Viljanen käsitteli Olssonin teosta myös lehtiartikkelissa. HS 75/17.3.1929 Lauri Viljanen, Kotimainen ensi-ilta Koiton näyttämöllä. Ks. myös R. Nieminen 1976, 153.

²⁷ Viljanen 1929b, 206.

²⁸ Olssonin näytelmän poliittisista ulottuvuuksista ja sen lehdistövastaanotosta ks. Varpio 1975, 54–56; Palmgren 1983, 210–217.

hyökkäsi kiivaasti niitä vastaan, jotka väittivät teosta kommunistiseksi. Valan mukaan se edusti vapaata taidetta, joka taisteli ihmisyyden puolesta. Siinä oli kyse ihmiskunnan taistelusta omia tuhoavia voimiaan vastaan.²⁹ Sodanvastaisuus, jonka edustajana Vala Olssonin esitteli, oli myös Valan johdolla syyskuusta 1929 toimineen Tulenkantajain Seuran sääntöjenmukaisessa ohjelmassa.³⁰ Seurassa ei kuitenkaan Valaa lukuunottamatta ollut mukana muita kirjailijasukupolven keskeisiä edustajia,³¹ eikä jyrkkä pasifismi saanut tulenkantajien keskuudessa juurikaan jalansijaa. Ihmisveljeyden aate ei esimerkiksi johtanut heitä asettamaan maanpuolustusta kyseenalaiseksi. Arvi Kivimaa, jonka tuotannossa vielä vuosikymmenen puolimaissa sota oli ollut ihmisyyden pahin uhka, näki sellaisena nyt kuten todettiin kommunismin, ja sen vaaran takia hän asettui tukemaan Suomen aseellista varustautumista,³² vaikka toisaalta ilmoittikin periaatteessa vastustavansa militarismia.³³ Olavi Paavolaisen armeijan ihailu puolestaan perustui hänen ihmisihanteeseensa kuuluneeseen kuriin ja järjestykseen sopeutumiseen, mutta sotilaallisen puolustusvalmiuden tukeminen muodosti siinäkin sivujuonteeseen.³⁴ Mika Waltari taas markkinoi avoimesti maanpuolustushenkeä ja sitä korostavaa suojeluskuntajärjestön *Hakkapeliitta* -lehteä.³⁵

Universaali ihmisveljeyden etiikka ei kaiken kaikkiaan johtanut tulenkantajia yhtä voimakkaaseen moraalikritiikkiin kuin sukupuolietiikka. Periaatteellista vastakkainasettelua kristilliseen etiikkaan ei sen pohjalta esiintynyt, ehkä osittain siksi, että ero kristilliseen lähimmäisenrakkauden julistukseen ei ollut silmiinpistävän suuri. Myös kristilliseen etiikkaan kuului universaali ulottuvuus, eivätkä rauhanajatukset olleet suomalaisten teologien keskuudessa tuntemattomia, jos

²⁹ Tk 8–9/1929 Erkki Vala, S.O.S.. Hätämerkki pimeydessä. Ks. myös Tk 3/1930 Erkki Vala, Lauri Viljasen 'Merkkivaloja'; E. Vala 1930a, 49–50.

³⁰ SKS KirA K. Vala laatikko C 338, Tulenkantajain Seura ry:n säännöt ja paikallisyhdistyksen säännöt.

³¹ Tulenkantajain Seura ry:n ensimmäiseen johtokuntaan kuuluivat puheenjohtaja Erkki Valan ohella Pentti I. Nikulainen, J. E. Kaukomaa, Liisa Rauni ja Lahja Salonen sekä varalla Armas Heikel ja Yrjö Kankaanpää. SKS KirA E. Valan käsikirjoituksia, kopio Tulenkantajain seura ry:n perustavan kokouksen pöytäkirjasta 30.9.1929. Ks. myös Tk 18/1929 Tulenkantajain Seura perustettu; Saarenheimo 1984a, 182–184.

³² Tk 2/1930 Arvi Kivimaa, Suomalainen ylioppilasnuoriso ja nykyhetki. Ks. myös US 112/15.5.1928 Tapani [= Arvi Kivimaa], Valkoinen leiri. Nimimerkistä ks. R. Nieminen 1976, 150.

³³ US 45/16.2.1930 Tapani [= Arvi Kivimaa], Nuori vanhus Shaw.

³⁴ Hakkapeliitta 50/1929 Olavi Paavolainen, Kenttäharnaat.

³⁵ Hakkapeliitta 36/1928 Mika Waltari, Suurpolitiikan pyönteissä.

kohta vuosikymmenen taitteessa kansankirkollisen arvomaailman läheiset kyt-kennät lapuanliikkeen moraalipaatokseen heittivät etiikan kansalliset rajat ylittä-vän puolen ylle niin tumman varjon, että se ei erityisen selkeästi erottunut kirkon julkisesta kuvasta.³⁶ Tämä kuvastui siinä, miten Erkki Vala asetti tulenkantajien veljeyden etiikan vastakkain kirkon edustamien moraaliarvojen kanssa. Vala ei niinkään käsitellyt ihmisveljeyden etiikkaa katsomuksellisenä kysymyksenä vaan tyypilleen uskollisena pyrki tarkastelemaan kysymystä olemassaolevan tilanteen pohjalta, jolloin erot paljastuivat.

Valan lähtökohta oli puhua kirjailijoiden nimissä. Kirjallisuus oli hänelle kuten Viljaselle ja Kivimaallekin avaintekijä uuden inhimillisemmän ja paremman tulevaisuuden luomisessa.³⁷ Vala ja hänen toimittamansa *Tulenkantajat* -lehti arvostelivat kirkkoa siitä, että kirkko ei ollut kyennyt käytännössä toteuttamaan inhimillisyyttä. Vala viittasi erityisesti kansalaissodan jälkeiseen kansan kahtiaja-koon, jota kirkko hänen mukaansa ei ollut kyennyt sovittamaan. Kirjailijoiden ja taiteilijoiden oli nyt astuttava etiikan alueella kirkon tilalle, ja tehtävä se, mitä kirkko ei ollut pystynyt tekemään.³⁸ Vain tässä Valan kritiikissä tulenkantajien ihmisveljeyden etiikka sai kansallisen tason sovellutuksen. Vala liittyi kansan eheyttämistä korostaneeseen ajatteluun, jolla oli huomattava sanansija kansallis-radikaalin nuorison keskuudessa etenkin vuosikymmenen puolivälin tienoilla.³⁹ Valan arvostelun lähtökohta oli kuitenkin ensi sijassa tulenkantajien yhteinen eettinen ihanne, ei niinkään kansallisen integraation vahvistaminen.

Periaatteessa Vala näki kirkolla olevan edellytyksiä inhimillisyyden puoltajak-si, mutta kirkon toimet osoittivat toista. Hänen mukaansa kirkon ja »käytännöllis-en inhimillisyyden» välillä oli jyrkkä ristiriita.⁴⁰ Tuimaa sävyä tämä näkökohta sai Valan julkaisematta jääneessä artikkelikäsitelmässä »Lilliputtivaltakun-nan politiikkaa sen itsenäisyyden aikana»:

³⁶ Lapuanliikkeen rajoittuneesta kansalliseetoksesta ks. Siltala 1985, 447. Teologeista rauhanaatetta toivat 1930-luvun taitteessa esiin mm. Jaakko Gummerus ja Sigfrid Sire-nius. Larkio 1978, 166–169.

³⁷ Tk näytenumero/1928 Erkki Vala, Taiteen vapauttaminen; NV 7–8/1929 Erkki Vala, Elämäkatsomus, jonka löysin junassa; E. Vala 1930a, 80.

³⁸ Tk 15/1929 Saatesanat Aku Rautalan novelliin; Tk 13–14/1929 Erkki Vala, Tulenkanta-jain kuuluisa ohjelma; E. Vala 1930a, 233.

³⁹ Ks. Klinge 1972, 113–131; Alapuro 1973, 107–111. Vrt. Lassila 1987, 100–101.

⁴⁰ HS 311/17.11.1930 E. A. V[ala], Uskonnollinen romaani. Ks. myös Tk 18/1929 Maan ääni.

Kaksituhatta vuotta on nyt kirkoissa saarnata paukutettu lähimmäisenrak-kautta ja ainoa tulos on ollut se, että papit kirjoittelevat Suomen sanoma-lehdet täyteen sodanylistystä. Ja kun suomalainen teologi lähetetään sti-pendillä Palestiinaan, on hänen ensimmäinen tehtävänsä palattuaan Suo-meen kirjoittaa artikkeli – kuolemanrangaistuksen välttämättömyydestä. Seistessään Golgatalla on hänet vallannut haltioitunut innostus: kaikki ihmiset pitäisi ristiinnaulita! Tämä on hänen johtopäätöksensä.⁴¹

Vala nosti näkyviin sen, että kirkollinen esiintyminen moraalikysymyksissä ei 1920-luvun lopulla vastannut tulenkantajien eettisiä ihanteita, joiden lähtökohta oli universaali ihmiskuntakokonaisuus. Vala tuli vallitsevan tilanteen pohjalta samaan johtopäätökseen, johon toiset tulenkantajat olivat tulleet toista tietä: tarvittiin uutta universaalia moraalialia, koska kirkon edustamasta moraalista ei käytännössä ollut siihen yleisinhimilliseen rooliin, joka ylitti kansallisen ja yh-teiskunnallisen kiinteän moraalisen normijärjestelmän vartioimistehtävän. Tästä syystä kirjailijoiden ja taiteilijoiden oli otettava kirkon paikka moraalisenä suun-nannäyttäjänä.

Kirkollinen lehdistö havaitsi tulenkantajien universaalin etiikan pohjalta nous-seen julistuksen siltä osin kuin sitä sovellettiin rauhanaatteeeseen ja pasifismiin. Sekä *Kotimaa* että *Herättäjä* arvostelivat ankarasti ylisummaan sivistyneistössä esiintynyttä pasifistista aatteellisuutta, edellinen kohdistuen syytöksensä Valan ja Viljasen ylistämään Hagar Olssoniin.⁴² Tulenkantajiin kritiikki suuntautui *Kotimaassa* Vernerin Louhivuoren käsitellessä Remarquen sotakirjaa, jota Vilja-nen tahollaan kiittäen esitteli. Myös Louhivuori piti Remarquen teosta ansiokkaana. Hän asetti sen, ei tulenkantajien yhteyteen, vaan näiden vastapainoksi. Tulen-kantajien esiintyminen oli hänen mukaansa »teeskennellyn sinisukkamaista» Remarquehen verrattuna.⁴³ Kirkollisen valtalehdistön pasifismin arvostelussa oli selkeä kansallista turvallisuutta puolustava sävy. Tulenkantajien esiintymisen se kuitenkin ohitti vähättelevällä olankohautuksella kiinnittämättä tässäkin yhteydessä tarkempaa huomiota näiden eettisiin ihanteisiin tai moraaliseen perustaan. Asenne oli kuitenkin miedompi kuin sukupuolimoraalin yhteydessä, mahdollises-ti siitä syystä, että tulenkantajien ihmisveljeyden etiikka, joka sisälsi myös kristil-

⁴¹ SKS KirA B 1237 Paavolainen, Tulenkantajien arkisto 1927–1930, »Lilliputtivaltakun-nan politiikkaa sen itsenäisyyden aikana».

⁴² Kmaa 44/7.6.1929 Seppä [= Vernerin Louhivuori], Alasimelta; Hjä 41/11.10.1929 Olavi Kares, Aseet pois.

⁴³ Kmaa 67/30.8.1929 Seppä [= Vernerin Louhivuori], Alasimelta.

liselle etiikalle ominaisia aineksia, suurimmaksi osaksi pysytteli unelman ja ihanteen yleisluontoisessa esittelyssä eikä noussut näin suoraan uhkaamaan kansankirkollisen arvomaailman peruselementtejä.

E. Kulttuurinen oppositio

1. Asema kulttuurikeskustelun jännityksissä

Tulenkantajien unelma uudesta maailmasta sisälsi aineksia, joitten nimissä esiintyminen merkitsi osallistumista 1920-luvun lopun suomalaiseen keskusteluun kulttuurin suunnasta. Asenteet konkretisoituivat kulttuuriseksi asemaksi, joka tosin ei ollut kiinteä ja täsmällinen; tarkat rajalinjat peittyivät keskinäisten korostuserojen ja *Tulenkantajat* -lehden äänekkään uhon alle.

Selkeimmin tulenkantajien asemaa määrittivät heidän optimisminsa teknistymistä, kansainvälistymistä ja urbanisoitumista korostaneet elementit. He eivät tyystin sulkeneet silmiään näiden ilmiöiden kielteisiltä vaikutuksilta kuten työn yksitoikkoistumiselta tai kaupungistuneen elämän aiheuttamalta yksinäistymiseltä.¹ Mutta tämä ei heidän mukaansa saanut johtaa pessimismiin. Joka tapauksessa kehitystä kuljetti eteenpäin jumalallinen elämä. Arvi Kivimaa ja Lauri Viljanenkaan eivät enää samalla tavoin kuin vuosikymmenen puolimaissa asettaneet vastakkain kaupunkia ja maaseutua jälkimmäisen hyväksi. Nyt he pikemminkin etsivät kaupungista unanimistien tapaan orgaanista kokonaisuutta, johon sulautumalla ihminen koki sulautuvansa osaksi koko ihmiskunnan ja elämän ykseyttä. Kerrostalojen katveessa sykki sama jumalallinen elämä kuin maaseudullakin.²

Kaupungin ja maaseudun välinen jännitys leimasi kyllä tulenkantajien esiintymistä mutta toisin painotuksin. Ajan kirjallisuuden ja muun taidekulttuurin valtauoma kulki yhä talonpoikaaisuutta korostavan ajattelun vanavedessä kaupunkiin nähden varsin varauksellisissa merkeissä.³ Tulenkantajat asettuivat tässä suhteessa selkeästi valtakulttuuria vastaan ja pyrkivät uudistukseen: he halusivat tuoda

¹ Kivimaa 1928b, 37–38; Kivimaa 1929, 143; Waltari 1929b, 16–17; O. Paavolainen 1929, 123–132.

² Kivimaa 1928b, 78–79; Suomen Kuvalehti 14–15/1928 Arvi Kivimaa, Kosketuksia; L. Viljanen 1929a, 113; L. Viljanen 1929b, 9; YL 11/1930 Arvi Kivimaa, Korkeat talot.

³ Reitala 1977, 174–175; Saarenheimo 1984b.

kaupungin ja kaupungistuneen ihmisen kirjallisuuteen. Maaseutu hallitsi kulttuuria määrällisesti, mutta kulttuuria luovana ympäristönä se oli osoittautunut »armottoman suhteelliseksi», totesi Lauri Viljanen.⁴ Uuden esiin työntyvän maailman merkkejä tulenkantajat löysivät ensi sijassa kaupungeista, erityisesti Euroopan metropoleista ja Amerikan pilvenpiirtäjien katveesta. Kotimaisissa oloissa uuden kulttuurin sillanpääasema oli pääkaupunki, vaikka Paavolainen löysikin Pariisin Place Pigallen tunnelmaa Haminan Raatihuoneentorilta.⁵ Helsinki, jota Waltari kutsui jopa Euroopan moderneimmaksi kaupungiksi, edusti tulenkantajille vuosikymmenen lopulla kokonaan toista kulttuuria kuin suomalainen maaseutu.⁶

Pääkaupunkilainen näkökulma oli tulenkantajille jo asuinpaikan puolesta luonteva. Tutkittavista kirjailijoista ainoastaan Katri Vala asui tässä vaiheessa vakituisesti Helsingin ulkopuolella; hän myös vähiten innostui teknisen tai urbaanin kulttuurin markkinoinnista, kuten hän muutenkin pysytteli syrjässä tulenkantajien riehakkaasta julkisuuden valloituksesta.⁷ Urbanien ihanteiden julistuksen kärkeä puolestaan olivat Olavi Paavolainen ja Mika Waltari, joitten kasvuympäristönä oli ollut Helsinki.

Ensi sijassa tulenkantajien näkemä jännitys pääkaupungin ja muun maan välillä oli kulttuurinen. Erkki Valan tulenkantajien esiintymistä kuvannut romaani *Leijonajuhla* toi sen selkeästi esiin. Romaanin alkusivuilla Vala kuvasi Helsingin nykyaikaisuuden, elämänmyönteisyyden ja vapautuneen ilon keskukseksi. Pohjanmaalta lähtenyt maakunnan miesten moraalikonservatismi yritti ehkäistä Helsingin elämää »kalvinilaisilla periaatteillaan». Pääkaupunki oli Valan mukaan kapinassa metsäseutujen synkkää henkeä vastaan. Kapinallisesta, kieltolaista piittaamattomasta iloittelevasta kulttuurijoukosta sai alkunsa romaanin Myrskylintu-lehti, jonka esikuva oli avoimesti *Tulenkantajat*.⁸

Valan romaanin vastakkainasettelu viittasi siihen, että tulenkantajien näkemä kulttuurinen jännitys sisälsi myös elämäntapaan liittyneen ristiriidan. Erityisesti

⁴ HS 72/13.3.1928 Lauri Viljanen, Suomi ja kirjallinen modernismi; Saarenheimo 1966, 229; Haavikko 1976, 30–31;

⁵ Suomen Kuvalehti 28/1929 Olavi Paavolainen, Hamina . . . keskiyö; Kurjensaari 1975, 52–55.

⁶ Seura 6–7/1928 Perroquet [= Mika Waltari], Kesäinen Helsinki; Waltari 1929d, 66, 292; O. Paavolainen 1929, 18; US 339/15.12.1929 Tapani [= Arvi Kivimaa], Neiti Helsinki; Kivimaa 1930a, 27; R. Nieminen 1978, 64.

⁷ Saarenheimo 1966, 222–224; Saarenheimo 1983.

⁸ E. Vala 1930a, 10–11, 147–148.

Olavi Paavolainen ja Mika Waltari yhdistivät uuteen kulttuuriin elämäntavan, jonka vertauskuvat olivat matkustaminen, joka mieluiten tapahtui loistoautolla tai junalla, elokuvat ja jazz. Jazzissa he näkivät uuden elämänrytmin ja elämäntunnon ilmauksen, elokuva taas oli taide- ja kulttuuri-ilmiönä modernin todellisuuden »kristalloituma»: nopeasti vaihtuvat kuvat, kansainvälisyys ja sidonnaisuus tekniseen tuotanto- ja levitysprosessiin tekivät siitä uuden ajan airueen. Elämäntapa, joka näihin liittyi oli liikkuva, huvitteleva ja leimallisesti kaupunkimainen; se oli staattisen, totutun ja norminmukaisen vastakohta.⁹

Tulenkantajat toisin sanoen tukeutuivat siihen uudenaikaisen kaupungistuneen ja kansainvälistyneen elämäntavan ja kansankulttuurin vahvistumiseen, joka talonpoikaisista ihanteista huolimatta muodosti näkyvän osan kaksikymmenluvun kulttuurisesta ilmeestä. Kansallinen sisäänpääntyneisyys ei kyennyt estämään lisääntyntä kansainvälistymistä, joka näkyi erityisesti parantuneiden tieto- ja liikenneyhteyksien aiheuttamassa arkisten kulttuurivaikutteiden leviämisesä. Kuten muuallakin Euroopassa tapahtui Suomessa juuri kaksikymmenluvulla uuden viihdekulttuurin, ennen muuta kaupallisen elokuvan ja ajanvietekirjallisuuden läpimurto. Tämä kulttuuri oli tyypillisesti kansainvälistä, usein amerikkalaista perua. Se toi kuvan amerikkalaisesta ja eurooppalaisesta suurkaupunkielämästä etenkin pääkaupunkilaisten katsottavaksi, mutta levikkiään paisuttanut aikakauslehdistö kuljetti näitä vaikutteita myös pääkaupunkiseudun ulkopuolelle.¹⁰

Tulenkantajille maahan virtaavat kulttuurivaikutteet olivat positiivinen tekijä, koska he uskoivat, että uusi, esiin työntyvä elämänmuoto oli paitsi urbaania myös kansainvälistä.¹¹ Sen sillanpääasema oli pääkaupunki, mutta sen elinvoimaiset lähteet löytyivät Amerikasta.¹²

Kulttuurinen kokonaisuus, johon tulenkantajien kansainvälinen kulttuuriorientatio käytännössä tähtäsi, rajoittui elämänmuodon amerikkalaisista piirteistä

⁹ Waltari 1928a, 158, 162–163; Seura 9/1928 Perroquet [= Mika Waltari], Studio 28. Ajatuksia filmistä; Waltari & [O. Paavolainen] 1928, 12; O. Paavolainen 1929, 396–397.

¹⁰ Biddiss 1977, 286–288; Tarkka 1980, 27–31, 172–173; Kallio 1982, 24; Klinge 1982, 223; Jalonen 1985, 97–107; Anttila & Räsänen 1987, 67. Kansankulttuurissa kaupungin ja maaseudun rajat eivät kaksikymmenluvulla enää olleet jyrkät. J. Lehtonen 1982, 593–594.

¹¹ Kivimaa 1928b, 84–92; O. Paavolainen 1929, 136–138; L. Viljanen 1929b, 126; Tk 6–7/1929 Erkki Vala, Kuka on vanhoillinen? Mikä on uutta?.

¹² Ks. esim. Aitta 12/1929 Mika Waltari, U.S.A.; O. Paavolainen 1929, 141–145. Ks. myös Tarkka 1987, 104–107.

huolimatta Atlantin tälle puolen. »Me olemme Eurooppa! Me olemme nuori Eurooppa!», ilmoitti *Tulenkantajien* näyttenumero.¹³ Konkreettisimmillaan tämä ajattelu oli Erkki Valan lehdessä esillä pitämässä paneurooppalaisuuden ja Euroopan Yhdysvaltojen ideoissa, jotka liittyivät kaksikymmenluvun lopun eurooppalaiseen kansainvälispoliittisen optimismin aaltoon.¹⁴

Joka tapauksessa kasvojen kääntäminen kohti Eurooppaa ja sen suurkaupunkeja merkitsi samalla selän kääntämistä hallitseville suomalaisille kulttuuri-ihanteille. Sekä Lauri Viljanen että Olavi Paavolainen näkivät Suomen roolin kansainvälisessä yhteydessä tarkasteltuna konservatiivisena. Suomalainen nationalistinen valtakulttuuri oli heidän näkökulmastaan vastakkainen niille virtauksille, joiden merkeissä uusi elinvoimainen kulttuuri marssi eteenpäin. Paavolainen toisti *Nyky-aikaa etsimässä* -teoksessaan jo aikaisemmin esittämänsä näkemyksen, että sota oli eristänyt Suomen muusta Euroopasta. Muualla sota oli merkinnyt kumouksellisten aatteitten esiinmarssia, mutta Suomen kansalaissota oli Paavolaisen mukaan nostanut säilyttävät voimat valtaan. Siksi suomalainen kulttuuri ei ollut kyennyt seuraamaan ajan vaatimuksia vaan jäänyt »salokylään». ¹⁵ Myös Viljanen näki uuden eurooppalaisen kirjallisuuden ja suomalaisen hengenelämän välillä vastaavan eron. Uusi kirjallisuus murensi vanhoja käsityksiä, mutta Suomessa henkinen voima keskittyi kokoamaan ja säilyttämään.¹⁶ Viljanen ja Paavolainen olivat yhtä mieltä siitä, että kun muualla Euroopassa työntyi esiin uusi maailma, Suomea hallitsi vanha maailma.

Elämänmuotoa ja kulttuuri-ihanteita koskevalla tasolla tulenkantajien rajanveto piirtyi suhteellisen kirkkaasti. Muutoksen, kansainvälisyyden ja urbaanin elämänmuodon vaatimukset merkitsivät vastarintaa suomalaisuusideologian talonpoikaisia korostuksia, juurevaa, moraalisesti painottunutta, perinteeseen tukeutu-

¹³ Tk näyttenumero/1928, 12.

¹⁴ Vala oli kirjeenvaihdossa Paneuropeische Unionin päämajaan ja esitteli lehdessään innokkaasti näitä ihanteita. SKS KirA B 1237 Paavolainen, Tulenkantajien arkisto 1927–1930, Paneuropeische Union Erkki Valalle 4.6.1929 ja Erkki Vala Paneuropeische Unionille kirjeluonnos s.a.; Tk 8–9/1929 R. N. Coudenhove-Kalergi, Sodan ja rauhan ongelma; Tk 16/1929 Erkki Vala, Geneve, Geneve, Geneve. Ks. myös HS 97/8.4.1928 Lauri Viljanen, Santeri Ivalon 'Kootut teokset' alkaneet ilmestyä; Saarenheimo 1966, 255–256; Haavikko 1976, 34–35.

¹⁵ O. Paavolainen 1929, 17.

¹⁶ HS 72/13.3.1928 Lauri Viljanen, Suomi ja kirjallinen modernismi. Viljanen puolusti kulttuurin kansainvälistymiskehitystä tämän tästä. Ks. esim. HS 326/ 29.11.1928 L. V[ilja]nen, Lähemmäs englantilaisuutta; HS 80/23.3.1930 Lauri Viljanen, Maailmankirjallisuuden kultainen kirja.

nutta agraaria ihannetta kohtaan, johon myös kansankirkollisella arvomaailmalla oli lujat siteet. Itse asiassa tulenkantajien näkemä kulttuurinen asetelma oli pitkälle samankaltainen, joka sävytti jatkuvasti voimistunutta porvarillista nationalismia, mutta etumerkit olivat päinvastaiset. Tulenkantajat asettuivat tukemaan ulkomailta eteläisten keskusten kautta tulevia elämänmuodon muutospaineita ja vastustamaan staattista, kotimaan kamaraan ankkuroitunutta sisämaan talonpoikaista perinnettä.

Tulenkantajien vastarinta kulttuuria hallitsevia arvoja kohtaan oli siis tullut avoimemmaksi ja vahvistunut verrattuna vuosikymmenen puolivälin lähinnä vetäytyvään tai myötäilevään asennoitumiseen. Tämä merkitsi myös etäännytmistä niistä nuorvoimalaisista ihanteista, joiden avointa kapinointia hillitsevä vaikutus oli sävyttänyt heidän esiintymisensä alkuvaihetta. Tulenkantajien uusi maailma vastasi sekä henkiseltä sisällöltään että elämäntapaan liittyneiltä ulottuvuuksiltaan huonosti nuorvoimalaista sovinnaisuutta. Kuvaavaa oli, että tulenkantajien ja Ilmari Jäämaan, Nuoren Voiman Liiton sielun, välit viilenivät 1920-luvun lopulle tultaessa.¹⁷

Poliittis-yhteiskunnallisella tai kulttuuripoliittisella tasolla tulenkantajien paikannääritys ei kuitenkaan ollut teräväpiirteinen. Vuonna 1928 *Tulenkantajat* -lehteä perustettaessa sen yhteydet aitosuomalaisuuteen ja sitä ikäpolvessa edustaneeseen AKS:aan olivat kokolailla hyvät. Alkuvaiheessa Erkki Vala pyrki lehdes-
sä sisällyttämään kansainvälistymisvaatimukseen annoksen kansallista panosta; hän näki tulenkantajien ja aitosuomalaisen kansallisradikaalin nuorison tavoitteet samansuuntaisina. Molemmat edustivat uutta ja nuorta, molempien tehtävänä oli nostaa suomalaista itsetuntoa ja luoda kulttuurin alueella Suomesta voimakas ja korkeatasoinen kansakunta kansakuntien joukkoon.¹⁸ Myös Lauri Viljanen tunnusti aitosuomalaisuudella olevan »oikeudenmukaisia tehtäviä suoritettavanaan», mutta valitti, että se aatteellisesti tukeutui vanhentuneisiin esikuviiin.¹⁹ Selkeästi nationalistisen kulttuurijattelun henkinen tausta heijastui Erkki Valan ja Mika Waltarin kaunokirjallisisissa teoksissa, joissa he vertasivat Suomen kansal-

¹⁷ SKS KirA E. Valan käsikirjoituksia, Kunniajäsenen muistelmia, 6; Lassila 1987, 125.

¹⁸ SKS KirA E. Valan käsikirjoituksia, Kunniajäsenen muistelmia, 6; Tk näytenumero/1928 Mitä on Tulenkantajat?; Tk 1–2/1929 Erkki Vala, Uusi vuosi – uusi aika; E. Vala 1928; Uino 1982, 208–209, 212; Lassila 1987, 105–107. Lehden ensimmäiseen johtokuntaan kuuluivat ekonomi Iiro Kaikko, Martti Haavio, Uuno Kailas, Lauri Viljanen ja Arvi Kivimaa, joista Kaikko ja Haavio olivat myös AKS:n aktiiveja. A. Laurila 1963, 271.

¹⁹ HS 34/4.2.1928 L. V[ilja]nen, Traagillista isänmaanrakkautta.

lista ominaislaatua vanhoihin eurooppalaisiin sivistyskansoihin ja näkivät suomalaisessa kulttuurissa olevan tallella primitiivisyyttä ja alkuvoimaisuutta, mikä teki siitä vanhoja kulttuureita elinvoimaisemman.²⁰ Ajatus suomalaisen kulttuurin nuoruudesta, joka viitoitti tietä suureen tulevaisuuteen, noudatti samoja äänenpainoja, jotka kansallisesti orientoituneessa ylioppilasnuorisossa johtivat Suur-Suomi -utopiaan.²¹

Tulenkantajien kulttuuriorientaatioissa oli toisin sanoen aineksia, jotka ammensivat samoista lähteistä kuin kansallisradikaalin nuorison haaveet Suomen suuresta tulevaisuudesta: vasta saavutetusta itsenäisyydestä ja sen tuomista velvoitteista. Varsin pian *Tulenkantajat* -lehden perustamisen jälkeen Erkki Vala alkoi kuitenkin nousta ahtaan kansallista kulttuuriorientaatiota vastaan,²² ja AKS:n *Suomen Heimo* puolestaan hyökkäsi *Tulenkantajia* ja erityisesti Erkki Valaa vastaan tämän epäkansallisuuden ja pasifismin takia.²³ Jännitystä aiheutti myös Olavi Paavolaisen kansainvälinen urbanismi, jota AKS:n Martti Haavio ruoski vihjaten sen yhteyksiin »neuvostovenäläisten profettojen» ajatuksiin.²⁴

Tästä huolimatta erityisesti Arvi Kivimaa pyrki edelleen rakentamaan siltaa tulenkantajien uuden kulttuurin ihanteiden ja kansallisen liikehdinnän välille. Talvella 1930, poliittis-aatteellisesti kiristyneessä ilmapiirissä Kivimaa ilmoitti vastustavansa ahdasta chauvinismia, mutta kannattavansa kulttuurista Suur-Suomi -ajatusta. Edellytyksenä Suomen suuruudelle oli hänen mukaansa se, että suomalainen kulttuuri nähtiin osana eurooppalaista kulttuuria ja siinä pääsi vaikuttamaan kansainvälinen uusi kulttuurisuuntaus.²⁵

Ristiriitaiset suhteet AKS:aan eivät merkinneet sitä, etteivätkö tulenkantajat poliittis-yhteiskunnallisesti olisi niveltyneet porvarillisen Suomen yleisilmeeseen. Vuosikymmenen lopulla tulenkantajien esiintymisessä näkyi avoimesti

²⁰ Waltari 1929d, 66; E. Vala 1930b, 17–23.

²¹ Klinge 1968, 97–98; Nygård 1982, 66–67.

²² Ks. esim. Tk 6–7/18.3.1929 Erkki Vala, Kuka on vanhoillinen? Mikä on uutta?; Tk 8–9/3.4.1929 Erkki Vala, S.O.S. Hätämerkki pimeydessä.

²³ Suomen Heimo 9/1929 Nähtyä ja kuultua; Suomen Heimo 10/1929 Nähtyä ja kuultua; Suomen Heimo 11/1929 Mörssäri, Pan-Eurooppaa ja ikuista rauhaa rakentamassa.

²⁴ Tk 6–7/1929 P. Mustapää [= Martti Haavio], »Herra Paavolaisen» harhaosuma. Ks. myös SKS Kir A B 1237 Paavolainen, Tulenkantajien arkisto 1927–30, Martti Haavio Erkki Valalle 16.2.1929.

²⁵ Tk 2/1930 Arvi Kivimaa, Suomalainen ylioppilasnuoriso ja nykyhetki; Krohn 1961, 48; R. Nieminen 1978, 66–67.

porvarillisia piirejä yhdistänyt antikommunistinen pohjavire. Vastenmielisyys Neuvostoliittoa ja sen ideologiaa kohtaan ilmeni muillakin tutkittavista kirjailijoista kuin Arvi Kivimaalla, jonka teoksiin se löi näkyvän leiman. Eurooppa, johon tulenkantajat halusivat suomalaisen kulttuurin integroituvan, oli Länsi-Eurooppa. Sen vastakohtana he näkivät »Aasian», jossa »kaiku barbaaritorven soi», kuten Mika Waltari runoili.²⁶ Waltari, Viljanen ja Erkki Vala toivat esiin ajalle ominaisen käsityksen suomalaisen kulttuurin erityistehtävästä seisoa etuvartijana Euroopan kulttuuriyhteisön Aasian puoleisella laidalla.²⁷ Olavi Paavolainenkaan ei peitellyt ideologista penseyttään neuvostojärjestelmää kohtaan, vaikka muista tutkittavista kirjailijoista poiketen käsitti eurooppalaisuuteen kuuluvan myös venäläisen kulttuurin ja erotti siellä nousevan esiin uuden koneistumista painottavan elämänmuodon merkkejä.²⁸

Erkki Vala puolustautui tiukasti lehdessään syytteitä vastaan, joissa tulenkantajien kansainvälisyysvaatimus oli yhdistetty kommunismiin.²⁹ Kreivi Coudenhove-Kalergin idealistisessa paneurooppalaisuudessa, johon Vala ihanteen lähinnä konkretisoi, oli näet siinäkin vahva antikommunistinen ja Neuvostoliiton vastainen leima.³⁰ Tältä pohjalta ei ollut yllättävää, että suomalaista paneurooppalaista yhdistystä oli vuosikymmenen vaihteessa Erkki Valan ohella perustamassa myös eduskunnan puhemies Paavo Virkkunen, yksi kokoomuspuolueen kirkollisista kärkimiehistä.³¹

Tulenkantajien poliittis-yhteiskunnallisesti säyseään kuvaan sopi hyvin se, että poliittisen oikeiston kirjallinen keulahahmo V. A. Koskenniemi suhtautui tulenkantajien esiintymiseen suhteellisen neutraalisti. Hän kyllä asetti Waltarin *Suuresta illusionista* löytämänsä kosmopoliittisuuden AKS:n kansallismielisyyttä vastaan jälkimmäisen hyväksi,³² mutta asennoitui myönteisesti sekä Paavolaisen *Nykyaikaa etsimässä* -teokseen että Waltarin *Yksinäisen miehen junaan*,

²⁶ Waltari 1929b, 57–58.

²⁷ HS 97/8.4.1928 Lauri Viljanen, Santeri Ivalon 'Kootut teokset' alkaneet ilmestyä; Tk 1–2/1929, 1; Tk 16/1929 Erkki Vala, Geneve, Geneve, Geneve; YL 16/1930 Mika Waltari, Myrskylaulu. Ks. myös Immonen 1987, 123.

²⁸ O. Paavolainen 1929, 11, 24–26, 196–197, 210, 217–219.

²⁹ Tk 1–2/1929 Erkki Vala, Uusi vuosi – uusi aika.

³⁰ Immonen 1987, 143.

³¹ Pennanen 1970, 82–83. Ks. myös Aukusti Oravalan ylistävää arviota Coudenhove-Kalergin kirjasta Kotimaassa. Kmaa 43/17.6.1930 Auk. Oravala, Kirjallisuutta.

³² Valvoja-Aika 1928 V. A. K[oskenniemi], Mika Waltari, Suuri Illusioni.

joissa urbaani ja kansainvälinen kulttuuriorientaatio sai eräät kärkevimmistä ilmauksistaan.³³

Näyttää siltä, että tulenkantajien suomalaisuusideologian suuntaan vetämä rajalinja piirtyi kirkkaampana maalaisliittolaista talonpoikaista populismia kuin oikeistoliberalismin poliittisempaa tulkintaa vastaa. Tulenkantajien yhteinen näkemys uuden ja vanhan maailman kamppailusta sijoittui tasolle, joka koski enemmän elämänympäristöä ja elämäntapaa kuin poliittista elämää, kulttuuripoliittikkaa tai yhteiskunnallisia ristiriitoja. Ensi sijassa siinä oli kuitenkin kyse maailmankuvasta ja sitä vastaavasta kulttuurin moraalis-maailmankatsomuksellisesta perustasta. Kuvaavaa tässä suhteessa oli Lauri Viljasen, Erkki Valan ja Olavi Paavolaisen asenne Toivo Pekkaseen, joka yhteiskunnallisesti oli sidoksissa eri lähtökohtiin kuin muut tulenkantajat. Paavolainen näki Pekkasessa ennen muuta kaupungistuneen ihmisen, jolla oli »älyllistä intohimoisuutta» vastakohtana kesyttämistä maalaisoloista tulleelle Pentti Haanpäälle.³⁴ Viljaselle ja Valalle Pekkanen edusti paitsi kaupungistunutta ihmistä myös uuden ajan muovaamaa työläistyyppiä, joka oli »heittänyt kirjahyllyltään Ingersollin» eikä enää laulanut »Internationalia». Uutta työläistyyppejä eivät enää kiinnostaneet yhteiskunnalliset ongelmat ja sosialismi, vaan »itse elämänprobleemit».³⁵

Tämän näkökulman mukaisesti tulenkantajat eivät kiinnittäneet huomiota myöskään kirkon tai papiston poliittisiin sidonnaisuuksiin.³⁶ Sen sijaan he näkivät luterilaisen kirkon kulttuurisena tekijänä, joka edusti niin tiettyä elämänmuotoa kuin moraalis-maailmankatsomuksellisia arvojakin.

³³ Valvoja-Aika 1929 V. A. K[oskeniemi], Esseekirjallisuutta; V. A. K[oskeniemi], Mika Waltari: Yksinäisen miehen juna.

³⁴ Tk näytenumero/1928 Olavi Paavolainen, 'Kirja, Josta Puhutaan'.

³⁵ YL 6/1928 E. A. W[adenström], Toivo Pekkanen kirjallisena ilmiönä; L. Viljanen 1929b, 74–75. Ks. myös Rantonen 1980, 49; Palmgren 1983, 234. Toivo Pekkaseen ja tulenkantajien suhteista ks. Ahti 1967, 40–50.

³⁶ Erkki Vala otti lehdestään kyllä kantaa yhteen kokoomuksen johtavista teologeista, opetusministerinä 1928–1930 toimineeseen Lauri Ingmaniin, mutta tarkasteli tätä lähinnä poliittisena persoonana eikä viitannut ensinkään pian arkkipsipaksikin valitun Ingmanin näkyvään rooliin kirkonmiehenä. Tk 1–2/1929 Majava [= Erkki Vala], Uuden sukupolven edustaja; Tk 22–24/3.12.1929 Erkki Vala, Välähdyksiä suomalaisista poliitikoista.

2. Kirkko väistyvän kulttuurin tukipylväs

Kirkon rooli tulenkantajien käynnissä näkemässä kulttuurien kamppailussa kävi selväpiirteisesti ilmi Arvi Kivimaan novellissa »Diakonissa Siiri Lampinen«, joka ilmestyi vuonna 1928.

Novelli rakentui vastakkainasettelulle, jossa toisaalla oli maalaisseurakunnan diakonissa Siiri Lampinen ja toisaalla kirkonkylän kauppiaan luo kokoontunut seurue. Siiri Lampinen edusti toista elämäntapaa ja arvomaailmaa kuin kauppias:

Kauppias ei ollut lunastettu: sisar tiesi hyvin, että hän rakasti maailman iloja ja naukkasi kiellettyä viinaa iltaseuroissa herrojen kanssa. Kauppiaan elämänviiva oli toinen kuin seurakunnan sisaren.¹

Ero oli perustaltaan uskonnollis-moraalinen. Siiri Lampisen näkökulmasta siinä oli kyse uskon ja maailman välisestä ristiriidasta.

Siiri Lampisen maailmankuvan Kivimaa kuvasi ulkoapäin varmaksi ja ankaraksi mutta sisältäpäin horjuvaksi. Väsyttävä, niukasti kiitosta tarjonnut kierros paikkakunnan vähäosaisten keskuudessa sai Siiri Lampisen epäilemään kutsusta. Hänen maailmankuvansa pysyi koossa vain autoritatiivisen kirkkoherran avulla. Kirkkoherran välityksellä Siiri Lampisen elämän selkärankana oli kirkko.

Siiri Lampisen maailmankuva joutui koetukselle, kun hän meni kauppiaan luo, jonne kyläläisiä oli kokoontunut kuuntelemaan radiota, vasta saapunutta tekniikan ihmettä. Siiri Lampinen näki sisällä »savua, hälinää, maailmallisuutta». Hän tunsi, ettei kuulunut joukkoon ja että hänen läsnäolonsa vaimensi muiden ilon. »Maailmallisen» elämän ydintä edusti kauppiaan kaunis tytär, joka tanssi punaisissa vaatteissa radiosta tulevan »hurjasti meluavan musiikin» säestyksellä. Hänessä Siiri Lampinen näki Ilmestyskirjan Pedon, »joka hyppi mielettömästi, verenpunainen kita avoinna». Siiri Lampinen pelastautui ulos. Novelli päättyi kuvaukseen diakonissasta, joka istui yksin rakennuksen ulkopuolella:

Hän tuijotti suurin liikkumattomin silmin eteensä ja tunsi koko ruumiinsa vapisevan. Maailma oli hänelle vieras. Sama mieliala, joka niin monta kertaa oli säpsähdyttänyt häntä, palasi jälleen, mutta nyt se oli suuri ja armoton, se levittäytyi tuhoavana varjona koko hänen pienen elämänsä ylle. Hän ei jaksanut rukoilla, hän oli kuoleman väsynyt, – niinkuin

¹ Kivimaa 1928a.

kuihtuva lehti, jota tuulikaan ei enää nosta riemuitsemaan viimeisestä pyörteestä, vaan jättää martona maahan makaamaan.²

Kivimaa asetti novellissa Siiri Lampisen vastakkain sellaisen todellisuuden kanssa, joka ei uhannut yksin tämän uskonnollisia ja moraalisia arvoja vaan koko elämäntapaa ja elämänasennetta. Ristiriidassa kuvastui monella tasolla tulenkantajille ominainen vastakohta-asetelma, jännitys uuden ja vanhan maailman välillä.

Vanha maailma henkilöityi Siiri Lampiseen. Se oli staattinen, muutosta pelkäävä, elämäntähteyksellinen ja moraalis-uskonnollisesti elämää tarkasteleva. Vanhaan maailmaan kuului alistuminen kirkolliseen auktoriteettiin, jonka edustajaa Siiri Lampinen ei uskaltanut edes ajatuksissaan vastustaa.

Uusi maailma muodostui kauppiaan huoneessa uuden teknologian ympärille. Radion muodossa tekniikka toi mukanaan uudenlaista tapakulttuuria, uutta musiikkia, uusia tansseja, tuulahduksen kansainvälisestä maailmasta. Uudessa maailmassa oli kauneutta, väriä ja iloa. Käyttäytyminen ei ollut moraalinormien säätelemää vaan elämän omien intuitiivisten impulssien mukaista. Uudessa maailmassa elämä oli dynaamista, eteenpäin katsovaa, uusiin mahdollisuuksiin luottavaa.

Asetelma perustui vitalistiseen uskoon, että elämä toteutti itseään kulttuurin uusissa ilmiöissä ja niiden mukaisessa elämäntavassa. Vanha maailma oli novellissa auttamatta syrjäytyvä, se oli sisältäpäin mureneva ja väsynyt. Kulttuurin elinvoima oli sen ulkopuolella. Kirkon rooli tässä asetelmassa oli toimia vanhan maailman eräänä tukipylväänä ja väistyvän kulttuurin taustavoimana.

Radio, joka tässä toimi uuden maailman symbolina, tuskin todellisuudessa edusti 1920-luvun lopulla kirkolle erityisen oppositionaarisia arvoja. Useammin radion ympärille keräännettiin kuuntelemaan jumalanpalvelusta kuin tanssimusiikkia.³ Mutta oli tulenkantajien kulttuuriajattelulle ominaista nähdä vanhaa edustava kirkko ja uutta edustava radio rintaman vastakkaisilla puolilla.

Lauri Viljasen kirjoituksissa kirkko edusti niinikään väistyvää kulttuuria mutta hieman toisesta näkökulmasta. Viljanen yhdisti luterilaisuuden 1920-luvun lopulla tapahtuneeseen valkoisen Suomen aktivismin uuteen nousuun ja piti näiden yhdistelmää kulttuurin tulevaisuuden kannalta vahingollisena suuntana. Erityisesti hän näki luterilaisuuden ja aktivismin liiton toteutuneen Kyösti Wilkunan

² Kivimaa 1928a.

³ Tarkka 1987, 107.

kirjailijantyössä. Sen yhteydessä hän totesi, ettei Wilkunan edustamilla arvoilla ollut mitään tekemistä sen kanssa, mikä oli kulttuurin kannalta parasta, nuoren sodanjälkeisen elämäntunnon.⁴ Viljasen rajanvedossa oli poliittis-yhteiskunnallista sävyä, mutta se ei kohdistunut yksinomaan Wilkunan edustamaan kristillis-isänmaalliseen oikeistonationalismiin. Se kohdistui myös luterilaiseen kirkkoon ja kirkon kulttuuriseen rooliin. Tämä kävi ilmi Viljasen esitellessä Lauri Haarlan romaania *Syyliset ja syyttömät*. Viljanen suositteli kirjaa nuorisolle, jolla oli tulevaisuus vastattavanaan. Myönteisessä sävyssä hän totesi Haarlan hylänneen talonpoikais-kristillisen pappisvaltaisen perimätavan ja toisti Haarlan ajatuksen, »ettei kirkolla henkisenä mahtina eikä yhteiskuntaluokkana ole mitään positiivista osaa Suomen uudessa sivistys- ja yhteiskuntamuodossa».⁵

Viljasen näkökulma oli tiiviimmin suomalaisen kulttuurin tulevaisuudessa kuin Kivimaan. Hänelle uuden ja vanhan kulttuurin kamppailussa oli kyse siitä, millä keinoin suomalaisen kulttuurin voima oli löydettävissä. Kirkosta sitä ei löytynyt. Käsitykseen yhtyi myös Erkki Vala, joka *Tulenkantajat* -lehdessä valitti Suomen nuorisolle tarjottuja henkisiä pääomia. Mikäli nuorisolle suositeltiin *Kotimaan* tapaan Lutheriin tukeutumista tai *Tähystäjän* kuolemanrangaistusvaatimuksia, olivat eväät Valan mukaan kovin laihat: Suomen nuorison oli synkkien tähtien alla luotava maasta onnellinen sivistysvaltio.⁶

Valan ja Viljasen kirjoituksiin sisältyi olennaisena osana maailmankatsomuksellinen ulottuvuus. Kirkko oli heidän näkökulmastaan vahingollinen kulttuuri-voima erityisesti siksi, että se ei henkisesti sisällöltään vastannut sitä, mitä uudelta kulttuurilta edellytettiin. Erkki Vala yhdisti tähän myös laajemman kulttuuri-ihanteita koskevan vastakkainasettelun Kivimaan tapaan. Syksyllä 1929 Vala esitteli *Tulenkantajat* -lehden siihenastisia aikaansaannoksia todeten keskustelua syntyneen mm. Euroopan Yhdysvalloista, sodasta ja rauhasta sekä luterilaisesta ja hellenisestä maailmankatsomuksesta. Jotta lukijoille ei olisi jäänyt epäselväksi, millä tavoin Vala näki vastakohta-asetelmien muotoutuvan, oli samalla sivulla piirroskuva pyylevästä papista, jota iski tulenkantajien salama.

⁴ L. Viljanen 1928, 22–24; L. Viljanen 1929b, 19–21; HS 324/30.11.1930 Lauri Viljanen, Kyösti Wilkunan elämäkerta. Ks. myös HS 317/22.11.1929 L. V[iljanen], Bertel Gripenberg ja hänen suomentajansa.

⁵ HS 319/24.11.1929 Lauri Viljanen, *Syyliset ja syyttömät*. Viljasen kannanoton terävyyttä korosti se, että hän pitkässä arvostelussa oli yleensä karkäs huomauttamaan, milloin oli eri mieltä Haarlan kanssa. Kirkkoa koskeva osuus Haarlan romaanissa oli sen sijaan Viljasen mukaan »mieleenpainuva».

⁶ Tk 18/1929 Kefalon [= Erkki Vala], Ne, jotka ovat suuria. Ks. myös E. Vala 1930a, 30.

Piirroksen oli kuvatekstin mukaan kirvoittanut *Kotimaassa* julkaistu Topi Vapalahden vähättelevä lausunto tulenkantajista.⁷ Kyseessä oli teologian ylioppilas – ei siis pastori – Topi Vapalahden vastaus *Kotimaan* kiertokyselyyn »Nykyajan nuoren polven uskonnollis-siveellinen ja kansallinen tila». Kirjoituksessa paneurooppalaisuus ja sitä edustava nuorisoliike tulivat esiin vain ohimennen toteamuksena, että niiden esiintyminen oli epäolennaista todellisen taistelun rinnalla, joka käytiin kommunismin ja aitosuomalaisuuden välillä.⁸ Tulenkantajien reaktio oli ylimitoitettu. Se palveli toisaalta Valan pyrkimystä luoda omasta lehdestään kuva merkittävänä vaikuttajana, johon toiset lehdet puuttuivat, ja toisaalta hänen haluaan paikallistaa vastustaja nimenomaan papistoon.⁹

Jälkimmäistä seikkaa kuvasti koko sivukokonaisuus. Se antoi kuvan laajasta vastakohta-asetelmasta. Jännitys muotoutui papiston ja paneurooppalaisuudeksi konkretisoituneen uuden kansainvälisen kulttuurisuuntauksen välille; Paavo Virkkusen ja eräiden muiden pappien myönteinen asenne paneurooppalaisuuteen ei sitä muuttanut. Ristiriita näyttäytyi näet pohjaltaan maailmankatsomuksellisena, luterilaisen ja helleenisen välisenä, mutta lehti konkretisoi sen kansainvälistymisen kaltaiseen kulttuurin suuntakysymykseen, jota Kivimaan edellä esitellyssä kertomuksessa edusti teknistyminen ja sen mukanaan tuoma elämäntavan ja arvomaailman muutos.

Syksyllä 1929 kysymys kirkon roolista uuden ja vanhan kulttuurin välisessä kamppailussa oli noussut tulenkantajien keskuudessa muutenkin esiin. Nostajana oli ollut Unto Karrin romaani *Sodoma*. Karri oli aikaisemmin ollut väljästi mukana tulenkantajien esiintymisissä.¹⁰ Nyt hän vaihtoi puolta. *Sodoma* oli varsin kaavamainen tuhlajaipoikakertomus. Sen päähenkilö lähti terveestä, uskonnollisesta maaseudun taustasta kaupunkiin, jossa hänestä tuli entisen uskonsa kieltäjä.¹¹ Päähenkilön tie vei uutta kulttuuria julistaneiden nuorten mukana aina uuden maailman keskukseen Pariisiin saakka. Siellä hän tuli siihen tulokseen, että ei elettykään uuden esiin työntymisen aikaa, vaan uuden ajan julistajat, jotka jumaloivat koneita ja betonikaupunkeja, olivat »perkeleen palvelijoita».¹² Asetelmaa ei ollut vaikea tulkita. Karri asetti ilmiselvästi vastakkain tulenkantajien

⁷ Tk 19/1929 Erkki Vala, Mitä meidän on tekeminen?.

⁸ Kmaa 65/23.8.1929 Nykyajan nuoren polven uskonnollis-siveellinen ja kansallinen tila.

⁹ Ks. myös Tk 17/1929 Korkeakirkolliset liikkeellä.

¹⁰ Saarenheimo 1966, 12.

¹¹ Karri 1929, 36–38.

¹² Karri 1929, 57–69, 237–238.

relativismin nimiin vannoneen kulttuurioptimismin ja perinteeseen tukeutuvan kristillisyyden, jonka merkeissä hän näki kulttuurin voivan pelastautua rappiolta, joka sitä tulenkantajien taholta uhkasi.¹³ Romaanin lopuksi tuhlaajapoika palasi takaisin isänmaan kamaralle ja isien kristillisiin arvoihin, vaikka tekijä itse säilyttikin teoksen loppuhuipennuksessa viileän etäisyyden kristinuskoon elämäntarkoituksellisenä ratkaisuna.¹⁴

Karrin romaanissa näkyi tulenkantajillekin ominainen kulttuurinäkemys, jossa kaksi kulttuurisuuntausta taisteli keskenään. Mutta tulenkantajien näkökulmasta Karri oli astunut vastustajan leiriin. Sen pani merkille myös *Kotimaa*, jonka arvostelija Eurajoen kansanopiston johtaja, pastori J. S. Järvi ylisti Karrin teosta, koska se hänen mielestään oli osoittanut tulenkantajien aatteellisen heikkouden.¹⁵ Vernerin Louhivuori piti samoin *Sodoma* myönteisenä merkinä tulenkantajien muuten pinnallisessa ja siveettömässä esiintymisessä.¹⁶ Samaan arvioon päätyi myös AKS:n *Suomen Heimo*.¹⁷

Tulenkantajat reagoivat niin ikään mutta päinvastaisessa hengessä. Lauri Viljanen tyytyi leimaamaan Karrin ajatuksenjuoksun puhtaasti uskonnolliseksi ja dogmaattiseksi, mihin Viljanen sisällytti, kuten edellä on käynyt ilmi, vahvasti kielteisen arvovaruksen. Hän yhdisti Karrin teoksen muuallakin Euroopassa ilmenneeseen perääntymiseen uuden kirjallisuuden nationalismia ja uskontoa vierovasta suunnasta.¹⁸ Olavi Paavolainen puolestaan hyökkäsi provosoivasti Karria vastaan loppuvuodesta 1930 eräässä kirjallisessa matineassa, jossa Karri arvosteli tulenkantajien kulttuuri-ihanteita.¹⁹

Vielä ärhäkkäämmin Karrin kimppuun kävi Erkki Vala *Tulenkantajat* -lehdesä. Hän syytti tätä kovin sanoin kulttuuripessimistä. Karri oli hänen mukaansa noussut Waltarin *Suuren illusionin* elämänuskoa vastaan. Kulttuuripessimistinä Karri yhdistyi Valan arviossa kirkolliseen kulttuuririntamaan. Karri langetti Valan mukaan »lestadiolaisia tuomioita ihmiskunnan yli»:

¹³ Karri 1929, 274–289.

¹⁴ Karri 1929, 240–241, 291.

¹⁵ Kmaa 95/7.12.1929 J. S. Järvi, Kirjallisuutta.

¹⁶ Kmaa 1/3.1.1930 Seppä [= Vernerin Louhivuori], Alasimelta.

¹⁷ Suomen Heimo 1/1930 [Lauri] H[yvä]mäki [?], Unto Karrin Sodoma.

¹⁸ HS 282/18.10.1929 L. V[iljanen], Kotimaisia kertojia; HS 93/6.4.1930 Lauri Viljanen, Kosmopoliittinen romaani.

¹⁹ Suomen Sosialidemokraatti 326/1.12.1930 Kävijä, Kirjailijain matinea; US 325/1.12.1930 H – s, Kirjailijat kateederissa.

Unto Karri nousee puoltamaan heränneitten pessimismii »suruttomain» optimismia vastaan. Hän tuntee olevansa mahtava körttiläisten jälkeläinen, joka syntiensä jälkeen armoa anoen lankeaa oikeauskoisen Jumalan jalkojen juureen. Lutherilainen mieli saa hänet valtoihinsa ja hän sinkoaa pannanjulistuksensa »helleenejä» vastaan. — — — [Kirja on] vanhaa iäni-kuista jaaritusta, niitten negatiivisten sielujen »maailmanlopun ennustuksia», jotka eivät usko luovan voiman ikuisuuteen ja jatkuvaisuuteen.²⁰

Vala paikallisti kiukkuisessa arviossaan tulenkantajien kulttuurinäkemysten vastustajat kirkollisiin herätysliikkeisiin. Ne näyttivät itse asiassa Valan tulkinnassa seisovan keskeisemmällä paikalla vanhan maailman kulttuurissa kuin mitä ne seisoivat Karrin romaanissa.

Vala ei halunnut tai kyennyt erottelemaan kirkollisen kentän vivahteita. Hän niputti sumeilematta eri herätysliikkeet yhteen. Hän toisin sanoen näki ne perinteeseen tukeutuvana yhtenäistä arvomaailmaa edustavana kulttuurivoimana, mikä varsin pitkälle vastasi sitä kuvaa, jonka »suomalaisen kristillisyyden» sävyttämä papisto halusi antaa koko kansankirkosta. Olennaista oli, että se oli vastakkainen niille arvoille, joiden nimissä Vala itse ja hänen edustamansa kulttuurisuuntaus esiintyivät. Luterilaisuus, herätysliikkeet ja itse asiassa myös niiden nimissä esiintynyt kirkko nousivat näin symboliksi vanhalle, väistyvien arvojen ja väistävän maailmankuvan kulttuurille. Niiden rooli oli Valan kirjoituksessa sama kuin diakonissa Siiri Lampisen rooli Arvi Kivimaan edellä kuvatussa samannimisessä novellissa.

Vala onnistui lyhyessä kirjoituksessaan vyöryttämään esiin melkoisen osan siitä asennekokonaisuudesta, joka sai tulenkantajat näkemään kansankirkollista arvomaailmaa edustaneen kirkon keskeisellä paikalla uuden maailman vastustajien rintamassa. Leimaaminen pessimistisen kulttuurijäattelun edustajaksi kertoi siitä vastenmielisyydestä, jota tulenkantajat tunsivat pysyviin, muuttumattomiin ja koeteltuihin arvoihin tukeutumista kohtaan. Moite hyökkäyksestä »suruttomia» vastaan kuvasti moraalista ristiriitaa, tulenkantajien kriittistä asennetta niitä pyrkimyksiä kohtaan, joissa kulttuuri haluttiin alistaa yhtenäisen moraalisen normijärjestelmän alaisuuteen. Viittaus »oikeauskoisen Jumalan» eteen lankeamisesta sisälsi torjunnan »virallisessa» asemassa olevaa uskonnollisuutta ja sen kiinteitä ajatusmalleja kohtaan. »Helleenisen» ja »luterilaisen» asettaminen vastakkain puolestaan kertoi rajanvedoista sekä ihmisihanteen että maailmankatsomuksen alueella. Juuri maailmankatsomuksellisen perustan Vala nosti ristiriidan

²⁰ Tk 19/1929 Erkki Vala, Unto Karri on tuhoutunut – »Eurooppa on lopussa».

keskeisimmäksi piirteeksi. Oli kyse siitä, uskoiko »luovan voiman jatkuvaisuuteen ja ikuisuuteen» kulttuurin pohjana. Vastakkainasettelu oli näin syvimmältään taidekeskeisen vitalismin ja kirkollisen kristillisyyden välinen.

Vaikka kirkko niin Erkki Valan kuin Arvi Kivimaankin kirjoituksissa esiintyi liitossa vanhan maailman kanssa ja vaikka tulenkantajat olivat avoimessa vastarinnassa kansankirkollisen arvomaailman keskeisiä elementtejä kohtaan, jäi hyökkäys itse kirkkoa vastaan *Tulenkantajat* -lehdessä ja muissa tulenkantajien kirjoituksissa kuitenkin edelleen suhteellisen vaimeaksi. Se ei saavuttanut samaa rajuutta kuin kirjailijoiden kirkonvastaisuus 1880-luvulla tai vuosisadan ensimmäisellä kymmenellä. Tulenkantajien esiintymisen varsinaisen vastustaja ei ollut kirkko, johon kohdistuvan kritiikin sytykkeiksikin oli uskonnonvapauden toteutumisen jälkeisessä uskontopoliittisessa tilanteessa tarjolla aikaisempaa vähemmän konkreettisia epäkohtia. Vastustaja oli lähinnä perinteeseen tukeutunut, autoritatiivinen, kulttuurin ja maailmankuvan muutokseen kielteisesti asennoitunut arvomaailma, jota tulenkantajat eivät yksilöineet tai konkretisoineet tarkasti. Mutta sen tukipylväs kirkko sekä julkisuudessa edustamiensa arvojen että asemansa perusteella kyllä heidän näkökulmastaan oli, ja unelma uudesta maailmasta oli monella tasolla unelma kulttuurista, jossa kirkon ja sen edustaman kristillisyyden valta oli väistynyt. Vastustajan murskaamiseen tulenkantajat eivät tunteet tarvetta. Tärkeämpää heille oli nostaa esiin uuden maailman merkkejä; elämä itse tuli pitämään huolta sen voitosta.

Asenteelle oli luonteenomaista, että selkeästä vastarinnasta huolimatta yksikään tutkittavista kirjailijoista ei käyttänyt hyväkseen oikeutta erota kirkosta.²¹ Kirkon jäsenyyden säilyttäminen saattoi yhtäältä kertoa siitä, että jäsenyys kirkon kaltaisessa instituutiossa oli heille yhdenmukainen seikka; eroaminen olisi merkinnyt jäsenyyden merkityksen tunnustamista. Toisaalta kysymys voi olla myös jossain määrin ambivalentista asenteesta sekä yhteiskunnallisesti että uskonnollisesti merkittävään instituutioon, asenteesta, joka ilmeni niin jyrkkien välirikkojen välttämisenä ajan kulttuuria hallitseviin piireihin kuin kristillisen perinteen tarjoaman aineksen sulavana käyttönä uuden katsomuksen materiaalina. Suomenkielisessä sivistyneistössä jyrkkä kirkkokritiikki ja kirkosta eroaminen olivat yleisestikin suhteellisen vähäisiä ilmiöitä 1920-luvun lopulla; niihin liittyi siksi voimakas

²¹ Vuonna 1930 kaikki tutkittavista kirjailijoista Olavi Paavolaista lukuunottamatta olivat kirjoilla Helsingin ev.lut. seurakunnissa. Paavolainen muutti Kivennavalta Helsinkiin 1931, josta pitäen myös hän oli Helsingin seurakuntien kirjoissa. HSKRA Kirkonkirjat 1930–1939.

yhteiskunnallisen ja isänmaallisen epäluotettavuuden leima.²² Tulenkantajat niveltivät tähän kokonaisuuteen. Heitä voi luonnehtia yhteiskunnallisesti ja kansallisesti ehkä kurittomiksi mutta ei kapinallisiksi.

Viimeksi mainittu seikka heijastui selkeimmin Arvi Kivimaan esiintymisessä, jota vuosikymmenen vaihdetta lähestyttäessä leimasi lisääntyvä pyrkimys välttää teräviä vastakkainasetteluja kulttuuria hallitseviin nationalistisiin arvoihin. Kesällä 1929 hän kirjoitti *Uuteen Suomeen* pakinan, jossa hän toi uuden ja vanhan jännityksen esiin yhteydessä, joka muistutti kertomusta »Diakonissa Siiri Lampinen». Hän kuvasi eri maailmojen symboleiksi Turun tuomiokirkon ja sen yllä lentävän lentokoneen. Kuten *Uuden Suomen* palstoille sopi, Kivimaa ei esittänyt vastakkaisuutta sovittamattomana. Kirkko edusti nyt pikemmin kulttuuriperintöä kuin tiettyä elämäntapaa ja arvomaailmaa. Sellaisena se ei ollut vain väistyvä voima. Kivimaa ilmoitti uskovansa, että lentokone ja kirkko tulivat sopimaan samaan kuvaan ja yhdessä muovaamaan arkielämää. Lentokone ei syrjäyttänyt kirkkoa, vaan »keski-ikäiset arkipiispat» hyväksyivät sen liikennevälineekseen, eikä vanha kirkko murehtinut »ihmistä, joka on pienentänyt maapalloa».²³

Kivimaan sovitteleva asenne ei muuttanut tulenkantajien luomaa kuvaa itsestään ja kirkosta kulttuuristen rintamien eri puolilla. Tämä vastasi myös kirkollisen lehdistön käsityksiä 1920-luvun lopulla. Reaktiot tulenkantajien esiintymiseen ilmensivät kyllä jossain määrin eri painotuksia siten, että kirkollisia päälehtiä dominoi johtavan papiston kulttuurin moraalisen perustan vartioimisesta lähtenyt tarkastelu, kun taas tulenkantajien katsomuksellinen suuntautuminen joutui tarkemman huomion kohteeksi nuoremman kulttuurielämästä myönteisesti kiinnostuneen kirjoittajapolven toimesta. Yhteistä oli kuitenkin tulenkantajien näkeminen yhtenä kulttuuri-ilmiönä, joka kuvasti kulttuurin tulevaisuudelle vahingollisia suuntauksia.

Tämä näkökulma tuli esiin erityisesti tulenkantajien urbaania, teknistä ja kansainvälistä kulttuuri-ihannetta julistaneiden teosten vastaanoton yhteydessä. Tulinlinjalle joutui tässäkin suhteessa Mika Waltari, vaikka Waltari ei yhtä selkeästi kuin esimerkiksi Erkki Vala tai Arvi Kivimaa tarkastellut kirkkoa tietyn kulttuurin ja elämänmuodon edustajana. Waltarille kirkko oli ennen muuta uskonnollinen ja moraalinen instituutio.²⁴ Mutta yhdessä Olavi Paavolaisen kanssa hän oli

²² Seppo 1987, 14–15.

²³ US SI 28/7.7.1929 K[ivim]aa, Tuomiokirkko ja lentokone.

²⁴ Waltari kuvasi kirkon yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa roolissa vain ohimenneen *Suuressa illusionissa*. Silloin kirkko näyttyi romaanihenkilöiden keskustelun perusteella vanhoillisena, säilyttävänä tekijänä. Waltari 1928a, 14.

äänekkäimmin julistamassa uusien kulttuuri-ilmiöiden voittokulkua.

Sekä *Kotimaa* että *Herättäjä* reagoivat heti, kun ensimmäinen ja kärjekkäin urbaania ja teknistä optimismia julistanut kaunokirjallinen teos, Waltarin ja Paavolaisen runokokoelma *Valtatiet* ilmestyi keväällä 1928. *Kotimaassa* Ilmari Salonen leimasi *Valtatiet* sisällöllisesti tyhjäksi ja yhdisti sen sodanjälkeisen ajan poikkeusilmiöihin. Etenkin Waltarin Salonen teilesi kovin sanoin. Hän kuvaili huolestuneeseen sävyyn sitä levotonta elämän sykettä, jota Waltarin teos ilmensi. Hän tulkitsi sen »sairaalloisen sielunelämän» tuotteeksi. Entinen uskonnollinen runoilija oli hänen mukaansa laskenut sisimmässään »raivohenget valloilleen».²⁵

Herättäjässä Olavi Kares piti koko tulenkantajien esiintymistä sodanjälkeisen ajan hajanaisuuden ja ristiriitojen ilmauksena. *Valtatiet* oli hänen mukaansa pelkkää muotirunoutta, jolta ei voinut vaatia kristillisen elämän ymmärtämistä, koska se ei ymmärtänyt muutakaan elämää. *Valtateitten* antamasta perspektiivistä Kares epäili myös Waltarin aikaisempien uskonnollisten runojen syvyyttä. Tulenkantajien joukosta löytyi hänen mukaansa lupaavampiakin kirjailijoita kuten Unto Karri, Lauri Viljanen, P. Mustapää ja Elina Vaara.²⁶ Kareksen torjunta koko tulenkantajien esiintymistä kohtaan jyrkkeni Paavolaisen *Nykyaikaa etsimässä* -teoksen ilmestyttyä. Hän kiinnitti nyt huomiota erityisesti Paavolaisen markkinoimiin uusiin kulttuuri-ilmiöihin, jotka hän näki leimaa-antaviksi tulenkantajien kulttuuriajattelulle. Hän toisti näkemyksensä sodanjälkeisen ajan kulttuurin sairausoireesta, jonka tulenkantajat olivat tuoneet mannermaisista suurkaupungeista Suomeen. Kuten Salonen *Kotimaassa* myös Kares piti tätä kulttuuria pinnallisena ja tyhjänä. Sen leviäminen opiskelevan nuorison keskuuteen oli hänen mukaansa huolestuttavaa, koska se murensi nuorison tervettä henkistä perustaa.²⁷

Kareksen ja Salosen kannanotoissa kaikui suomalaisuusideologialle ominainen sävy. Tulenkantajat edustivat heidän silmissään ulkomailta ja kaupungeista työntyviä vahingollisia arvoja ja ihanteita, jotka terveen, omapohjaisen, suomalaisen kulttuurin oli torjuttava. Molemmat näkivät tulenkantajien ilmentävän kulttuurin sairausoiretta. Pohjalla huokui ajan kirkollisillekin piireille ominainen näkemys kansakokonaisuudesta organismina, elävänä kokonaisuutena, jonka sielu oli hengellinen elämä. Siihen tunkeutuvat vieraat vaikutteet, kuten esimerkiksi kommu-

²⁵ Kmaa 43/12.6.1928 I. S[alonen], Muuan uusimman runoutemme tuote.

²⁶ Hjä 24/15.6.1928 Olavi Kares, Nuoret runoilijat – uskonto I.

²⁷ Hjä 36/6.9.1929 Olavi Kares, Rautainen nuoriso. Ks. myös Kristitty Ylioppilas 6/1929 S[ulevi] M[anninen], Kirjallisuutta.

nismi, toivat mukanaan sairautta.²⁸ Kuvaavaa oli tulkinta, että tulenkantajien kuvastama kulttuurin sairaus oli samalla mielen sairautta, henkistä hajaantumista. Salonen luonnehti *Valtatiet* -kokoelman ilmentämää kulttuurin rappiota todeten, että siinä »vanhat elämäncäsitykset ovat murtuneet ja sisäinen tasapaino järkkynyt».²⁹ Tulenkantajat olivat tästä näkökulmasta oire siitä, että kulttuurin kristillisen arvoperustan yhtenäisyys ja vakaa elämänjärjestys oli särkynyt. Se, mikä hajotti terveen arvojärjestyksen ja harmonian kulttuurissa, hajotti ne myös yksilössä. Vahingollista ei toisin sanoen ollut se, että tulenkantajat ylistivät uusia liikenne- ja kommunikaatiovälineitä, vahingollista oli, kuten Kares viittasi, se, että tulenkantajat levittivät arvoja ja ihanteita kaupunkien huvikeskusten, jazzin ja elokuvien levottomasta, hajonneen järjestyksen maailmasta, jossa kirkonmiesten näkökulmasta ikään kuin tiivistyivät totutun uskonnollis-moraalisen arvomaailman ja elämäntavan vastaiset, sairautta edustavat virtaukset.³⁰

Nuoret teologit tulkitsivat itse asiassa tulenkantajien opposition oikeansuuntaisesti. Oli kyse vastarinnasta kulttuurin arvopohjan, elämäncätsomuksen, elämäntavan ja moraalin alueella, unelmasta, jossa uusi kulttuuri tulisi työntämään kirkon ja sen edustaman arvomaailman ja elämänjärjestyksen syrjään kulttuuria dominoivasta asemasta. Kuvaavaa oli kuitenkin, että Kares ja Salonen kuvasivat tulenkantajien edustaman kulttuurisuuntauksen vähättelevässä sävyssä, eräänlaisena sodanjälkeisenä ohimenevänä häiriötilana, joka oli vaaraksi, mutta ei kyennyt tuhoamaan pohjaltaan tervettä, arvot oikeassa järjestyksessä pitävää kansansielua. Usko yhtenäisen arvomaailman palauttamiseen oli vahva sekä Kareksella, joka oli lähellä radikaalin »suomalaisen kristillisyyden» äänenpainoja, että Teologiseen maanantaiseuraan lukeutuneella Salosella.

3. Optimismin taittuminen

Tulenkantajien unelma uudesta maailmasta oli voimakkaimmillaan vuonna 1929. Mutta samana vuonna alkoi näköpiiriin nousta myös tummia varjoja. Yhtenä oireena oli kirkollisen lehdistön aikaisempaa yksiselitteisemmin kielteinen ja tuimempi, sävyiltään moraalinen reaktio heidän esiintymiseensä. Kansan yhtenäi-

²⁸ Ks. Heikkilä 1982, 25; H. Lindström 1982b, 179.

²⁹ Kmaa 43/12.6.1928 I[Imari] S[alonen], Muuan uusimman runoutemme tuote.

³⁰ Hjä 36/6.9.1929 Olavi Kares, Rautainen nuoriso. Ks. myös Kmaa 66/27.8.1929 Välimatkojen lyhentyessä.

sen arvoperustan särkeijät rinnastettiin kommunismiin ja haluttiin panna kuriin.¹ Kansankirkollisen arvomaailman puolustajien reaktiot tuskin yksinään vaikuttivat tulenkantajien esiintymiseen. Ne olisi ollut helppo nähdä vanhan maailman edustajien toivottomiksi puolustautumisyrityksiksi,² elleivät ne olisi olleet heijastusta suomalaisen kulttuuri-ilmapiirin yleisestä kiristymisestä lapuanliikkeen nousun tunnelmissa. Suomalaisuusideologian keskeisiä elementtejä vastaan asettuneilla kirjailijoilla oli vuosikymmenen taitteessa yhä vähemmän henkistä toimintatilaa. *Tulenkantajat* -lehden vaiheet olivat tässä mielessä paljastavia.

Lehti oli käynnistynyt sovussa AKS:n edustajien kanssa. Mutta vuosikymmenen vaihteessa AKS oli henkisesti lähentynyt lapuanliikkeen äänenpajoihin,³ samaan aikaan kun päätoimittaja Erkki Vala alkoi lehdessä käsitellä paneurooppalaisuutta ja rauhankysymyksiä. AKS:n *Suomen Heimo* syytti Valaa astumisesta kirjallisuuden ja muun taiteen rajojen yli politiikan puolelle.⁴ Närkästäystä lisäsi Erkki Valan perustama Tulenkantajain Seura, joka oli avoimessa oppositiossa AKS:aa vastaan.⁵ Ristiriidat näkyivät myös *Tulenkantajat* -lehden johtokunnassa, josta AKS:n miehet Martti Haavio ja ekonomi Iiro Kaikko erosivat riitauduttuaan Erkki Valan kanssa.⁶

Ristiriidat huipentuivat vuoden 1930 ensimmäisessä *Tulenkantajien* numerosossa, jossa Erkki Vala hyökkäsi näkyvästi AKS:aa ja aitosuomalaisuutta vastaan sillä perusteella, että ne olivat menneet mukaan väkivaltaiseen nationalistiseen liikehdintään ja jättäneet vapaamielisen sivistyneistön syrjään.⁷ Valan kirjoitukseen vastasivat sekä Martti Haavio että Arvi Kivimaa, edellinen puolustaen AKS:n kansallista ohjelmaa ja jälkimmäinen asettaen tulenkantajien kosmopolittismin ja AKS:n kansallismielisyyden toisiaan tukeviksi ilmiöiksi.⁸

¹ Ks. esim. Kmaa 95/7.12.1929 J. S. Järvi, Kirjallisuutta; Kmaa 1/3.1.1930 Seppä [= Vernerin Louhivuori], Alasimelta; Kmaa 4/17.1.1930 Seppä, Alasimelta; Hjä 10/7.3.1930 Nyt; Hjä 14/4.4.1930 Nyt; Kmaa 67/12.9.1930 Seppä, Alasimelta.

² *Tulenkantajat* -lehti pyrkikin tämänsävyiseen yliolkaiseen vastaukseen. Tk 17/1929 Korkeakirkolliset liikkeellä; Tk 7–8/1930 Rovasti Kares ja »Sex Appeal».

³ Alapuro 1973, 121–122, 130–135.

⁴ Suomen Heimo 9/1929 Nähtyä ja kuultua.

⁵ SKS KirA E. Valan käsikirjoituksia. Muistelmia tulenkantajista, 119–120; Suomen Heimo 10/1929, Nähtyä ja kuultua; Suomen Heimo 11/1929 Mörssäri, Pan-Eurooppaa ja ikuista rauhaa rakentamassa; Saarenheimo 1984a, 182–183.

⁶ Tk 12/1928 Tulenkantajain yhtiökokous; Uino 1982, 209.

⁷ Tk 1/1930 Erkki Vala, Uusi vuosi 1930.

⁸ Tk 2/1930 Arvi Kivimaa, Suomalainen ylioppilasnuorisoi ja nykyhetki; Martti Haavio, Erkki Valan kirjoitus ylioppilasnuorisostamme; Tk 3/1930 Martti Haavio, Sodanjälkeiset ylioppilasliikkeemme.

Kiistan seurauksena tapahtui se, millä *Suomen Heimo* heti Valan kirjoituksen jälkeen tätä uhkasi: *Tulenkantajien* päätoimittajan vaihdos.⁹ Päätoimittajana jatkoi helmikuusta 1930 lähtien yksinään Olavi Paavolainen, joka jo joulukuussa oli tullut lehteen mukaan, koska armeijasta vapauduttuaan tarvitsi sekä työtä että rahaa. Erkki Vala siirtyi lyhyeksi aikaa Kansallisen Edistyspuolueen puoluesihteeriksi.¹⁰ Edistyspuolueen maltillinen nationalismi vastasikin arvattavasti kokolailla hyvin sekä Valan lehdessään kehittämiä kansallisen ja kansainvälisen yhdistäviä ihanteita että hänen esiintymisessään koko 1920-luvun näkynyttä selkeää liberalistista perusvirettä.¹¹

Vala kirjoitti kuitenkin edelleen *Tulenkantajiin* ja pyrki tarkentamaan suhdettaan AKS:aan. Tällöin hän perääntyi jyrkän oppositionaarisesta asenteestaan. Hän viittasi AKS:n sisäisiin linjaerimielisyyksiin, jotka olivat kypsyneet lapuanliikkeen nousun myötä, ja ilmoitti, ettei vastustanut AKS:aa vaan lapuanliikkeen vaikutusta siinä.¹² Pian päätoimittajan paikalta lähdettyään Vala kirjoitti romaanin *Leijonajuhla*, jossa hän esitti kaunokirjallisessa muodossa oman analyysinsä *Tulenkantajien* ajasta. Siinä Vala halusi asettaa lehden kulttuuripoliittiset ristiriidat sukupolven sisäistä valtataistelua laajempaan yhteyteen.

Romaanin Myrskylintu-lehden vastustajat Vala paikansi lähinnä kahdelle taholle. Toinen oli porvarillinen sovinnaisuus, jonka edustajat yleisellä tasolla kritisoivat lehteä isänmaallisista, moraalista ja uskonnollisista lähtökohdista.¹³ Tähän ryhmään oli luettavissa myös saarnaaja Matti Holm, joka teoksessa esiintyi kristillisyyden edustajana. Uuden tulenkantajiksi tunnistettavan kulttuuriliikkeen ajatusmaailman omaksuneen Jussi Harjun mukaan Matti Holmin julistama kristillinen nöyryys, johon sisältyi Jumalan ja isänmaan rakastaminen, oli yhteiskunnallisen kehityksen vastaista.¹⁴ Asetelma oli sama, jonka Vala Karrin *Sodoma* -romaanin yhteydessä nimitti »heränneitten pessimismin» ja tulenkantajien opti-

⁹ Suomen Heimo 1/1930 Suurieleinen reformaattori.

¹⁰ Valan syrjäyttäminen tapahtui helmikuun alussa 1930 tilaisuudessa, jossa olivat mukana AKS:n edustajina lakitieteen kandidaatti Urho Kekkonen, maisteri Jussi Teljo, ekonomi Iiro Kaikko ja maisteri Martti Haavio sekä AKS:n ulkopuolisina Lauri Viljanen, Olavi Paavolainen ja Erkki Vala. Kurjensaari 1975, 114–116; Uino 1982, 209–210.

¹¹ Edistyspuolueen nationalismista ks. esim. Hämäläinen 1968, 143.

¹² Tk 5/1930, Erkki Vala, Sanat ja teot. Vala antoi näin tukensa lähinnä AKS:n populistiselle siivelle, joka mm. Martti Haavion ja Urho Kekkosen edustamana kahta vuotta myöhemmin erosi AKS:sta ns. Kärki-seurana. Alapuro 1973, 125–129, 135–137.

¹³ E. Vala 1930a, 69–70, 85–87.

¹⁴ E. Vala 1930a, 30, 70–71.

mismin väliseksi vastakkaisuudeksi.¹⁵

Toinen Valan romaanissaan hahmottama vastustaja oli arvomaailmaltaan edellisen kaltainen, mutta toiminnaltaan aktiivisempi. Kyseessä oli lapuanliikkeen moraalikonservatismi. Myrskylintu-lehdessä tapahtuneen päätoimittajan vaihdoksen Vala kuvasi juuri Pohjanmaan miesten aiheuttamaksi. Näiden johdossa oli vain »pappeja ja kansallistafanaatikkoja», jotka olivat päässeet maassa henkiseen valta-asemaan. Heidän kristillis-isänmaallinen arvomaailmansa ei suvainnut tulenkantajien kaltaisen nuoren kulttuuriliikkeen esiintymistä.¹⁶

Riippumatta siitä, miten uskollisesti romaani kuvasi *Tulenkantajat* -lehden tapahtumia, se joka tapauksessa osoitti Valan näkemän henkisen asetelman. Lapuanliike nousi siinä nyt vastaavaan asemaan kuin herätysliikkeet ja kirkko olivat nousseet hänen kirjoituksessaan vuotta aikaisemmin: lapuanliikkeeseen tiivistyivät arvot, joita vastaan tulenkantajat olivat oppositiossa. Romaanissaan Vala kritisoi lapuanliikkeen moraalialia ja kulttuurin arvopohjaa koskevaa aatteellisuutta. Samana syksynä ilmestyneessä novellikokoelmassa *Onnelliset pessimistit* hän puolestaan arvosteli sen toimintaa ja menetelmiä.¹⁷

Muut tutkittavista kirjailijoista eivät yhtä selkeästi kuin Erkki Vala konkretisoineet vastustajaa lapuanliikkeeseen. Lauri Viljasen kirjoituksista tosin kävi selville, että hän asettui samaan rintamaan Erkki Valan kanssa suhteessa lapuanliikkeen henkiseen sisältöön. Hänen kritiikkinsä Kyösti Wilkunan kristillis-isänmaallista aktivismia kohtaan sisälsi jo vuoden 1930 tilanteessa myös ilmeisen poliittis-yhteiskunnallisen kannanilmauksen.¹⁸ Mutta oireellista oli, että arvostellessaan Erkki Valan romaania Viljanen huomautti, että sen kohteena olleen kulttuuriliikkeen historiassa oli ollut »tulisempaa ja todellisempaa» katsomuksellista taistelua kuin mitä Vala kuvasi.¹⁹ Mikäli huomautus kätki sisäänsä ajatuksen, että Vala kuvatessaan tulenkantajat 1930-luvun taitteen kulttuuripoliittisen jännityksen näkökulmasta ei ollut yltänyt kyllin syvälle, se osui tulenkantajien esiintymisen kokonaisuutta ajatellen oikeaan.

Erkki Valan ote oli edelleen käytännöllisempi kuin muiden tutkittavien kirjailijoiden. *Tulenkantajat* -lehden vaiheissa näkyi, että Lauri Viljanen, Arvi Kivimaa

¹⁵ Tk 19/1929 Erkki Vala, Unto Karri on tuhoutunut – »Eurooppa on lopussa».

¹⁶ E. Vala 1930a, 79, 147–154.

¹⁷ E. Vala 1930b, 37–44, 131–143. Ks. myös HS 311/17.11.1930 E. A. V[alala], Historiallisia romaaneja.

¹⁸ HS 324/30.11.1930 Lauri Viljanen, Kyösti Wilkunan elämäkerta.

¹⁹ HS 310/16.11.1930 L. V[iljanen], Älymystön elämää.

ja Olavi Paavolainen pyrkivät pitämään tulenkantajat erossa poliittis-yhteiskunnallisista ristiriidoista ja siten säilyttämään avoimna kanavan uuden maailmankuvan esittelylle. Uutta maailmankuvaa tulkitsti ensi sijassa uusi taide, joten taiteen kysymyksiin keskittyminen oli perusteltua sekä tulenkantajien omista lähtökohdista että ulkoisten paineiden vuoksi. Lehden johtokunnassa, joka syksyllä 1929 Erkki Valan linjan herättäessä ärtymystä ojensi tätä lipeämisestä taidekysymysten ulkopuolelle, olivat mukana myös Kivimaa ja Viljanen.²⁰

Paavolaisen valinta lehden päätoimittajaksi ei tuonut lehteä lähemmäksi talonpoikaista nationalismia, eikä siitä tullut lapuanliikettä lähellä olleen AKS:n äänitorvea, kuten eräät myöhemmät tarkastelijat ovat tulkinneet.²¹ Sen sijaan Paavolaisen johdolla lehti pysytteli tiiviimmin kirjallisuuden ja muiden taiteiden kysymyksissä, mikä nähtävästi tyydytti AKS:n edustajia, joiden rooli lehden taustalla oli kasvanut.²² Kivimaan välittäjän ja sovittelijan asema lienee ollut keskeinen. Kuten edellä on useaan otteeseen käynyt ilmi, hän vältti vetämästä tulenkantajien katsomuksellisesta pohjasta johtopäätöksiä, jotka olisivat olleet jyrkässä ristiriidassa hallitsevan porvarillisen nationalismin kanssa. Pienenä mutta kuvaavana esimerkkinä tästä oli se, että kotiseutu muuttui hänen kaunokirjallisissa tuotteissaan vuonna 1930 »lakeudeksi».²³ Selkeää katsomuksellista muutosta tai puolenvaihtoa Kivimaan esiintymisessä ei kuitenkaan tapahtunut. Päinvastoin Lauri Viljanen saattoi pitää hänen romaaniaan *Epäjumala* vuonna 1930 esimerkkinä uuden kirjallisuuden maailmankuvan ilmenemisestä suomalaisella maaperällä.²⁴

Kivimaa ja Viljanen olivat myös yhdessä AKS:n edustajien kanssa perustamassa Elävä Taide OY:tä keväällä 1930 jatkamaan *Tulenkantajien* kustantamista

²⁰ Tk 20/1929 Tulenkantajain osakeyhtiön johtokunta, Tulenkantajat 1930. Johtokuntaan kuuluivat Arvi Kivimaa, Iiro Kaikko ja taiteilija Yrjö Ollila sekä varajäsenenä Lauri Viljanen ja Yrjö Jylhä. Tk 12/1929 Tulenkantajien yhtiökokous. Kysymys siitä, miten uskollisesti lehden tuli pysytellä kirjallis-taiteellisissa kysymyksissä, oli herättänyt keskustelua jo lehteä perustettaessa. SKS KirA B 1237 Paavolainen, Tulenkantajain arkisto 1927–1930, Perustamisasiakirjoja.

²¹ Vrt. Tynni-Haavio 1978, 231; Uino 1982, 210–211.

²² Tynni-Haavio 1978, 230. Ks. Suomen Heimo 4/1930 P. Mustapää [= Martti Haavio], Kirjakronikka.

²³ Kivimaa 1930a, 316; Tk 15–16/1930 Arvi Kivimaa, New York. Mr. John M. Saari. Eino Krohn on osoittanut Kivimaan tuotannon kokonaisuudessa hallitsevan maantieteellisen jännevälän muodostuneen Euroopan ja itähämmäläisen kotiseudun välillä. Krohn 1961, 48.

²⁴ HS 93/6.4.1930 Lauri Viljanen, Kosmopoliittinen romaani.

Tulenkantajat OY:n jouduttua taloudellisiin vaikeuksiin.²⁵ Muutokset tyydyttivät *Suomen Heimoa*, olihan AKS:n kontrollimahdollisuus lehden linjaan nyt taattu,²⁶ mutta eivät kirkollisia lehtiä. *Kotimaa* ja *Herättäjä* näkivät *Tulenkantajat* -lehden edustaman linjan edelleen yhtä arveluttavana kuin siihenkin asti.²⁷ Tämä kertoi osaltaan siitä, että lehden poliittis-yhteiskunnallinen normalisointi ei ollut merkinnyt sen kansankirkollista arvomaailmaa kohtaan esittämän opposition talttumista. Kivimaan, Viljasen ja Paavolaisen edustamana uuden maailmankuvan ja sitä vastaavan kulttuurin moraalisen ja maailmankatsomuksellisen perustan esittely saattoi jatkua, nyt vain riisuttuna poliittisista ja kulttuuripoliittisista ulottuvuuksista.

Elävä Taide OY ja *Tulenkantajat* -lehti pysyivät elossa syksyyn 1930 saakka mutta eivät pitemmälle. Kansainvälinen talouslama ei ulottunut vielä varsinaiseen kaunokirjallisuuteen, mutta kouraisi aikakauslehdistöä keväästä 1930 alkaen ja vaikutti osaltaan lehden kuihtumiseen.²⁸

Lama vaikutti tulenkantajien esiintymiseen myös syvemmin kuin viemällä yhteisen esiintymisfoorumin. Laman vaikutukset alkoivat näkyä Suomessa syksyllä 1929. Vähitellen se kavensi myös henkisiä näkymiä, kuten se teki koko Euroopassa. Edeltävän nousukauden siivittämä edistysusko taittui jälleen, niin kuin se oli taittunut runsasta kymmentä vuotta aikaisemmin maailmansotaan. Unelmat auvoisesta tulevaisuudesta romahtivat.²⁹ Yhdessä kiristyneiden yhteiskunnallis-aatteellisten ristiriitojen kanssa tämä loi tilanteen, joka oli omiaan katkaisemaan kärjen tulenkantajien kulttuurioptimismilta. Vuonna 1930 tulen-

²⁵ Tynni-Haavio 1978, 230; Uino 1982, 210. Viljanen ei ollut uuden yhtiön johtokunnan jäsen. Siihen kuuluivat puheenjohtajana kamreeri Arvo A. Pylkkänen, varapuheenjohtajana Urho Kekkonen, sihteerinä Tauno Tattari, jäseninä Unto Seppänen ja Arvi Kivimaa sekä varajäsenenä Martti Haavio. HS 138/24.5.1930 »Tulenkantajat» orientoituvat uudelleen. Sen sijaan Viljanen kuului lehdelle perustettuun neuvottelukuntaan, jossa olivat Martti Haavio, Arvi Kivimaa, Lauri Viljanen (kirjallisuus), kriitikko Elsa Enäjärvi-Haavio, näyttelijä Uno Laakso, teatterinjohtaja Eino Salmelainen (teatteri), kuvanveistäjä Väinö Aaltonen, taiteilija Yrjö Ollila (kuvaamataiteet), psykologi Niilo J. Mäki (humanistiset tieteet) voimistelunopettaja Helvi Salminen, toimittaja Tauno Tattari (ruumiinkulttuuri) ja johtaja Toivo Rautavaara (reklaami). Tk 9–10/1930 nimilehti.

²⁶ Suomen Heimo 6/1930 P. Mustapää [= Martti Haavio], Kirjakronikka.

²⁷ Hjä 10/7.3.1930 Nyt; Kmaa 67/12.9.1930 Seppä [= Verner Louhivuori], Alasimelta.

²⁸ Lehden viimeisistä vaiheista ks. Kurjensaari 1975, 117–124; Uino 1982, 212–214. Laman vaikutuksista kirjallisuuteen ja lehdistöön Laitinen 1965, 348, 359–360; Tarkka 1980, 269; Laitinen 1982, 326.

²⁹ Virrankoski 1975, 197; Biddiss 1977, 189–190.

kantajat eivät enää julkaisseet urbaanin, teknisen ja kansainvälistyvän kulttuurin voittokulkua julistavia kaunokirjallisia teoksia. Niille ei ollut henkistä kaikupohjaa, eivätkä nykyaikaa etsivät kirjoitukset enää menneet kaupaksi. Kustannustointiminta alkoi ajan yleistä ilmapiiriä seuraten kääntyä kohti turvallisia, perinteisiä, kansallisia ja agraareja aiheita.³⁰

Erkki Vala rekisteröi perääntymisen aikaisemman kulttuurioptimismin linjalta romaanissaan *Leijonajuhla* syksyllä 1930. Romaanin päähenkilöt julistivat uskoa uuteen maailmaan ja uuteen kulttuuriin, mutta kun heidän toimintansa tukahdutettiin, he menivät nuolemaan haavojaan ja saamaan uutta uskoa huomiseen, eivät Euroopan suurkaupunkeihin vaan suomalaiselle maaseudulle terveenä kuvattujen luonnollisten maalaisihmisten pariin.³¹

Mika Waltari, joka herkästi vaistosi teoksissaan ilmapiirin muutokset, heijasti niin ikään optimismin murenemista samana syksynä ilmestyneessä näytelmässään *Jättiläiset ovat kuolleet*. Siinä muutos ulottui kulttuurin ulkoisia kehityspiirteitä syvemmälle. Waltari kuvasi, miten jättiläisten symboloima elämän eteenpäintyöntyvä dynaaminen voima tukahtui sovinnaismoraalin paineessa.³² Vastaaavan kokemuksen näköalojen kaventumisesta voi lukea myös Arvi Kivimaan näytelmästä *Hohtavat siivet*, jossa päähenkilön unelmat, jotka olivat tiivistyneet korkealle nousevaan lentokoneeseen, putosivat maan pinnalle, pieneen, kärsimyksentäyteiseen, arkiseen elämään.³³ Lauri Viljanen tulkitsi niin ikään lyriikassaan aikaisempaa pessimistisempiä tunnelmia.³⁴

Sekä poliittis-yhteiskunnalliset että taloudelliset tekijät olivat siis omiaan aiheuttamaan hämmennystä tulenkantajien keskuudessa. Hämmennystä ei vähentänyt se, että muun Euroopan kirjallisuudessa oli myös tapahtumassa ilmeistä uudelleenarvioimista. Vuosikymmenen taitteesta lähtien eurooppalaista kirjallisuutta ei enää leimannut niinkään modernistinen kokeileva, levoton etsintä. Tilal-

³⁰ Laitinen 1981, 272; Laitinen 1982, 326. Ks. myös Olavi Paavolaisen valitusta siitä, etteivät hänen kirjoituksensa enää menneet kaupaksi. SKS KirA 600:35:13 Olavi Paavolainen Onni Hallalle 2.11.1931.

³¹ E. Vala 1930a, 178–179, 189–190. Sama muutos näkyi myös Valan lehtikirjoituksissa. Syksyllä 1929 hän asennoitui myönteisesti Olavi Paavolaisen urbaaniin optimismiin, mutta puolta vuotta myöhemmin sävy oli jyrkästi muuttunut. Tk 20/1929 Erkki Vala, Leijonan jälkiä kirjallisen areenan hiekassa; NV 6/1930 Erkki Vala, Nykyaikaa etsimässä.

³² Waltari 1930, 325–327.

³³ SNL Kivimaa [1930b], 18, 35, 50–51.

³⁴ Kansan Kuvalehti 11/1930 Lauri Viljanen, *Musta nocturno*. Ks. myös L. Viljanen 1946, 297; R. Nieminen 1978, 77.

le alkoi työntyä yhteiskunnallinen ja aatteellinen sitoutuminen; poliittis-yhteiskunnalliset jännitykset kiristyivät talouspulan seurauksena muuallakin kuin Suomessa, ja kirjailijat tunsivat painetta puolenvaihtaan.³⁵ Muutoksen havaitsi ainakin Lauri Viljanen.³⁶

Vuosikymmenen vaihteeseen osui lisäksi tutkittavien kirjailijoiden henkilöhistoriallisia taitevaihteita. Katri Vala avioitui maisteri Armas Heikelin kanssa, joka oli aktiivisesti mukana vasemmistointellektuellien piireissä, ja muutti asumaan Helsingin Sörnäisiin. Arvi Kivimaa ja Mika Waltari avioituivat niin ikään, tosin vasta vuoden 1931 puolella.³⁷ Erkki Valan aviopuoliso laulajatar Ursula Thessleff-Vala menehtyi vuonna 1930. Samana vuonna Lauri Viljanen erosi vaimostaan kirjailija Elina Vaarasta. Olavi Paavolainen kärsi *Tulenkantajat* -lehden tukahtuessa rahavaikeuksista, jätti Helsingin, jossa ei isänsä kuoleman jälkeen enää tullut toimeen, ja vetäytyi kotiinsa Kivennavan Vienolaan.³⁸ Nämä seikat kertoivat henkilökohtaisista elämänmuutoksista, joitten jälkeen monin tavoin nuorekas optimismi ei enää ollut yhtä luontevaa kuin aikaisemmin.

On kuitenkin huomattava, että sukupolven keskeisiä kirjailijoita vuosikymmenen vaihteessa sävyttänyt hämmennys ja uudelleenorientoituminen ei sisältänyt merkkejä maailmansodan jälkeisessä tilanteessa muotoutuneen maailmankuvan ja siihen nivellyn katsomuksellisen pohjan tarkistamisesta. Suhteessa kirkon edustamiin arvoihin ei yksikään tutkittavista kirjailijoista päätynyt tässä vaiheessa sen kaltaiseen puolenvaihtoon, joka oli näkyvissä edellä esitellyssä Unto Karrin *Sodoma* -romaanissa. Karrin ohella toinen tulenkantajien esiintymisessä mukana ollut kirjailija, joka vuosikymmenen vaihteessa avoimesti turvautui kansankirkon arvoihin, oli Unto Seppänen. Seppäsen romaanissa *Pyörivä seurakunta* (1930) päähenkilöt päätyivät yksimieliseen käsitykseen, että luterilainen kirkko antoi ihmiselle parhaan mahdollisen elämänsomuksellisen perustan.³⁹

Tulenkantajien kirjailijasukupolven uskonnollis-elämänsomuksellinen orientoituminen jatkui siis suuresti horjumatta. Mutta edellä kuvatut seikat vaikuttivat sen, että yhdensuuntaisten kulttuurin suuntakysymyksiä koskevien johto-

³⁵ Ks. esim. Spender 1953, 12–13, 54, 140–145; Biddiss 1977, 299–306; Johnstone 1984, 35.

³⁶ HS 93/6.4.1930 Lauri Viljanen, Kosmopoliittinen romaani.

³⁷ Waltari on kertonut tähän yhteyteen liittyneen taloudellisia huolia ja henkistä uudelleenarvioimista. Waltari 1980, 223–224.

³⁸ SKS KirA 600:35:13 Olavi Paavolainen Onni Hallalle 2.11.1931; Kurjensaari 1975, 123–124.

³⁹ Seppänen 1930, 270–273, 287–296.

päätösten teko kävi yhä vaikeammaksi. Vanha maailma ei ollutkaan niin väsynyt ja väistyvä kuin tulenkantajat olivat kuvitelleet; 1930-luvun alussa se tuntui päinvastoin olevan erityisen voimissaan. Uuden maailman edustajien oli nyt arvioitava tilanne uudelleen. Se merkitsi yhden vaiheen päättymistä tulenkantajien esiintymisessä. Arviot näet veivät eri kirjailijoita eri suuntiin. Katri Vala ja Erkki Vala lähestyivät poliittista vasemmistoa ja vuonna 1932 perustetussa uudessa *Tulenkantajat* -lehdessä he kohdistivat kriittisen huomionsa kirkon edustamiin yhteiskunnallisiin ja sosiaalieettisiin arvoihin. Lauri Viljanen ja Olavi Paavolainen puolestaan nousivat kulttuuriliberaalissa rintamassa julistamaan vitalistista humanismia ja uuspakanuutta kirkonmiesten suureksi närkästykseksi. Mika Waltari ja Arvi Kivimaa lähenivät poliittista oikeistoa ja sen mukaisesti välttivät avointa kirkon arvojen uhmaa, mutta maahan ja kotiseutuun kiinnittyen kehittivät eteenpäin vitalistista mystiikkaa. Erot olivat siksi näkyviä, että yhteiseen esiintymiseen ne eivät enää antaneet mahdollisuuksia, vaikka taustalla jatkuvasti näkyi 1920-luvulla muotoutunut katsomuksellinen pohja.

Tulenkantajat jatkoivat yhdensuuntaisen jälkikristillisen uskonnon hahmotte-lua, mutta yhteiselle unelmalle jälkikristillisestä kulttuurista ei enää vuoden 1930 murroksen jälkeen näyttänyt löytyvän aineksia.

V Yhteenvedo: Sekularisaation tulkit

Tulenkantajien rooli 1920-luvun suomalaisen kulttuurin kokonaisuudessa on vaikeasti arvioitavissa. Heidän esiintymisensä kertoi, että kansallisessa kirkkoon ja kristillisyyteen tukeutuneessa integraatorintamassa oli näkyviä säröjä avoimen kirkkokritiikin vaimeudesta huolimatta. Mutta miten merkittävää heidän oppositionsa kansankirkollista arvomaailmaa vastaan oli tai mikä oli heidän vaikutuksensa kirkon ja kristillisyyden kannalta, ei ole tämän tutkimuksen keinoin selvitetävissä. Silti voi otaksua, että tulenkantajien vaikutus ei ollut yksisuuntainen. Samalla kun he tietoisesti irtisanoutuivat kirkon edustamista arvoista, eräitä heidän kaunokirjallisia tuotteitaan saatettiin lukea myös kristillistä elämäntulkintaa tukevinä tai sitä myötäilevinä, kuten jotkut kirkollisen lehdistön resensiot etenkin heidän esiintymisensä alkuvaiheessa osoittivat.

Mielekkäämpää kuin tulenkantajien vaikutuksen pohtiminen on tämän tutkimuksen näkökulmasta sen kokoava tarkastelu, mitkä olivat olennaisia ja ratkaisevia tekijöitä, jotka muovasivat 1920-luvun nuoren suomalaisen kirjallisen sivistyneistösukupolven asenteita olemassaolevaan kristillisyyteen ja kirkkoon sen edustajana. Niissä heijastui laajempaan sekularisaatioprosessiin liittyneitä henkisiä ja kirkon kulttuuriseen asemaan vaikuttaneita elementtejä.

Uskonnon merkityksen häviämisestä tulenkantajien esiintyminen ei kertonut. 1800-luvun jälkipuoliskon eurooppalaista sivistyneistöä elähdyttänyt positivistinen usko uskonnollisen elämäntulkinnan vähittäiseen ja väistämättömään syrjäytymiseen tieteellisen tieltä ei enää tulenkantajien sukupolvelle ollut relevantti. Uskonnollinen lähestymistapa todellisuuteen ja uskonnollistyyppiset kysymykset olivat heille päinvastoin perin ajankohtaisia.

Taustana oli maailmansota, johon oli tiivistynyt eurooppalaisen sivistyneistön epäluulo rationaalista elämänhallintaa kohtaan. Todellisuus tuntui liukuneen käsityskyvyn ulottumattomiin; sitä ei hallinnut sen paremmin maailman ulkopuolinen Jumala kuin ihminenäkään järkensä avulla. Tulenkantajille maailma oli

tähän kokemukseen liittyen perusluonteeltaan irrationaalinen ja järjestymätön. Maailmansodan jälkeinen sukupolvi tunsii seisovansa ihmisuskaisen kulttuurin raunioilla. Usko itseriittoiseen, itsensä varassa elävään, valloista vapaaseen ihmiseen, joka tulisi luomaan itselleen auvoisen tulevaisuuden, oli tulenkantajien näkökulmasta kärsinyt vakavan haaksirikon. He etsivät turvaa ihmistä suuremmasta kokonaisuudesta. Kysymys jumaluudesta ja nöyrytyminen jumaluuden edessä olivat heille luonteenomaisia.

Näissä suhteissa tulenkantajat niveltivät ajan kirjallisuuden ja sivistyneistön yleisilmeeseen. Osittain he myös olivat rintaman samalla puolella papiston kanssa, joka vaali uskonnollista elämäntutkimusta rationalistisen ja mekanistisen vastapainona. Mutta turvaa etsiessään tulenkantajat suuntasivat suurimmaksi osaksi katseensa ohi kirkollisen kristillisyyden. Heidän maailmankuvansa oli monessa suhteessa toinen kuin se, johon kirkon opetus oli ankkuroitunut.

Olavi Paavolainen ja Katri Vala julistivat varhaisrunoissaan uhmakkaasti katoavaisuuden ikuisuutta tärkeämmäksi, ja Mika Waltari ilmoitti runossaan vuosikymmenen lopulla, että taivas oli satanut maahan. Nämä kertoivat tulenkantajien maailmankuvan eräästä olennaisesta piirteestä. Sen painopiste oli tämänpuoleisessa elämässä. Niilläkin tutkittavista kirjailijoista, joitten elämäntulkinta sisälsi kuolemanjälkeisen perspektiivin, siinä oli kyse persoonattomasta jatkuvuudesta, sulautumisesta sukupolvien ketjuun tai elämän kokonaisuuteen. Ainoastaan Katri Valan vuoden 1930 runokokoelmassa *Maan laiturilla* tuli esiin yksilöllisen kuolemattomuuden ulottuvuus. Kun tulenkantajat 1920-luvun lopulla aikaisempaa voimakkaammin suuntasivat toivonsa yksilön elämän jälkeen tulevaan täyttymykseen, oli silloinkin kysymys uskosta tämänpuoleiseen paratiisiin, joka koittaisi vähitellen koko ihmiskunnalle. Luvattu maa oli tämä maa. Muuta todellisuutta ei ihmiselle ollut.

Toisin sanoen tulenkantajien esiintymisessä heijastui länsimaisen ihmisen tajuun immamentisoiutuminen, elämäntulkinnan painopisteen asettuminen havaittavan todellisuuden puitteisiin. Tämä oli leimallista koko teollis-tekniselle kulttuurikehitykselle ja sai kärkevimman aatteellisen ilmauksensa 1800-luvun luonnontieteellisessä naturalismissa. Immanenttisuuden linja oli tulenkantajilla näkyvissä, vaikka siihen aiemmin liittyneet ihmisuskoinen rationalismi ja materialismi olivatkin murtuneet.

Vastaavaa tämänpuoleiseen painottumista oli näkynyt myös kristillisen teologian sisällä mm. ritschiläisessä liberaalteologiassa. Se vaikutti eräänä juonteena 1920-luvulla myös suomalaisessa teologikunnassa, jossa ei kaihdettu askartelua katoavaisuuteen kuuluvien kysymysten parissa eikä suljettu kokonaan pois aja-

tusta tämänpuoleisesta Jumalan valtakunnasta. Mutta taivas ei kirkollisissa elämäntulkinnossa kuitenkaan ollut kokonaan satanut maahan. Kirkollisessa julistuksessa ja uskonnollisessa käytännössä iäisyysperspektiivi oli vahvasti mukana ja sävyttämässä näkemyksiä yksilön elämän päämäärästä. Tässä suhteessa tulenkantajien elämäntulkinnan immanenttisuus merkitsi ilmeistä irtautumista 1920-luvun suomalaisesta kirkollis-uskonnollisesta yleiskuvasta.

Irtautumista vahvisti sen, että tulenkantajilla tämänpuoleiseen painottuminen ei koskenut yksin tulkintaa ihmisen elämästä, se koski myös jumalakuvaa. Maailmansodan jälkeisessä hämmennyksessä he tukeutuivat siihen, mikä oli varmaa, käsillä ja säilynyt, itse elämään. He tulkitsivat eri korostuksin vitalistista näkemystä elämään itseensä sisältyneestä dynaamisesta, jumalallisesta voimasta. Jumalakuva sai kyllä Arvi Kivimaan, Lauri Viljasen ja 1920-luvun lopulla Katri Valan tulkitsemana myös ahtaan immanenttisuudesta poikkeavia piirteitä: ruskean ja hedelmällisen maankamaran ohella jumaluus käsitti myös koko fyysisen universumin ja idealistisen henkisen ulottuvuuden. Oli kyse koko todellisuuden pyhästä ykseydestä. Immanenttisuutta selkeämpi yhdistävä piirre tulenkantajien jumalakuvassa olikin se, että jumaluus oli maailmaan ja ihmiseen sulautunut ja persoonaton. Tähän yhtyivät 1920-luvun lopulla myös Mika Waltari ja Erkki Vala, jotka vielä vuosikymmenen puolimaissa olivat etäämpänä tulenkantajien valtalinnan vitalismista. Kristillisen teologian puitteissa teismillä kyseenalaistavaa työskentelyä ei suomalaisella maaperällä 1920-luvulla tapahtunut. Näinollen jumaluuden käsittäminen ei-teistiseksi merkitsi tulenkantajien selkeää astumista niiden raamien ulkopuolelle, joiden sisällä 1920-luvun suomalainen kristinuskon tulkinta pysytteli.

Teistisen jumalakuvan hylkääminen ei suoranaisesti noussut esiin tulenkantajien vastarinnassa kansankirkollista arvomaailmaa vastaan, mutta se heijasti tulenkantajien maailmankuvan leimaa-antavaa tekijää, joka muovasi ratkaisevasti heidän asenteitaan kristilliseen katsomusperintöön ja sen edustajiin: tietoista irtautumista valmiista, täsmällisesti määritellyistä katsomusrakennelmista ja maailmanselitysmalleista. Asenteen juuret olivat siinä 1800-luvulla yhtenäiskulttuurin murentuessa ilmeiseksi käyneessä seikassa, että julkista yksimielisyyttä maailmankatsomuksen tai moraalien alueella ei ollut. Totuudet olivat suhteellisia, kunkin esittäjän käsityksiä, eivät absoluuttisia. Kristinuskokin näkyi julkisuudessa yhä enenevästi vain yhtenä katsomuksena muiden joukossa. Maailmansotaan tiivistynyt henkinen muutos oli syventänyt relatiivisuuden kokemusta. Tulenkantajien maailmankuvaan se kuului luonteenomaisena osana. He näkivät koko todellisuuden olevan liikkeessä, dynaamisessa tilassa, se ei ollut hallittavissa

intellektuaalisin tai opillisin keinoin eikä vangittavissa kiinteisiin selitysmalleihin. Tästä näkökulmasta kirkollinen kristillisuus, joka oli jumalakuvaa myöten ankkuroitunut sekä oppiin ja tiettyyn maailmanselitykseen että arvojen pysyvyyteen, näytti jähmettyneeltä ja kuolettuneelta, pysähtyneeltä tilalta. Sen sijaan vitalistinen elämä-jumaluus, joka oli alituisesti luova ja muuttuva, vastasi paremmin tulenkantajien maailmankuvan kokonaisuutta. Se ei ollut määriteltävissä, sille voi vain antautua, heittäytyä mukaan. Tulenkantajien elämä-jumaluuden palvonnassa oli toisin sanoen näkyvissä pyrkimys ohittaa relatiivisiksi osoittautuneet katsomusrakennelmat ja lukkoonlyödyt totuudet ja sukeltaa niiden alle, itse elämään; muu oli mahdollista asettaa kyseenalaiseksi, elämää ei.

Maailmankuvan irtautuminen kiinteistä, pysyvistä konventiosta näkyi erityisen hyvin tulenkantajien esiintymisen alkuvaihetta leimanneissa mystiikan elementeissä. Mystiikka sinänsä ei ollut kristikunnan yhteisestä perinnöstä loitontava tekijä. Mutta tulenkantajien ei-teistisen jumalakuvansa pohjalta tulkitsemana ja 1920-luvun suomalaisessa tilanteessa se oli sellainen. He näkivät elämän täytty-myksen toteutuneena ekstaattisessa elämyksessä, jossa ihminen tavoitti välittömän yhteyden jumaluuteen, elämässä vaikuttavaan luovaan voimaan, oli se sitten painotuksiltaan biologinen elämänvoima tai kaikkiallinen maailmanhenki. Tämä yhteys oli mahdollista tavoittaa esteettömässä yhteydessä luontoon, eroottisessa rakkaudessa tai taiteellisessa elämyksessä.

Mystiikka merkitsi eksistentiaalisen elämyksen asettamista selityksiä ja intellektuaalista lähestymistä tärkeämmäksi. Samalla mystiikkaan kytkeytyi tulenkantajien esiintymisen alkuvaiheessa myös toisentasoinen kulttuurikriittinen ulottuvuus. Etenkin Katri Valan ja Olavi Paavolaisen tulkitsemana aito, pyhä elämä oli löydettävissä ohittamalla paitsi kiinteät ajatukselliset myös valmiit sosiaaliset rakenteet. Etsiessään elämyksellistä yhteyttä jumaluuteen tulenkantajat käänsivät selkensä kulttuurin ja yhteiskunnan konventioille. Kristillisuus, joka oli monin tavoin kietoutunut kulttuurin ja yhteiskunnan rakenteisiin, näytti heistä kärjistyneimmillään jumaluudesta vieraannuttavalta tekijältä, joka ehkäisi aitoa uskonnollista elämystä. Vuosikymmenen lopulla tulenkantajien mystiikka miedontui, mutta sen uskonnollinen peruslähtökohta säilyi. Oppiin ja yhteisöllisiin muotoihin järjestäytynyt uskonto tukahdutti ja kahlehti heidän mukaansa merkittävän uskonnollisuuden toteutumista. Se merkitsi sulkeutunutta ja pysähtynyttä mallia elämän keskellä, joka oli vapaa ja dynaaminen.

Painottaessaan yksilön uskonnollista elämystä primaarina tekijänä, tulenkantajat jatkoivat samaa linjaa, jota olivat edustaneet 1800-luvun herätysliikkeet ja eriuskolaisryhmät tai liberalismiin uskontoa koskevat korostukset. Kyseessä oli

alhaalta nouseva vastarinta yhtenäiskulttuurin hierarkista ylhäältä saneltua uskonnollisuuden mallia vastaan. Mutta tulenkantajat astuivat askelta pitemmälle kuin edellämainitut. Kun kristillisen perinnön sisällä tapahtunut uskonnon yksilöllistyminen oli merkinnyt kirkollisen yhteisön korvaamista omilla pienemmillä yhteisöillä, joitten sisäiset opilliset ja yhteisölliset rakenteet saattoivat olla varsin tiukkojakin, pyrkivät tulenkantajat kokonaan ohittamaan kiinteät ajatukselliset ja sosiaaliset rakenteet. Tähän ei sopinut myöskään liberalistinen idea vapaasta uskonnonharjoituksesta. Todellinen, merkitsevä uskonnollisuus ei tulenkantajien näkökulmasta kaivannut ensinkään harjoittamista.

Tulenkantajille oli toisin sanoen ominaista uskonnollis-eksistentiaalisen peruskokemuksen etsiminen ohi uskonnon tavanomaisten muotojen. Kulttuurin eriytyessä myös uskonto oli yhä selkeämmin muodostanut oman osa-alueensa ja elämänpiirinsä, jota herätysliikeperinnössä vaikuttanut rajan vetäminen »maailmaan» oli vahvistunut. Tulenkantajien vitalistisessa mystiikassa heijastui tämän kehityksen vastainen tendenssi, pyrkimys asettaa uskonnollisuus osaksi arkea, osaksi koko elämää, irti erityisestä uskonnollisesta elämänalueesta ja sitä leimanneista toiminnan tai ajattelun malleista. He särkeivät pyhän ja profaanin rajoja.

Tulenkantajat eivät erityisen painokkaasti kutsuneet vitalistista mystiikkaansa uudeksi uskonnoksi. Tähän saattoi vaikuttaa se, että uskonto käsitteenä oli siksi tiukasti sidoksissa tiettyyn opin- ja yhteisönmuodostukseen ja tiettyyn elämänalueeseen, että kun tavoitteena oli ohittaa juuri nämä valmiit rakenteet, oli luontevaa ohittaa myös sana uskonto. Asiallisesti ottaen kyse oli kuitenkin uudenlaisen uskonnollisuuden etsimisestä vallitsevan kristillisyyden tilalle. Muuttunut maailmankuva edellytti heidän näkökulmastaan myös muuttunutta vastausta uskonnolliseen etsintään. Kernaammin kuin uskonnoksi he kutsuivat katsomustaan esimerkiksi »uudeksi maailmantunnoksi».

Sinä kulttuurin osa-alueena, jota kautta tämä uskonnollisuus sai ilmauksensa, oli tulenkantajien ajattelussa taide, eritoten kirjallisuus. Toisin sanoen heidän maailmankuvassaan elämäntulkinnan keskus oli siirtynyt kirkon dominoimasta uskonnollisesta kulttuurin osa-alueesta kirjallisuuteen, joka niinkään oli muovautunut kulttuurisessa eriytymisprosessissa erilliseksi alueekseen ja jonka perinteeseen kuului vahva autonomisuus suhteessa kirkkoon ja kirkolliseen elämäntulkintaan. Tulenkantajille taidekirjallisuus vastasi heidän maailmankuvansa peruselementtejä: se nousi intuitiivisen elämyksen pohjalta ja tavoitti siten dynaamisen, jumalallisen elämän erityisen hyvin. Täten taidekirjallisuus nousi katsomuksellisesti keskeiseen asemaan, jumalallisen elämän palvelukseen, jolloin se ei saattanut asettua kulttuurin muiden tahojen alaisuuteen.

Tulenkantajien maailmankuvan relatiivisuutta ja autonomisuutta, valmiista malleista irtautumista korostavat ihanteet johtivat torjuntaan ei yksin hallitsevan kristinuskontulkinnan katsomuksellista sisältöä vaan yhtä hyvin sitä kohtaan, mikä oli kristillisyyden ja sitä edustaneen kirkon kulttuurinen asema. Tämä näkyi hyvin tulenkantajien asettaessa vastakkain »todellisen» ja »virallisen» uskonnon edellisen hyväksi. Siten he ilmaisivat uskonsa elämän itsensä kahlitsemattomaan kehitykseen, jota »todellisuus» edusti. Samalla he asettuivat vastarintaan luterilaisen kirkon edustamaa »virallista» uskonnollisuutta vastaan. Vaikka kirkon virallinen asema oli uskonnonvapauden myötä muuttunut, se kuitenkin edusti porvarillisessa Suomessa eräänlaista puolivirallista uskonnon ja moraalin tulkkaa ja sääteijää, jonka kuvaa sävytti pyrkimys kansallisen integraation merkeissä saattaa kristilliset arvot kansan elämässä dominoivaan asemaan. Toisin sanoen luterilainen kirkollisuus oli osa kulttuurin valtarakennelmaa, jonka tulenkantajat pyrkivät ohittamaan, kuten he pyrkivät ohittamaan muutkin ulkoa ja ylhäältäpäin sanellut elämän ja ajattelun mallit ja kiinteät rakenteet.

Vielä selkeämmin kuin uskonnon alueella tämä asetelma tuli esiin moraalin alueella. Tulenkantajien moraalijattelun lähtökohta oli elämän omien vaatimusten toteuttaminen. Sukupuolimoraalissa se merkitsi varsinkin Olavi Paavolaisen ja Mika Waltarin tulkitsemana luonnonmukaisuuden ja vapauden vaatimusta ja kristillisenä nähdyin seksuaalikielteisyyden vastustamista. Toinen etenkin Arvi Kivimaan, Lauri Viljasen ja Erkki Valan esillä pitämä ulottuvuus oli universaalin veljeyden ihanne, joka perustui kaiken elämän ykseyden ideaan ja jonka kaiku-pohjana oli ohitettu maailmansota.

Molemmille näkökohdille oli ominaista se, että moraalit ei motivoitunut kansa-tai yhteiskuntakokonaisuudesta käsin. Tulenkantajat ohittivat kokonaan yhteiskunnallisen moraalinormiston. Se oli kahdesta syystä kielteinen, kahlehtiva tekijä. Toisaalta normijärjestelmään kaavoittunut moraalit ehkäisi elämän omien lakien toteutumista, ja toisaalta yhden kansan tai yhteiskunnan tarpeista lähtenyt moraalit oli rajoittunut; elämä ei tuntenut rajoja, sen varsinainen yhteisö oli ihmiskunta. Molemmissa suhteissa tulenkantajien vastarinta kohdistui kansankirkolliseen arvomaailmaan, jossa yhteiskunta- ja kansakokonaisuuden kiinteän moraalijärjestyksen tukeminen ja moraalinormiston vartioiminen olivat näkyvinä korostuksina.

Myös kirkollisten päälehtien tulenkantajiin suuntaama kritiikki painottui moraalisiin, muut katsomukselliset ulottuvuudet tulivat esiin lähinnä eräissä nuoren polven teologiien kirjoituksissa ja Suomen Kristillisen Ylioppilasliiton *Kristitty Ylioppilas* -lehdessä. Kirkollista julkisuutta hallitsi näkemys tulenkantajista kan-

san yhtenäistä uskonnollis-moraalista perustaa särkeväenä kulttuuri-ilmiönä. Moraalikysymyksissä taustalla oli katsomuksellinen, ihmiskäsitystä koskeva ristiriita. Kirkollisen moraalijärjestyksen puolustajat näkivät ihmisen luonnostaan turmeltuneena, eettisellä normistolla kurissa pidettävänä, kun taas tulenkantajat uskoivat, että elämän jumalallinen voima vaikutti ihmisessä siten, että vailla normiston kahleita ihminen kykeni parhaiten toteuttamaan optimaalista hyvää. Mutta tämä ei noussut pinnalle, pinnalle nousi kirkon kulttuurisesta asemasta kummunnut ristiriita.

Tulenkantajat heijastivat tilannetta, jossa yhtenäiskulttuurin pyhänä pidetty hierarkinen ja staattinen maailmanjärjestys oli pitkälle murentunut. Sekä moraalin että uskonnon alueella tulenkantajat edustivat kansalaisyhteiskunnan alhaalta-päin nousevaa painetta kansakunnan kiinteyden ja ylhäältä ohjautuvan yhtenäisyyden palauttamisen ihannetta vastaan, jota kirkko 1920-luvun Suomessa edusti. Heidän voi nähdä puolustaneen yksilön vapaata oikeutta katsomukselliseen peruskokemukseen ja siitä nousevaan moraaliin ohi niille rajoja säätelevien auktoriteettien. Tämä ihanne ei kuitenkaan sisältänyt utopiaa individualistisesta, riippumattomasta yksilöstä, kuten aikaisempien vuosikymmenten porvarilliselle auktoriteettikritiikille oli ominaista, vaan unelman yksilöstä, joka ei tunnustanut ihmisten rakentamia auktoriteettijärjestelmiä, mutta nöyrytyi osaksi elämän pyhää kokonaisuutta, joka konkretisoitui ihmiskunnaksi. Toisin sanoen tulenkantajat ohittivat valmiit, järjestäytyneet yhteisö- ja yhteiskuntarakenteet, mutta etsivät niiden tilalle uudenlaista kollektiivisuuden kokemusta, jonka muodot saneli kaikkialla vaikuttava, dynaaminen, jumalallinen elämä.

Tulenkantajien moraalijattelussa oli myös näkyvissä reaktio samaan hajaantuneeseen ja relativisoituneeseen moraalitilanteeseen, johon kirkonmiehet reagoivat pyrkimällä palauttamaan kristillisen moraalinormiston kaikkia koskevaksi jumalallisen auktoriteetin omaavaksi moraalipohjaksi. Tulenkantajat ilmensivät niinikään pyrkimystä tavoittaa universaalia, jumalallista kantavuutta sisältävää moraalipohjaa, joka korvaisi moraalisen hajanaisuuden. Mutta he etsivät sitä valmiiden, relatiiviksi osoittautuneiden kiinteiden moraalinormistojen alta, elämästä itsestään, samalla tavoin kuin he tukeutuivat uskonnollisessa mielessä katsomuksellisten rakennelmien alla olevaan yhteiseen elämään.

Olennaiselta osalta tulenkantajien oppositiota kansankirkollista arvomaailmaa vastaan muovasi jännitys, joka rakentui siitä, että kirkon ja sen edustaman kristillisyyden dominoiva kuva oli sidoksissa kiinteän, yhtenäisen, varman ja selkeän henkisen ja kulttuurisen maailmanjärjestyksen palauttamisen ihanteeseen, kun taas tulenkantajien maailmansodan taustalta nousseessa maailmankuvassa avoi-

muus korvasi suljetut ja kiinteät rakenteet, elämys opit ja maailmanselitykset, vapaus autoritativisuuden, dynaamisuus staattisuuden sekä jatkuva muutos pysyvyyden ja varmuuden.

Tietoisuus maailmankuvan muuttumisesta liittyi tulenkantajilla aluksi juuri maailmansotaan, myöhemmin laajempaan kulttuuriseen muutosprosessiin, joka koski elinympäristöä ja koko ajattelutapaa. He näkivät elävänsä aikojen taitteessa. Näkemykseen kuului ensin hapuilevana mutta myöhemmin yhä tietoisempaan ajatus kahdesta kulttuurista, kahdesta maailmasta, uudesta, joka työntyi esiin, ja vanhasta, joka painui mailleen. Uusi maailma oli tulenkantajille maailma, jossa uskontoa ja moraalia ei säädellyt kristillinen perinne tai kirkollinen auktoriteetti, vaan elämän dynaamiset, kaavoittumattomat muodot, joita uusi kirjallisuus tulkit- si. Olavi Paavolaisen johdolla he hahmottelivat myös ideaa uudesta ihmisestä, joka olisi vapautunut kristinuskon ylläpitämästä sielun ylivallassa ruumiin, vait- tojen ja elämän vitaalisten voimien säätelemään aidompaan elämään.

Perinteinen kristillisyyden kuului siis tulenkantajien näkökulmasta suhteellisen yksiselitteisesti vanhaan maailmaan; uudessa maailmassa, joka vastasi sodanjäl- keistä urbaanin sivistyneistön todellisuutta, se oli menettänyt relevanssinsa. Kirk- ko jäi edustamiensa arvojen perusteella niin ikään vanhan, staattisen maailman osaksi. Tähän liittyi elämäntapaa koskenut ristiriita. Tulenkantajien uusi maailma oli urbanisoitunut, teknistynyt ja kansainvälistynyt maailma; näissä ilmiöissä elämän eteenpäintyöntävä voima näytti mahtinsa. Kansankirkollinen arvomaail- ma puolestaan oli monin tavoin kytkeytynyt kulttuurisen muutoksen vastustuk- seen ja talonpoikaisen nationalismiin arvoihin, agraariin, perinteiseen, moraalises- ti painottuneeseen elämäntapaan, jonka uusi levoton, liikkuva, huvitteleva ja ”suruton” elämäntapa tuli tulenkantajien mukaan työntämään syrjään.

Toisin sanoen tulenkantajien unelma uudesta maailmasta, johon uusi kirjalli- suus viitoitti tietä, oli samalla unelma jälkikristillisestä kulttuurista, kulttuurista, jossa perinteinen kristillisyyden ja kirkko olivat menettäneet katsomusta ja elämää säätelevän roolinsa.

Usko maailmojen ja aikakausien taitteeseen oli ominainen 1800-luvun ja 1900- luvun alun suurten kulttuuristen muutosten keskellä eläville ihmisille. Tulenkan- tajat eivät olleet ainoita, jotka näkivät lujasti kulttuuriperinteeseen ankkuroitu- neen kristillisyyden, joka edusti näkyvästi vanhaa elämänjärjestystä, pysyvyyttä ja turvallisuutta, kuuluvan väistyvään osaan kulttuuria. Tulenkantajilla tähän asenteeseen ei liittynyt ajatusta koko uskonnollisen elämäntulkinnan syrjäytymi- sestä, mutta sen sijaan vakaumus, että vallitseva kristillisyyden ei vastannut sitä uskonnollisuutta, jota muuttunut maailma tarvitsi. Eksistentiaalinen peruskoke-

mus oli löydettävä muualta.

Tulenkantajat eivät kuitenkaan suoraan hyökänneet kristillisyyttä tai sen edustajia vastaan, kuten esimerkiksi vuosisadan vaihteen suomalaiselle kirkon ja kristillisyyden arvoja vastaan asettuneelle sivistyneistölle oli ollut ominaista. Hyökkäystä ehkäisi osaltaan kaksikymmenluvun kulttuurielämää hallinnut kansallinen, kirkolle myönteinen integraatioajattelu, joka jätti suoralle kirkkokritiikille varsin vähän elintilaa. Niin ikään kirkon virallinen auktoriteettiasema oli jo murtunut, joten yksilöitäviä rakenteellisia epäkohtia ei kritiikin pontimeksi ollut samassa määrin tarjolla. Mutta hyökkäystä vaimensi myös tulenkantajien katsomuksellinen lähtökohta. Etenkin esiintymisensä alkuvaiheessa he ilmaisivat lähinnä murheellista tietoisuutta siitä, että siteet valmiisiin, perinteisiin uskonnollisiin ratkaisuihin olivat poikki ja he olivat jääneet autiolle merelle ajelehtimaan ilman selkeitä viittoja. Myöhemminkin, kun uusi tilanne paljasti lupaavat ja optimismia siivittävät piirteensä, heille riitti vastarinnan ilmaus, sen osoittaminen, että he kuuluivat eri maailmaan kuin kirkko ja sen tulkitsema kristillisuus. Jumalallinen elämä tuli pitämään huolta lopusta.

Suoraa kritiikkiä saattoi hillitä myös tietty ambivalenttisuus asennoitumisessa. Vaikka tulenkantajien unelma uudesta kulttuurista ja uskonnosta olikin unelma vapautumisesta kirkon ja perinteisen kristillisyyden otteesta, he eivät kategorisesti vetäneet rajaa kulttuuriperinnön kristillisiin elementteihin. Erityisesti niillä tutkittavista kirjailijoista, joiden kotitaustassa kristillisyydellä oli ollut huomattava osuus, perinnön leima oli selkeästi näkyvissä. Se oli mukana heidän kaunokirjallisessa tuotannossaan milloin kysymyksenasettelussa, milloin antiteettisena elementtinä, johon omaa katsomusta peilattiin, milloin myönteisinä rakennusaineksina. Viimeksi mainittu seikka näkyi erityisesti pitkään tiukoin sitein kirkollisessa taustassa kiinni olleen Mika Waltarin 1920-luvun lopun tuotannossa, jossa kristillinen uskonperintö tarjosi keskeisiä symboleja, joiden avulla hän tulkitsti vitalistista peruskatsomusta. Waltari saattoi, toisin kuin muut tutkittavat kirjailijat, kutsua uutta uskonnollisuutta myös uudistuneeksi kristinuskoksi, joka oli hylännyt sekä kirkon ja Raamatun auktoriteetin että koko kristikunnan tulkintatradition. Lauri Viljanen ja Arvi Kivimaa puolestaan asennoituivat kristilliseen uskoon etenkin esiintymisensä alkuvaiheessa suhteellisen myönteisesti, koska se materialisoituvan kulttuurin keskellä piti esillä uskonnollisia kysymyksiä. Joka tapauksessa tulenkantajien suhteellisen runsas kristillisen kieli- ja symboliaineksen käyttö sisälsi myös viitteen kulttuurin yhteiseen uskonnolliseen perintöön ja kertoi, että heidän piirtämänsä uuden ja vanhan maailman raja ei tältä osin ollut täysin kirkas eikä heidän asenteensa siihen vailla jännitteisiä aineksia.

Lähestyttäessä 1930-luvun taitetta kansankirkollista arvomaailmaa leimannut halu vahvistaa ja turvata kansan yhtenäistä ja muuttumatonta uskonnollista ja moraalista perustaa sai lisääntyvää tukea suomalaisessa julkisuudessa. Lapuanliikkeeseen tiivistyneen nationalistisen aatteellisuuden nousun myötä kulttuurissa voimistui pyrkimys hallittuun, vakaaseen ja kiinteään arvojärjestelmään, jolloin myös toleranssi siitä irtoavia virtauksia kohtaan väheni. Tässä tilanteessa tulenkantajien usko uuteen maailmaan ja uuteen kulttuuriin alkoi murentua. Osittain siihen vaikutti alkanut talouspula, joka kavensi optimistisia näkymiä, mutta myös sukupolven sisällä tapahtunut hämmennys ja hajaannus, joka osaksi aiheutui siitä, että Erkki Vala muista tutkittavista kirjailijoista poiketen pyrki tekemään uuden maailmankuvan pohjalta myös poliittis-yhteiskunnallisia johtopäätöksiä. Tälle tasolle tulenkantajien yhtenäisyys ei yltänyt. Yhteinen unelma uudesta maailmasta oli ollut unelma uudesta kulttuurista, ei uudesta yhteiskunnasta. Hajaantuminen ei kuitenkaan juurikaan ulottunut varsinaiseen katsomukselliseen perustaan, jonka pohjalta he olivat irtisanoutuneet kirkon edustamista uskonnollisista, moraalisisista ja kulttuurisista arvoista. Sen takana oli maailmankuva, jonka juuret olivat syvällä kirkon ja kristillisyyden perinteistä roolia kyseenalaistaneessa sekularisaatioprosessissa.

Lyhenteet

AL	Aamulehti
HAik	Historiallinen Aikakauskirja
Hjä	Herättäjä
HS	Helsingin Sanomat
HS VI	Helsingin Sanomat Viikkoliite
HSKRA	Helsingin ev.lut. seurakuntien keskusrekisterin arkisto
HY KKL	Helsingin yliopisto. Kotimaisen kirjallisuuden laitos
HY TTK	Helsingin yliopisto. Teologisen tiedekunnan kirjasto
HYA	Helsingin yliopiston arkisto
HYK	Helsingin yliopiston kirjasto
IL	Ilta-lehti
KH	kirjailijahaastattelu
Kmaa	Kotimaa
KTSV	Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja
LH	luovuushaastattelu
NV	Nuori Voima
NVL	Nuoren Voiman Liiton kokoelma
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
SKHST	Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia
SKS KirA	Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Kirjallisuusarkisto
SKST	Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia
SNL	Suomen Näytelmäkirjailijaliitto
SSLS	Skrifter utgivna av Svenska Litteratursällskapet i Finland
STKSJ	Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja
TA	Teologinen Aikakauskirja
Tk	Tulenkantajat
TY KML	Turun yliopisto. Kirjallisuuden ja musiikkitieteen laitos
US	Uusi Suomi
US SI	Uusi Suomi Sunnuntailiite
US VI	Uusi Suomi Viikkoliite
WSOYA	Werner Söderström OY:n arkisto
YL	Ylioppilaslehti

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Painamattomat lähteet

Helsingin ev.lut. seurakuntien keskusrekisterin arkisto (HSKRA)
Seurakuntien kirkonkirjat 1930–1939

Helsingin yliopiston arkisto (HYA)
Historiallis-kielitieteellisen osaston arkisto
Filosofian kandidaatin todistukset 1923–1930 (Dc 6)
Keskushallinnon arkisto
Ylioppilasmatrikkeli 1916–1921 (Bb 8)
Ylioppilasmatrikkeli 1921–1928 (Bb 9)

Helsingin yliopiston kirjasto (HYK)
Ylioppilasyhdistykset 1
Jumaluusopillisen ylioppilastiedekunnan pöytäkirjat 1926–1927 (Ba 23)

Kouvolan Sanomien arkisto
Lehden vuosikerrat

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Kirjallisuusarkisto (SKS KirA)
Käsikirjoituskokoelma
Kivimaa, Arvi
Knut Hamsun (laatikko 5)
Runoja vuosilta 1925–1927 (laatikko 1)
Paavolainen, Olavi
Muistoja 1911–1924 (B 1234)
Palava sydän. Runoja. Kirj. Marja Oulanko (laatikko III)
Päiväkirjamuistiinpanoja v. 1923 (laatikko I)
Tulenkantajien arkisto 1927–1930 (B 1237)

- Vala, Erkki
Käsikirjoituksia. Järjestämätön kokoelma
- Vala, Katri
Apilan kukka. Runokokoelma v. 1920 ja erillisiä runoja (A 2818)
Tulenkantajain Seura ry:n säännöt ja paikallisyhdistyksen säännöt (laatikko C 338)
- Waltari, Mika
Mika Waltarin kirjekopioita Jalo Sihtolalle 1925–1926 (AB 2621)
- Viljanen, Lauri
Alustus Tulenkantajat -illanvietossa s.a. (A 3584)
Jyvävarkaus. 2-näytöksinen huvinäytelmä (B 1895)
- Kirjekokoelma
Olavi Paavolaisen kirjeet Onni Hallalle (600:35)
Erkki Valan kirjeet Katri Valalle (296:50 ja 355:40)
Katri Valan kirjeet Erkki Valalle (296:6)
Katri Valan kirjeet Onni Hallalle (600:55)
- Nuoren Voiman Liiton kokoelma (NVL)
Kivimaa, Arvi
Uusi Taide (1993)
Paavolainen, Olavi
Hiljaiset hetket (1935)
Wadenström, Erkki
Kertomuksia (1926)
- Haastattelut ja nauhoitukset¹
Kirjailijahaastattelut (KH)
Kivimaa, Arvi. Haastattelijat Aino-Maija Tikkanen 1972, 1973. Sisällyskirja Aino-Maija Tikkanen (A 3475)
Vaara, Elina. Haastattelijat Toini Havu ja Ritva Haavikko 1974, 1975. Sisällyskirja (A 3493)
Vala, Erkki. Haastattelijat Eero Saarenheimo 1973. Sisällyskirja Panu Rajala ja Auli Viikari (AB 2390)
Viljanen, Lauri. Haastattelijat Aulimaija Viljanen 1972. Sisällyskirja Pertti Lassila (AB 2435)
- Muistoja 1920-luvulta ja 1930-luvulta. Keskustelu Hotelli Tornin kabinetissa 10.2.1979. Osallistujat: Lauri Aho, Aulis Blomstedt, Erik Blomberg, Toini Havu, Anja Ignatius, Jussi Jalas, Arvi Kivimaa, Pekka Lounela, Leo Pesonen, Erkki Vala ja Lauri Viljanen. Litterointi Paavo Puhakka 1979. (AB 2356)

¹Viitteissä sivunumerot viittaavat ensisijaisesti litterointiin, milloin sellainen on olemassa, muuten käytettyyn sisällyskirjaan. Milloin viittauksen lopussa ei ole ensinkään sivunumeroa, viitataan suoraan nauhoitukseen.

Vala, Erkki

Erkki Vala, Pekka Tarkka + 30-luvun praktikum 3.4.1973

Haastattelu 12.4.1983. Haastattelija Mervi Tuomikoski

Waltari, Mika

Haastattelu 1975. Haastattelija Paavo Rissanen (AB 2543)

Viljanen, Lauri

Luovuushaastattelu 1977–1978 (LH). Haastattelija Ritva Haavikko (A 3577)

Suomen Näytelmäkirjailijaliitto (SNL)

Kivimaa, Arvi

[1930b] Hohtavat Siivet. Seitsemän kohtausta eräitten ihmisten elämästä. s.a.

Turun yliopisto. Kirjallisuuden ja musiikkitieteen laitos (TY KML)

Waltari, Mika

1928b Taivaallinen ja maallinen rakkaus. Tutkimus uskonnon ja erotiikan suhteesta. Pro gradu- työ käytännöllisessä filosofiassa Helsingin yliopistossa. Kopio.

Turun yliopisto. Opiskelijarekisteri

Werner Söderström OY:n arkisto (WSOYA)

Kirjallisen osaston kirjeenvaihto 1924, 1926, 1927

Painetut lähteet

Kaunokirjallisuus

[Haavio, Martti=] P. Mustapää

1927 Assurbanibalin ja profeetta Joonan, Amittain pojan, keskusteluja. – Tulenkantajat IV. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.

Karri, Unto

1929 Sodoma. Romaani. Helsinki.

Kevätsade

1926 Kevätsade. Valokoima ruotsalaista lyriikkaa. Suomentaneet Elina Vaara, Lauri Viljanen. Porvoo.

Kivimaa, Arvi

1924a Arvi Kivimaa. – Nuoret runoilijat. Porvoo.

- 1924b Saaresta. – Tulenkantajat. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1925b Maan ja auringon lapset. Kertomuksia. Helsinki.
- 1925c Merellä. – Nuori Suomi 35. Suomen kirjailijaliiton joulujulkaisu 1925. Suomen kirjailijaliiton julkaisuja 12. Helsinki.
- 1925d Palava laiva. Runoja. Helsinki.
- 1925e Vaeltajat. – Jousimies. Sanomalehtimiesten joulujulkaisu 1925.
- 1926b Päivännousu. – Tulenkantajat III. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1926c Tyttö puhuu Vapahtajalle ynnä muita novelleja. Helsinki.
- 1927a Hiskias ja Keisari tähtien edessä. – Otavan Joulu 1927.
- 1927b Rakas elämä. Kaksi näytelmää. Helsinki.
- 1928a Diakonissa Siiri Lampinen. – Otavan Joulu 1928.
- 1928b Laulu uneksijoille. Runoja. Helsinki.
- 1930a Epäjumala. Romaani. Helsinki.
- [Paavolainen, Olavi=] Lauri, Olavi*
- 1924a Kaksi runoa. – Tulenkantajat. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1924b Olavi Lauri. – Nuoret runoilijat. Porvoo.
- 1925 Rypäleterttu. – Hurmioituneet kasvot. Runoja. Porvoo.
- Saarisalo, Anna-Maija*
- 1926 Saronan lähteellä. Itämaisia kuvia. – Tulenkantajat III. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- Seppänen, Unto*
- 1930 Pyörivä seurakunta eli multaa taivaan alla. Romaani. Helsinki.
- Tanninen, Sulo*
- 1926 Sulo Tanninen. – Nuoret runoilijat 1926. Porvoo.
- Vala, Erkki*
- 1930a Leijonajuhla. Romaani. Helsinki.
- 1930b Onnelliset pessimistit. Lyhyitä kertomuksia. Helsinki.
- [Vala, Erkki]*
- 1927 Kretiliinit ja musta veljeskunta. Poikakertomuksia. Kirjoittanut Korpifilosofi. Porvoo.
- Vala, Katri*
- 1924a Katri Vala. – Nuoret runoilijat. Porvoo.

- 1924b Kaukainen puutarha. Porvoo.
 1926 Sininen ovi. Runoja. Porvoo.
 1930 Maan laiturilla. Runoja. Porvoo.
 1977 Kootut runot. Porvoo – Helsinki – Juva.

Waltari, Mika

- 1925a Jumalaa paossa. Kertomus Jumalan johdatuksesta. Rauma.
 1925b Merimiehen joululta. – Joululapsoilla ja kotona 1925.
 1927a Kuolema. Tulenkantajat IV. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
 1927b Sinun ristisi juureen. Uskonnollisia runoja. Porvoo.
 1928a Suuri illusioni. Romaani. Porvoo.
 1929a Dshinnistanin prinssi. Satuja. Porvoo.
 1929b Muukalaislegioona. Runoja. Porvoo.
 1929d Yksinäisen miehen juna. Porvoo.
 1930 Jättiläiset ovat kuolleet. Novelleja ja näytelmä. Porvoo.
 1945 Runoja 1925–1945. Helsinki.
 1979 Mikan runoja ja muistiinpanoja 1925–1978. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.

[Waltari, Mika =] Korppi, Kristian

- 1926a Kristian Korppi. – Nuoret runoilijat 1926. Porvoo.
 1926b Kuolleen silmät. Kertomuksia tuntemattoman ovilta. Helsinki.

Waltari, Mika & [Paavolainen, Olavi =] Lauri, Olavi

- 1928 Valtatiet. Runoja. Helsinki.

Viljanen, Lauri

- 1924a Auringon purjeet. Runoja. Porvoo.
 1926b Tähtikeinu. Runoja. Porvoo.
 1932 Musta runotar. Runoja. Porvoo.

Muut painetut lähteet

Arvosteleva kirjaluettelo

- 1926 Arvosteleva luettelo suomenkielisestä kirjallisuudesta 1925. Helsinki.
 1927 Arvosteleva luettelo suomenkielisestä kirjallisuudesta 1926. Helsinki.

Gulin, Eelis

- 1967 Elämän lahjat. Edellinen osa. 1893–1945. Porvoo – Helsinki.

Gummerus, Jaakko

- 1921 Protestanttisuus ja kirkollinen taide. Kristillisen Taideseuran esitelmää 1. Helsinki.

Gummerus, Leo

- 1928 Kertomus Suomen evankelisluterilaisen kirkon tilasta vuosina 1923–1927. Sortavala.

Gyllenberg, Rafael

- 1924 Piirteitä nykyajan uskonnollisuudessa ja teologiassa I – II. – Vartija 1924.

Haavio, Martti

- 1973 Nuoruusvuodet. Kronikka vuosilta 1906–1924. 2. p. Porvoo – Helsinki.

Harmaja, Saima

- 1977 Varhainen kevät. Lisälehtiä Saima Harmajan päiväkirjoista. Toimittanut Kirsti Toppari. Porvoo – Helsinki – Juva.

Ilvonen, Eero

- 1924 Kirkko ja sivistyneistömme. – Tulkoon sinun valtakuntasi. Tampereen kirkkopäivillä tammikuun 7.–10. p. 1924 pidettyjä esitelmää, alustuksia, saarnoja ja raamattutunteja. Porvoo.

Jones, E. Stanley

- 1929 Intian polkujen Kristus. Suomentanut Kalle Korhonen. Porvoo.

Jäämaa, Ilmari

- 1924 Nuori Virta. Hiukan Nuoren Voiman Liitosta. – Tulenkantajat. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.

Kaila, Erkki

- 1921 Aikojen murroksessa. Ajatuksia Euroopan kohtalosta. Helsinki.
- 1928 Kansamme siveellinen ja uskonnollinen hätä. – Etsivä kirkko. Porin kirkkopäivillä tammikuun 9.–12. p:nä pidettyjä esitelmää, alustuksia ja raamattutunteja. Porvoo.

Kares, Olavi

- 1976 Olavi Kares kertoo elämästään. Lapsuus ja nuoruus. Porvoo–Helsinki.
- 1977 Pohjanmaan lakeuksilla ja Auran rannoilla. Porvoo–Helsinki–Juva.

Kivimaa, Arvi

- 1925a Kiitävien hetkien valtiaat. – Tulenkantajat II. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1926a Mestaria vastaan. Eräitä virtauksia Ranskan tämänhetkessä kirjallisuudessa. – Tulenkantajat III. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1929 Helsinki, Pariisi, Moskova. Teatteria, kirjoja ja kirjailijoita. Helsinki.

1976 1920-luvun keväästä 1930-luvun pakkasiin. Haastattelija Aino-Maija Tikkanen. – Kirjailijat puhuvat. Tulenkantajat. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 327. Vaasa.

1983 Unessa ja elämässä. Teosten Kasvoja valohämystä, Ystäviä, Ihmisen urheus sekä Nokkospeppele ja ruusukierre yhteispainos. Helsinki.

Kuoppala, J. K.

1930 Syyt kansamme elämän rappeutumiseen ja sen aiheuttama toiminta. – Uskon kirkko. Seitsemänsillä suomalaisilla kirkkopäivillä Lapualla tammi-kuun 8.–10. p:nä pidettyjä esitelmiä, alustuksia, saarnoja ja raamattutunteja. Porvoo.

Kurjensaari, Matti

1958 Mika Waltarin oma ääni. – Mika Waltarin juhlakirja 50-vuotispäivänä 19.9.1958. Porvoo.

Lagerborg, Rolf

1925 Kärleksruset. En bok om förälskelse och begärelse. Helsingfors.

Laurila, K. S.

1921 Inhimillisen suuruuden ongelma runouden valaistuksessa. Kristillisen Taideseuran esitelmiä 5. Helsinki.

Lehtonen, Aleksi

1923 Nykyinen käänne kristinuskoon ja sen velvoitus kirkolle. Porvoo.

1929 Kristittyjen taideharrastuksen oikeutus ja eräitä sen vaaroja. – Kauneuden lähteille. Kristillisen Taideseuran kymmenvuotis-juhlajulkaisu. Helsinki.

Lindström, Fred. J.

1925 Taidearvostelusta. Kristillisen Taideseuran esitelmiä 7. Helsinki.

Olsson, Hagar

1925 Ny generation. Helsingfors.

Paavolainen, Olavi

1927 Alkulause Ilja Ehrenburgin artikkeliin »Uusi romantiikka» – Tulenkantajat IV. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.

1929 Nykyaikaa etsimässä. Esseitä ja pakinoita. Helsinki.

Pennanen, Jarno

1970 Tervetultua tervemenoa. Jarnon saaga II. 2. p. Porvoo – Helsinki.

Pietilä, Antti J.

1925 Yhteiskunnallinen siveysoppi. Helsinki.

Pimiä, Ilmari

1980 Jäivät seudut rakkahimmat. Elämää – runoja – muisteluja. Porvoo – Helsinki – Juva.

Salokas, Pauli

1914 Lehtori Toimi Waltarin muistolle. Helsinki.

Sillanpää, F. E.

- 1925 Tervehdys nuoremmilleni. – Tulenkantajat II. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.

Sirenius, Sigfrid

- 1954 Ihmisiä, joilta sain. Muistelmia elämästäni vuosisadan vaihteen molemmin puolin. 2.p. Helsinki.

Sormunen, Eino

- 1927 Nykyinen kulttuuriuskonnollisuus ja kristinusko. – Kirkko ja kansa 1927.
1954 Nuoruus myrskyssä. Helsinki.

Tallgren, Anna-Maria

- 1917 Pikapiirtoja nykyajan kirjailijoista. Porvoo.

Tulenkantajat IV

- 1927 Tulenkantajat IV. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.

Tunkelo, J. H.

- 1929 Kristillinen Taideseura. – Kauneuden lähteille. Kristillisen Taideseuran kymmenvuotis-juhlaulkaisu. Helsinki.

Vaara, Elina

- 1976 Miten runot syntyvät. Haastattelija Ritva Haavikko. – Kirjailijat puhuvat. Tulenkantajat. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 327. Vaasa.

Vala, Erkki

- 1927 Post bellum floret. Maltillinen puhe ei-kirjalliselle yleisölle eräässä juhlassa. – Tulenkantajat IV. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
1928 Uusi kirjallisuus ja uusi nuoriso. Mitä se on? – Nuijamies VII. Vaasan sanomalehtimiesyhdistyksen kevätjulkaisu. Vaasa.
1976 Tulenkantajat ja tulenkantajat. Haastattelija Eero Saarenheimo. – Kirjailijat puhuvat. Tulenkantajat. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 327. Vaasa.
1982 Arvid Järnefeltin elämämpiiri. – Järnefelt, Maija, Muistelmia. Helsinki.

Wallinheimo, J. W.

- 1923 Kertomus Suomen evankelisluterilaisen kirkon tilasta vuosina 1918–1922. Sortavala.

Waltari, Mika

- 1929c Paul Morand. Sodanjälkeinen ranskalainen kirjailija. – Nuori Suomi 39. Suomen kirjailijaliiton julkaisuja 19. Porvoo.
1963 Jumalaa paossa. – Ei entiseen tapaan. – Tampereen hiippakunnan XV vuosikirja 1964. Tampere.
1976 Mika Waltari ja Suuri illusioni. Haastattelijat Ritva Haavikko, Päivi Huuh-tanen. – Kirjailijat puhuvat. Tulenkantajat. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 327. Vaasa.

- 1978 Ihmisen ääni. Nöyryys – intohimo. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.
- 1980 Kirjailijan muistelmia. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.

Vehmas, E. J.

- 1976 Keitä tulenkantajat olivat. Haastattelija Päivi Huuhtanen. – Kirjailijat puhuvat. Tulenkantajat. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 327. Vaasa.

Viljanen, Lauri

- 1924b Ruotsin uusi ja vanha lyriikka. Mitä läntinen naapurimme on meille merkinnyt ja merkitsee. – Tulenkantajat. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1925 Eräs taistelija ja runoilija. Heinrich von Kleist – ekspressionisti ennen ekspressionismia. – Tulenkantajat II. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1926a Nuoria kertojia. Pentti Haanpää, Arvi Kivimaa, Onni Halla. – Tulenkantajat III. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1927a Kasvuikäisten kapina. – Tulenkantajat IV. Nuoren Voiman Liiton kirjallisen piirin albumi. Porvoo.
- 1927b Saksalaista kulttuurikritiikkiä. – Sininen kirja 1927.
- 1928 Kyösti Vilkunän kirjailijanolemus ja suomalainen aktivismi. – Nuijamies VII. Vaasan sanomalehtimiesyhdistyksen kevätjulkaisu. Vaasa.
- 1929a Jules Romains eli kertomataiteen 'uusasiallisuutta'. – Nuori Suomi 39. Suomen kirjailijaliiton julkaisuja 19. Porvoo.
- 1929b Merkkivaloja. Kirjailijoita tällä ja tuolla puolen maailmansodan. Porvoo.
- 1980 Lauri Viljanen. – Miten kirjani ovat syntyneet. Kirjailijoiden studia generalia 1968. 2. p. Porvoo – Helsinki – Juva.

Sanoma- ja aikakauslehdet

AL	Aamulehti 1924–1925 Ad Lucem 1919–1920, 1925–1926 Aitta 1927–1930 Hakkapeliitta 1928–1929
HS	Helsingin Sanomat 1925–1930
HS VI	Helsingin Sanomat Viikkoliite 1928, 1930
Hjä	Herättäjä 1924–1930
IL	Iltalehti 1926–1927 Itsenäinen Suomi 1928

	Juttu-Tupa 1925–1926
	Kansan Kuvalehti 1927–1928, 1930
	Kirkko ja kansa 1924, 1928
Kmaa	Kotimaa 1923–1930
	Kotoa ja kaukaa 1926
	Kristitty Ylioppilas 1929–1930
	Kuluttajain lehti 1927–1928
	Merimiehen Ystävä 1925–1927
NV	Nuori Voima 1922–1926, 1928–1930
	Panu 1924, 1926
	Partio 1921
	Salmetar 1921
	Seura 1927–1929
	Sininen kirja 1927
	Suomen Heimo 1929–1930
	Suomen Kuvalehti 1924, 1928–1929
	Suomen Sosialidemokraatti 1930
Tk	Tulenkantajat 1928–1930
	Työläisnuorisio 1927
	Ultra 1922
	Uusi Aura 1924
	Uusi Aura. Kotoa ja ulkoa 1924
US	Uusi Suomi 1924, 1926–1930
US SI	Uusi Suomi Sunnuntailiite 1929–1930
US VI	Uusi Suomi Viikkoliite 1925–1926
	Valvoja-Aika 1924–1925, 1928–1929
	Vartija 1924, 1927
YL	Ylioppilaslehti 1922–1924, 1927–1930

Kirjallisuus

Abrams, M. H.

1953 *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition.*
New York.

Ahti, Keijo

1967 Toivo Pekkasen kirjailijantie 1. Kehitys vuoteen 1941. Diss. Porvoo – Helsinki.

Ahvenainen, Jorma

1982 Taloudellinen kasvu ja elintaso. – Suomen taloushistoria 2. Teollistuva Suomi. Toimittaneet Jorma Ahvenainen, Erkki Pihkala, Viljo Rasila. Helsinki.

Ahvenainen, Jorma & Kuusterä, Antti

- 1982 Teollisuus- ja rakennustoiminta. – Suomen taloushistoria 2. Teollistuva Suomi. Toimittaneet Jorma Ahvenainen, Erkki Pihkala, Viljo Rasila. Helsinki.

Alanen, Yrjö J. E.

- 1953 Maanantaiseuran teologia. – Talenta Quinque. Commentationes in honorem Ilmari Salomies, Eino Sormunen, E. G. Gulin, Rafael Gyllenberg, G. O. Rosenqvist. Helsinki.

Alapuro, Risto

- 1969 Sukupolvet ja arvot. Helsingin yliopiston Sosiologian laitoksen tutkimuksia 118. Helsinki.
- 1973 Akateeminen Karjala-Seura. Ylioppilasliike ja kansa 1920- ja 1930-luvuilla. Poliitiikan tutkimuksia 14. Diss. Porvoo – Helsinki.
- 1977 Uskonto ja poliittinen mobilisoituminen maaseudulla. – Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen. Toimittaneet Matti Kuusi, Risto Alapuro, Matti Klinge. Helsinki.
- 1983 Yhteiskuntaluokat ja sosiaaliset kerrostumat 1870-luvulta toiseen maailmansotaan. – Suomalaiset. Yhteiskunnan rakenne teollistumisen aikana. 2. p. Porvoo – Helsinki – Juva.

Aldridge, John W.

- 1951 After the Lost Generation. A Critical Study of the Writers on Two Wars. New York – London – Toronto.

Aleksis Kivistä Saima Harmajaan

- 1943 Aleksis Kivistä Saima Harmajaan. Suomalaisen kirjailijan elämäkertoja. Porvoo – Helsinki.

Alestalo, Matti & Eskola, Katarina & Niemi, Juhani

- 1974 1800-luvulta nykyaikaan. – Kirjallisuus Suomessa. Toimittaneet Antti Eskola ja Katarina Eskola. Helsinki.

Alhoniemi, Pirkko

- 1972 Idylli särkyy. Kansallisromanttisten ideaalien mureneminen jälkiromanttikan ja realismin kirjallisuudessa. Forssa.

Alhonsaari, Antti

- 1987 Eino Sormunen, kulttuuripiispa. Kirkon Tutkimuskeskus. Sarja A N:o 47. Pieksämäki.
- 1988 Teologisia kulttuurikuvia. – Kirkko suomalaisessa kulttuurissa. Erään tutkimusprojektin tuloksia. Toimittanut Tage Kurtén. Kirkon Tutkimuskeskus Sarja A N:o 49. Pieksämäki.

Amadou, Anne-Lisa

- 1978 Ranskan kirjallisuus. – Kansojen kirjallisuus 11. Sotien välinen aika (1920–1945). Porvoo – Helsinki – Juva.

Anttila, Veikko & Räsänen, Matti

1987 Kansankulttuurin murros. – Suomen historia 7. Espoo.

Arkila, Reijo

1975 Kansankirkko vai tunnustuskirkko? Suomen Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen suhde Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon 1917–1939. Diss. Helsinki.

Aropelto, Risto

1966 Kristinuskon ja kirkon maamme sivistyneistön maailmankatsomuskeskustelussa vuosina 1923–1928. Teologisen etiikan laudaturtyö. HY TTK.

Autio, Veli-Matti

1986 Ensimmäisen tasavallan kulttuuripolitiikka 1917–1944. Opetusministeriön historia IV. Kirkollistoimituskunta – Opetusministeriö. Järvenpää.

Bartel, Roland

1975 The Bible in Poetry. Introduction. – Biblical Images in Literature. Edited by Ronland Bartel with James S. Ackerman and Thayer S. Warshaw. Nashville – New York.

Baumer, Franklin L.

1960 Religion and the Rise of Scepticism. New York.

1977 Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas 1600–1950. New York – London.

Bergholm, Timo & Peltomäki, Tauno

1963 Harrastuspiirit. – Nuoren Voiman Liiton historia. Pieksämäki.

Bergsten, Gunilla ja Staffan

1978 Länsimainen kirjallisuus. – Kansojen kirjallisuus 10. Vuosisadan vaihe (1890–1920). Porvoo – Helsinki – Juva.

Berkman, Joyce A.

1982 Transformations in Pacifist Consciousness in England 1914–1939. – The Secular Mind. Transformations of Faith in Modern Europe. Essays presented to Franklin L. Baumer. Edited by W. Warren Wagar. New York – London.

Biddiss, Michael D.

1977 The Age of the Masses. Ideas and Society in Europe since 1870. The Pelican History of European Thought. Vol. VI. Aulesbury.

Bradbury, Malcolm & McFarlane, James

1978 The Name and Nature of Modernism. – Modernism 1890–1930. Edited by Malcolm Bradbury and James McFarlane. 2. ed. Sussex – New Jersey.

Brink, Agnete & Schelde, Michael & Simonsen, Erik Bredmose

1984 Sækularisering i Danmark. En teoretisk analyse og historisk beskrivelse af sækulariseringsprocessen fra omkring 1870 til vor tid. Århus.

Bullock, Alan

- 1978 The Double Image. – Modernism 1890–1930. Edited by Malcolm Bradbury and James McFarlane 2. ed. Sussex – New Jersey.

de Casseres, Rudy & Salomaa, Raimo

- 1988 Karl Detmold. Mika Waltarin tuntematon salanimi. – Parnasso 1988.

Chadwick, Owen

- 1985 The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century. 3. ed. Cambridge.

Enckell, Olof

- 1949 Den unge Hagar Olsson. Studier i finlandssvensk modernism II. SLS 324. Helsingfors.

Envall, Markku

- 1985 Nasaretin miehen pitkä marssi. Esseitä Jeesus-aiheesta kirjallisuudessa. Porvoo – Helsinki – Juva.

Eriksson, Gunnar

- 1983 Västerlandets idéhistoria 1800–1950. Malmö.

Ervasti, Esko

- 1960 Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche I. 1900-luvun vaihde ja siihen välittömästi liittyvät ilmiöt. Turun yliopiston julkaisuja B:77. Diss. Turku.

Espmark, Kjell

- 1964 Livsdyrkaren Artur Lundkvist. Studier i hans lyrik till och med Vit man. Stockholm.

Franzén, Ruth

- 1987 Studentekumenik och väckelse. Finlands kristliga studentförbund i internationell brytning 1924–1950. SKHST 140. Diss. Helsingfors.

Gerholm, Tor Ragnar & Magnusson, Sigvard

- 1972 Ajatus, aate ja yhteiskunta. Länsimaisten aatteiden ja tieteitten, poliittisten ja yhteiskunnallisten järjestelmien vuorovaikutus antiikista nykyaikaan. Porvoo – Helsinki.

Gilbert, Alan D.

- 1980 The Making of Post-Christian Britain. A history of the secularization of modern society. London – New York.

Gleerup, Jörgen

- 1982 Litteraturhistoriens tragisk heroiske menneskebilleder og dens modbilleder eller litteraturhistorien som sækulariseringsfaktor. – Kritisk forum for praktisk teologi 1982.

Glicksberg, Charles

- 1975 Modern Literature and the Death of God. – Religion and Modern Literature. Essays in Theory and Criticism. Edited by G. B. Tennyson and Edward E. Ericson Jr.. Michigan.

Grebing, Helga

1959 Der Nationalsozialismus. Ursprung und Wesen. München.

Haapala, Eija

1986 Tulkinta ja teoksen syntykonteksti. – Teksti ja konteksti. Toimittanut Jaana Anttila. KTSV 40. Pieksämäki.

Haatanen, Pekka

1974 Sosiaalinen ja taloudellinen kehitys kulttuurimme taustana. – Sata suomalaisen kulttuurin vuotta 1870-luvulta nykyaikaan. Porvoo – Helsinki.

Haavikko, Ritva

1976 Johdanto niille, jotka eivät paljon tiedä tulenkantajista. – Kirjailijat puhuvat. Tulenkantajat. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 327. Vaasa.

1979 Mika Waltarin runoilijantie. – Waltari, Mika, Mika runoja ja muistiinpanoja 1925–1978. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.

1980 Mika Waltari, luova kirjailija. Näkökulmia Mika Waltarin luomisprosessiin ja Fine van Brooklyn Mika Waltarin tuotannossa. Kotimaisen kirjallisuuden lisensiaattityö. HY KKL.

1982 Demoninen nainen ja tuhoava rakkaus Mika Waltarin teoksissa. – Mika Waltari – mielikuvituksen jättiläinen. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.

Hamilton, Alastair

1971 The Appeal of Fascism. A Study of Intellectuals and Fascism 1919–1945. Dublin.

Hauser, Arnold

1974 Soziologie der Kunst. München.

Heikinheimo, Pertti

1967 Kristillisen Sanomalehtitoimiston syntyvaiheet ja taisteluaika vv. 1919–1927. Käytännöllisen teologian pro gradu -tutkielma. HY TTK.

Heikkilä, Markku

1977 Yhdistysten jäsentyminen kirkolliseen toimintaan. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toimittajat Markku Heikkilä, Eino Murtorinne. Hämeenlinna.

1978 Maailmankuvan sekularisoituminen ja uskonnollinen ryhmäaktiivisuus. – Nova et vetera. Studia in honorem Martti Parvio. SKHST 105. Helsinki.

1979 Kirkollisen yhdistysaktiivisuuden leviäminen Suomessa. Virallisen jäsenorganisaation kehitys 1900-luvun alusta toiseen maailmansotaan. SKHST 112. Diss. Helsinki.

1982 Kyrkobegrepp och kyrkopolitik i mellankrigstidens Finland. – Kirken, krisen og krigen. Redigert av Stein Ungelvik Larsen, Ingun Montgomery.

Skrifter utgitt av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning 5. Bergen – Oslo – Tromsø.

- 1984 Sielunhoidollinen herätyssaarna. Herännäissaarnan homileettinen analyysi maailmansotien väliseltä ajalta. Helsingin yliopiston kirkkohistorian laitoksen julkaisuja 4. Helsinki.

Heikkilä, Markku & Seppo, Juha

- 1987 Uskonnollinen liike, esivalta ja »maailma». – Kansa liikkeessä. Toimittaneet Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds, Henrik Stenius. Helsinki.

Heinonen, Reijo E.

- 1977 Kirkko ja oikeistoradikalismi Suomessa 1930-luvulla. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toimittajat Markku Heikkilä, Eino Murtorinne. Hämeenlinna.

Helve, Helena

- 1987 Nuorten maailmankuva: seurantatutkimus pääkaupunkiseudun erään lähion nuorista. Diss. Helsinki.

Hentilä, Seppo

- 1982 Suomen työläisurheilun historia I. Työväen urheiluliitto 1919–1944. Hämeenlinna.

Hiedanniemi, Britta

- 1980 Kulttuuriin verhottua politiikkaa. Kansallissosialistisen Saksan kulttuuri-propaganda Suomessa 1933–1940. Diss. Helsinki.

Hough, Graham

- 1975 D. H. Lawrence: The Quarrel with Christianity. – Religion and Modern Literature. Essays in Theory and Criticism. Edited by G. B. Tennyson and Edward E. Ericson, Jr.. Michigan.

Hughes, H. Stuart

- 1958 Consciousness and society. The reorientation of European social thought 1890–1930. New York.

Huhtala, Heikki

- 1985 Moralismi. Arkkihiippakunnan synodaalikirjoitus v. 1985. Turku.

Huhtala, Liisi

- 1985 Jälkirealistien aika? – Kuopiosta Suomeen. Kirjallisuutemme aatesisältöä 1880-luvulla. Snellman-instituutin julkaisuja 2. s.l.

Huovinen, Eero

- 1988 Elävä dogma. Teologisia tutkimuksia ja sovellutuksia. 2.p. STKSJ 155. Helsinki.

Huovio, Ilkka

- 1970 Pasifismi ensimmäisen maailmansodan päättymisestä nykypäiviin. – Rauhanajatus historiassa. Toimituskunta Jaakko Suolahti, Olli Vehviläinen, Markku Järvinen. Historian aitta XVIII. Porvoo – Helsinki.

Huttunen, Veikko

- 1985 Täysivaltainen kansakunta 1917–1939. – Kansakunnan historia 3. Itsenäinen Suomi. Porvoo – Helsinki – Juva.

Huuhtanen, Päivi

- 1976 Vihreän hatun varjo – Michael Arlen ja Mika Waltari. – Rivien takaa. Nykykirjallisuuden tutkimusta kirjailijahaastattelujen pohjalta. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 326. Vaasa.
- 1978 Tunteesta henkeen. Antipositivismi ja suomalainen estetiikka 1900–1939. SKST 341. Diss. Helsinki.
- 1979 Runous ja suurennuslasi. esteettinen teorianmuodostus Hans Ruinin pääteoksessa »Poesiens mystik». Helsingin yliopiston Yleisen kirjallisuustieteen ja teatterintutkimuksen laitoksen monistesarja n:o 6. Helsinki.
- 1982 Aika, ikuisuus ja kaunis turhuus – Mika Waltarin taidekäsitys. – Mika Waltari – mielikuvituksen jättiläinen. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.
- 1984 1930-luvun kirjallinen keskustelu. – Hurma ja paatos. Näkökulmia 1920- ja 1930-luvun kirjallisuuteen. TY KML Sarja A N:o 9. Turku.

Hyvämäki, Lauri

- 1971 Sinistä ja mustaa. Tutkielmia Suomen oikeistoradikalismista. Helsinki.

Hämäläinen, Pekka Kalevi

- 1968 Kielitaistelu Suomessa 1917–1939. Porvoo – Helsinki.

Häyrinen, Reijo

- 1987 Suomen yleisurheilun historia. Helsinki.

Immonen, Kari

- 1987 Ryssästä saa puhua . . . Neuvostoliitto suomalaisessa julkisuudessa ja kirjat julkisuuden muotona 1918–39. Diss. Helsinki.

Jalonen, Olli

- 1985 Kansa kulttuurien virroissa. Tuontikulttuurin suuntia ja sisältöjä Suomessa itsenäisyyden aikana. Helsinki.

Johnson, Paul

- 1984 A History of the Modern World. From 1917 to the 1980s. London.

Johnstone, Richard

- 1984 The Will to Believe. Novelists of the Nineteen-thirties. Oxford – New York.

Junkkaala, Timo

- 1986 Hannulan herätys. Tutkimus Lounais-Suomen lähetysherätyksestä 1894–1914. SKHST 136. Diss. Helsinki.

Jutikkala, Eino

- 1980 »Ensimmäinen tasavalta» (1919–1945). – Suomen poliittinen historia 1905–1975. 2. p. Porvoo – Helsinki – Juva.

Juva, Mikko

- 1950 Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869. SKHST 51. Diss. Helsinki.
- 1956 Rajuilman alla. Suomalaisen kahdeksankymmenluvun synty. SKHST 57. Helsinki.
- 1960 Valtio Kirkosta kansankirkoksi. SKHST 61. Helsinki.
- 1967 Gustaf Johansson ja Paavo Virkkunen. – Turun Historiallinen Arkisto XIX. Keuruu.
- 1977 Kirkko vallankumouksen keskellä. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toimittajat Markku Heikkilä, Eino Murtorinne. Hämeenlinna.

Jäntti, Yrjö A.

- 1982 Mika Waltari WSOY:n kirjailijana 1927–1981. – Mika Waltari – mielikuvi-
tuksen jättiläinen. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.

Kallio, Veikko

- 1982 Aate ja yhteiskunta. – Suomen kulttuurihistoria III. Toimituskunta Päiviö
Tommila, Aimo Reitala, Veikko Kallio. Porvoo – Helsinki – Juva.

Kansanaho, Erkki

- 1983 Kirkko ja merenkulkijat. Sata vuotta Suomen Merimieslähetyseuran työtä.
Saarijärvi.

Karhu, Eino

- 1973 Suomen 1900-luvun alun kirjallisuus. Helsinki.
- 1977 Dostojevski ja Suomen kirjallisuus. Helsinki.

Karkama, Pertti

- 1985 Teuvo Pakkala ja realismi. – Kuopiosta Suomeen. Kirjallisuutemme aatesi-
sältöä 1880-luvulla. Snellman-instituutin julkaisuja 2. s.l.

Kena, Kirsti

- 1979 Kirkon aseman ja asenteiden muotoutuminen itsenäistyneessä Suomessa
1918–1922. SKHST 110. Diss. Helsinki.

Kiuru, Paavo

- 1952 Kivennapa. Muistelmia ja kuvia entisestä kotiseudusta. Pieksämäki.

Klinge, Matti

- 1964 Ruotsalaisten eristäytymisliike ja aitosuomalaisuus 1920-luvulla. – Kaksi vuosikymmentä Suomen sisäpolitiikkaa 1919–1939. Toimittaja Päiviö Tommila. Historian aitta VI. Porvoo – Helsinki.
- 1968 Ylioppilaskunnan historia. Neljäs osa. 1918–1960. Porvoo.
- 1972 Vihan veljistä valtiosotalismiin. Yhteiskunnallisia ja kansallisia näkemyksiä 1910- ja 1920-luvuilta. Porvoo – Helsinki.
- 1982 Kaksi Suomea. Helsinki.

Klinge, Matti & Harjo, Maunu

- 1983 Ylioppilaslehti. Jyväskylä.

Kormilainen, Risto

- 1984 Valtakunnan viiltävä syvyys. Painamaton. Tekijän hallussa.

Kortekangas, Paavo

- 1969 Kirkko ja seurakunnallinen elämä. – Hämeen historia IV:1. Noin vuodesta 1870 vuoteen 1945. Hämeenlinna.
- 1982 Kirkko. – Suomen kulttuurihistoria III. Toimituskunta Päiviö Tommila, Aimo Reitala, Veikko Kallio. Porvoo – Helsinki – Juva.

Koskiluoma, Maaria

- 1982 Mika Waltarin näytelmät. – Mika Waltari – mielikuvituksen jättiläinen. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.

Koskimies, Rafael

- 1949 Elävä kansalliskirjallisuus. Suomalaisen hengen vaiheita 1860–1940. III. Helsinki.
- 1965 Suomen kirjallisuus IV. Minna Canthista Eino Leinoon. Helsinki.

Krogerus, Tellervo

- 1988 Anna-Maria Tallgren. Tutkimus kriitikontyöstä ja sen taustoista. SKST 484. Joensuun yliopiston humanistisia julkaisuja 8. Diss. Helsinki.

Krohn, Eino

- 1956 Eros ja Narkissos. Johdatus romanttiseen aatevirtaukseen. Helsinki.
- 1960 Lauri Viljanen esseistinä. – Juhlakirja Lauri Viljasen täyttäessä 60 vuotta 6.9.1960. KTSV 18. Porvoo – Helsinki.
- 1961 Kaksi lukittua lipasta. Tutkielmia kirjallisuuden ja estetiikan alueilta. Porvoo – Helsinki.

Kunnas, Maria-Liisa

- 1976 Kansalaissodan kirjalliset rintamat eli kirjallista keskustelua vuonna 1918. SKST 320. Vaasa.

Kunnas, Tarmo

- 1972 Drieu La Rochelle, Celine, Brasillach et la tentation fasciste. Diss. Paris.

- 1981 Nietzsche – Zarathustran varjo. Helsinki.
- 1983 Yhteiskunnallisesti suuntautunut kirjallisuudentutkimus. – Kirjallisuuden-tutkimuksen menetelmiä. Toimittanut Maria-Liisa Nevala. Juva.
- 1986 Kadonnutta taiteilijaa etsimässä – biografinen taiteentutkimus. – HAik 1986.
- Kupiainen, Unto*
- 1948 Suomalainen lyriikka Juhani Siljosta Kaarlo Sarkiaan. Porvoo – Helsinki.
- Kurjensaari, Matti*
- 1975 Loistava Olavi Paavolainen. Henkilö- ja ajankuva. Helsinki.
- Kvist, Hans-Olof*
- 1980 Etiska grundpositioner och -frågor hos lärare i systematisk teologi vid universitetet i Helsingfors. Skrifter utgivna av institutet för ekumenik och socialetik vid Åbo Akademi 9. Åbo.
- 1984 Trosvisshet och världsåskådning i Antti J. Pietiläs dogmatiska tänkande. En principiell och kritisk undersökning. Meddelanden från stiftelsens för Åbo Akademi forskningsinstitut nr 93. Åbo.
- Kylmämetsä-Kiiski, Onerva*
- 1980 Kristian Korpista Leo Arneen. Katsaus Mika Waltarin salanimi- ja nimi-merkkikirjoituksiin. – Sananjalka. Suomen kielen seuran vuosikirja 22. Turku.
- 1982 Waltarin novellistiikka. – Mika Waltari – mielikuvituksen jättiläinen. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.
- Laasonen, Pentti*
- 1971 Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa. SKHST 83. Helsinki.
- 1986 Pietismi, herätysliikkeet ja sekularisaatio. – TA 1986.
- LaCapra, Dominick*
- 1987 History & Criticism. Ithaca – London.
- Laitinen, Kai*
- 1965 Suursotien välillä. – Suomen kirjallisuus V. Helsinki.
- 1981 Suomen kirjallisuuden historia. Helsinki.
- 1982 Kirjallisuus. – Suomen kulttuurihistoria III. Toimituskunta Päiviö Tommila, Aimo Reitala, Veikko Kallio. Porvoo – Helsinki – Juva.
- 1983 Symbolisti Paavolainen. – Kirjojen meri. Professori Annamari Sarajaksen juhlakirja 12.10.1983. Pieksämäki.
- 1984 Suomen kirjallisuus 1920- ja 1930-luvulla. Yleispiirteitä ja taustaa. – Hurma ja paatos. Näkökulmia 1920-luvun ja 1930-luvun kirjallisuuteen. TY KML Sarja A N:o 9. Turku.

Lappalainen, Päivi

- 1980 Elämysten etsijästä ajatusten kiteyttäjään. Lauri Viljasen kriitikontyöstä 1920- ja 1930-luvulla. Kotimaisen kirjallisuuden pro gradu -työ. Turun yliopiston kirjasto.
- 1983 »Rytmi on runouden elämä». Lauri Viljanen tulenkantajain lyriikan arvostelijana. – Myytit ja runon arki. Kerttu Saarenheimon juhlaKirja. Turku.
- 1985 »Oppimestari ja koulumaisteri» – kaksi kirjallisuusmiestä ajan aallokoissa. – Runoilijan monet kasvot. Kirjoituksia V. A. Koskenniemiestä. TY KML Sarja A N:o 13. 2.p. Turku.

Laqueur, Walter

- 1974 Weimar. A Cultural History 1918–1933. London.

Larkio, Mauri

- 1976 Papisto ja raittiuskysymys kieltolain voimassaolon aikana v. 1919–1932. SKHST 98. Helsinki.
- 1978 Ihmisyyttä etsimässä. Sigfrid Sireniuksen elämäntyö ja keskeiset ajatukset. Porvoo – Helsinki – Juva.

Lassila, Pertti

- 1973 Tahtomme: Eteenpäin! Suomalaisen futurismin taustaa. – KTSV 27. Helsinki.
- 1987 Uuden aikakauden runous. Ekspressionistinen tematiikka 1910- ja 1920-luvun suomenkielisessä lyriikassa. Diss. Helsinki.

Lauha, Aila

- 1987 Ulkomaiset ja ekumeeniset suhteet Suomen kirkossa 1917–1922. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian lisensiaattityö. HY TTK.

Laurila, Aarne

- 1963 »On onnellista tällaisena aikana olla nuori». Tulenkantajien vaihteita. – Nuoren Voiman Liiton historia. Pieksämäki.

Laurila, Vihtori

- 1968 Laulu ja raipat. Oulu.

Lehtonen, Juhani U. E.

- 1982 Kaupungistuva kansankulttuuri. – Suomen kulttuurihistoria III. Toimituskunta Päiviö Tommila, Aimo Reitala, Veikko Kallio. Porvoo – Helsinki – Juva.

Leppänen, Seppo

- 1967 Kuljetuslaitos 1919–1950. – Itsenäisen Suomen taloushistoriaa 1919–1950. Historian aitta XVII. Porvoo – Helsinki.

Lilja, Jenny

- 1972 Runoilija ja eksistenssi. Eksistentiaalialanalyttinen tutkimus Uuno Kailaan teemoista ja niiden yhteyksistä ekspressionismiin. Jyväskylä studies in the arts 5. Diss. Jyväskylä.

Lindström, Heimer

- 1982a Ledande kyrkomän i Finland under 1930-talet. – Kirken, krisen og krigen. Redigert av Stein Ugelvik Larsen, Ingun Montgomery. Skrifter utgitt av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning 5. Bergen –Oslo – Tromsö.
- 1982b Väckelserörelser i ett samhälle under uppbrott. – Kirken, krisen og krigen. Redigert av Stein Ugelvik Larsen, Ingun Montgomery. Skrifter utgitt av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning 5. Bergen –Oslo – Tromsö.

Linnér, Sven

- 1979 Literary Symbols and Religious Belief. – Religious symbols and their functions. Edited by Harald Biezais. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 10. Stockholm.

Lovejoy, Arthur O.

- 1965 The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas. – Intellectual Movements in Modern European History. Edited by Franklin L. Baumer. New York – London.

Luoja, Yrjö

- 1977 V. A. Koskenniemen uskonnollinen maailma. STKSJ 104. Helsinki.

Luukanen, Niilo

- 1985 1880-luku – aatteiden kamppailun vuosikymmen. – Kuopiosta Suomeen. Kirjallisuutemme aatesisältöä 1880-luvulla. Snellman-instituutin julkaisuja 2. s.l.

MacIntyre, Alasdair

- 1967 Secularization and Moral Change. London.

Macquarrie, John

- 1963 Twentieth-century Religious Thought. The Frontiers of Philosophy and Theology 1900–1960. London.

Manninen, Juha

- 1977 Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. – Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen. Toimitaneet Matti Kuusi, Risto Alapuro, Matti Klinge. Helsinki.
- 1984 Rakkaus sivistystapahtumana – romantiikan anti miehen ja naisen suhteen arvioimiselle. – Rakkauden filosofia. Toimittaneet Esa Saarinen, Lilli Alanen, Ilkka Niiniluoto. Porvoo – Helsinki – Juva.

Marbach, Rainer

- 1978 Säkularisierung und sozialer Wandel im 19. Jahrhundert. Die Stellung von Geistlichen zu Entkirchlichung und Entchristlichung in einem Bezirk der hannoverschen Landeskirche. Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 22. Göttingen.

Marjanen, Kaarlo

- 1960 Lauri Viljasen lyriikan keinoja ja ratkaisuja. – Juhlakirja Lauri Viljasen täyttäessä 60 vuotta 6.9.1960. KTSV 18. Porvoo – Helsinki.

Marty, Martin E.

1969 The Modern Schism. Three Paths to the Secular. London.

McFarlane, James

1978 The Mind of Modernism. – Modernism 1890–1930. Edited by Malcolm Bradbury and James McFarlane. 2. ed. Sussex – New Jersey.

McLeod, Hugh

1981 Religion and the People of Western Europe 1789–1970. Oxford.

Murtorinne, Eino

1967 Taistelu uskonnonvapaudesta suurlakon jälkeisinä vuosina. Porvoo – Helsinki.

1976 Kansankirkon historiallinen tulkinta ja sovellutus. – TA 1976.

1977 Kirkon seitsemän vuosikymmentä. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toimittajat Markku Heikkilä, Eino Murtorinne. Hämeenlinna.

1978 Kirkko ja suomalaiskansallinen ideologia. – Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia. Helsinki.

1982a Den finska kyrkans inställning till högerradikala rörelser och till den tyska kyrkokampen under 1930-talet. – Kirken, krisen og krigen. Redigert av Stein Ugelvik Larsen, Ingun Montgomery. Skrifter utgitt av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning 5. Bergen – Oslo – Tromsø.

1982b Kyrkan och fascismen. – Kirken, krisen og krigen. Redigert av Stein Ugelvik Larsen, Ingun Montgomery. Skrifter utgitt av Nordiskt institut för kyrkohistorisk forskning 5. Bergen – Oslo – Tromsø.

1985 Pyhän allianssin patriarkallisesta holhouksesta 1880-luvun murrokseen. – Kuopiosta Suomeen. Kirjallisuutemme aatesisältöä 1880-luvulla. Snellman-instituutin julkaisuja 2. s.l.

1986 Suomalainen teologia autonomian kautena (1828–1918). Helsinki.

Murtorinne, Eino & Heikkilä, Markku

1980 Kotimaa 1905–1980. Routavuosien kristillis-yhteiskunnallisesta lehtiyrityksestä monipuoliseksi kristilliseksi kustannusyhtiöksi. Jyväskylä.

Mustakallio, Hannu

1983 Säätypapista kansalaiseksi. Papiston poliittis-yhteiskunnallinen rooli demokraatisoitumisen murrosvaiheessa 1905–1907. SKHST 126. Diss. Helsinki.

Mäkinen, Kari

1978 Tulenkantajien asenne kirkkoon ja uskontoon 1924–1930. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian pro gradu -työ. HY TTK.

1988a Katri Vala ja kulttuurin talvi. – TA 1988.

1988b Kristillisen kirjallisuuden ongelma 1920-luvulla. – Kirkko suomalaisessa kulttuurissa. Erään tutkimusprojektin tuloksia. Toimittanut Tage Kurtén. Kirkon Tutkimuskeskus. Sarja A N:o 49. Pieksämäki.

Nevala, Maria-Liisa

- 1983 Ideahistoriallinen kirjallisuudentutkimus. – Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä. Toimittanut Maria-Liisa Nevala. Juva.
- 1986 Kianto. Ilmari Kianto. Anarkisti ja ihmisyyden puolustaja. SKST 432. Helsinki.

Niemi, Irmeli

- 1981 Taide ja yhteiskunta. – Taiteentutkimuksen perusteet. Toimittanut Yrjö Varpio. Tampereen yliopisto. Kotimainen kirjallisuus. Monistesarja N:o 19. Tampere.

Niemi, Juhani

- 1980 Kullervosta rauhan erakkoon. Sota ja rauha suomalaisessa kirjallisuudessa kansanrunoudesta realismiin sukupolveen. SKST 364. Diss. Helsinki.
- 1983 Kirjailijoita ja epäkirjailijoita. Pikakuvia aikalaisista. SKST 395. Mikkeli.

Nieminen, Armas

- 1951 Taistelu sukupuolimoraalista. Avioliitto- ja seksuaalikysymyksiä suomalaisen hengenelämän ja yhteiskunnan murroksessa sääty-yhteiskunnan ajoilta 1910-luvulle. Väestöpoliittisen tutkimuslaitoksen julkaisuja. Sarja A:6. Diss. Porvoo – Helsinki.

Nieminen, Reetta

- 1976 Kansalaissodan jäljet Arvi Kivimaan tuotannossa. – Rivien takaa. Nykykirjallisuuden tutkimusta kirjailijahaastattelujen pohjalta. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 326. Vaasa.
- 1978 Arvi Kivimaa, kirjailija ja teatterimies. Turun yliopiston julkaisuja C:22. Diss. Turku.

Niinistö, Maunu

- 1960 Raamatullinen aines Lauri Viljasen lyriikassa. – Juhlakirja Lauri Viljasen täyttäessä 60 vuotta 6.9.1960. KTSV 18. Porvoo – Helsinki.
- 1969 Raamatullista aiheistoa Katri Valan, Elina Vaaran ja Aale Tynnin runoudesta. – KTSV 24. Helsinki.

Niinivaara, Erkki

- 1982 Uskonnon ongelmasta Waltarin tuotannossa. – Mika Waltari – mielikuvi-
tuksen jättäjä. Toimittanut Ritva Haavikko. Porvoo – Helsinki – Juva.

Nokkala, Armo

- 1958 Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus. Diss. Helsinki.

Nygård, Toivo

- 1982 Suomalainen äärioikeisto maailmansotien välillä. Ideologiset juuret, järjestöllinen perusta ja toimintamuodot. Studia Historica Jyväskyläänsia 25. Jyväskylä.

Oftestad, Bernt T.

1981 Kristentro og kulturansvar hos Ronald Fangen. Diss. Oslo.

Ojala, Aatos

1977 Monistisia ideoita vuosisadan alun suomalaisessa kaunokirjallisuudessa. – Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen. Toimittaneet Matti Kuusi, Risto Alapuro, Matti Klinge. Helsinki.

Orsmaa, Taisto-Bertil

1976 Teatterimme käänne. Ekspressionismi suomalaisessa teatterissa. Diss. Helsinki.

Paasivirta, Juhani

1984 Suomi ja Eurooppa 1914–1939. Helsinki.

Paavolainen, Jaakko

1983 Biografisen tutkimuksen ongelmia. – Kirjallisuudentutkimuksen menetelmiä. Toimittanut Maria-Liisa Nevala. Juva.

Paavolainen, Olavi

1946 Nuori Katri Vala. – Katri Vala. Tulipatsas. Muistojulkaisu. Toimittanut Olavi Paavolainen. Porvoo – Helsinki.

Palmgren, Raoul

1965 Työläiskirjallisuus (proletaarikirjallisuus). Kirjallisuus- ja aatehistoriallinen käsitel selvittely. Diss. Porvoo – Helsinki.

1966 Joukkosydän. Vanhan työväenliikkeen kaunokirjallisuus. I – II. Porvoo «Helsinki.

1983 Kapinalliset kynät. Itsenäisyysajan työväenliikkeen kaunokirjallisuus I. Kaksi puoluekirjallisuutta ja muotovallankumous (1918–1930). Porvoo – Helsinki – Juva.

1984 Kapinalliset kynät. Itsenäisyysajan työväenliikkeen kaunokirjallisuus II. Pulan, fasismien ja sodan varjossa (1930–1944). Porvoo – Helsinki – Juva.

Passmore, John

1972 The Perfectibility of Man. London.

Pelikan, Jaroslav

1985 Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture. New Haven – London.

Pentikäinen, Samuli

1977 Kansan uskonnollisuus ja vanha kirkollisuus. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toimittajat Markku Heikkilä, Eino Murtorinne. Hämeenlinna.

Perko, Touko

1982 Urheilu- ja liikuntakulttuuri. – Suomen kulttuurihistoria III. Toimituskunta Päiviö Tommila, Aimo Reitala, Veikko Kallio. Porvoo – Helsinki – Juva.

Peräoja, Anneli

- 1979 Seurakuntaelämä Kustaa Adolfin seurakunnan perustamisesta nykypäiviin. – Hartolan kirja. Toimittanut Erkki Markkanen. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunnan kotiseutusarja N:o 6. 2. p. Pieksämäki.

Pirinen, Kauko

- 1970 Kirkkojen rauhankaipuu uudella ajalla. – Rauhanajatus historiassa. Toimittuskunta Jaakko Suolahti, Olli Vehviläinen, Markku Järvinen. Historian aitta XVIII. Porvoo – Helsinki.

Rantalainen, Erkki

- 1939 Lauri Viljasen runoilijanluonne. – Nuori Suomi 49. Kirjallistaiteellinen joulualbumi 1939. Helsinki.

Rantavaara, Irma

- 1979 Yrjö Hirn II. 1910–1952. Helsinki.

Rantonen, Seppo

- 1980 Olavi Paavolainen: Unterwegs in die Natur. Einführung. – Jahrbuch für Finnisch-Deutsche Literaturbeziehung. Mitteilungen aus der Deutschen Bibliothek Nr 14. Helsinki.

Reijonen, Mikko

- 1977 Uskonnonvapauslain lainsäädännöllinen toteuttaminen. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toimittajat Markku Heikkilä, «Eino Murtorinne. Hämeenlinna.
- 1980 Uskonnonvapauden toteuttaminen Suomessa vuosina 1917–1919. SKHST 119. Diss. Helsinki.

Reitala, Aimo

- 1975 Suomen nationalistisen kuvataiteen aatteellisia lähtökohtia ja tavoitteita 1920- ja 1930-luvuilla. – Taide 75. Toimittanut Jaakko Lintinen. Porvoo.
- 1977 Nykyaikaa etsimässä ja epäilemässä. Suomalainen kuvataide teollistumisen murroksessa. – Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen. Toimittaneet Matti Kuusi, Risto Alapuro, Matti Klinge. Helsinki.

Richter, R.

- 1960 Mystik. Begriff und Wesen. – RGG IV. 3. Aufl. Tübingen.

Rissanen, Paavo

- 1982 Valtakunnan illuusio. Uskonollinen kokemus ja ajattelu Mika Waltarin kirjallisessa tuotannossa. STKSJ 133. Helsinki.

Rosenqvist, G. O.

- 1952 Suomen kirkon murrosaikoja. Porvoo – Helsinki.

Rothe, Wolfgang

- 1969 Der Mensch vor Gott: Ekspressionismus und Theologie. – Expressionismus als Literatur. Gesammelte Studien. Herausgegeben Wolfgang Rothe. Bern – München.
- 1977 Der Expressionismus. Theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur. Das Abendland – Neue Folge 9. Frankfurt am Main.

Ruh, Ulrich

- 1980 Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte. Freiburger Theologische Studien 119. Freiburg – Basel – Wien.

Ruutu, Martti

- 1980 Kulttuurikehityksen yleislinjat. – Suomen kulttuurihistoria II. Toimituskunta Päiviö Tommila, Aimo Reitala, Veikko Kallio. Porvoo – Helsinki – Juva.

Saarenheimo, Kerttu

- 1966 Tulenkantajat. Ryhmän vaiheita ja kirjallisia teemoja 1920-luvulla. Porvoo – Helsinki.
- 1969 Pyramidiuni. Piirteitä tulenkantajien runoudesta. Suomi 115:1. Helsinki.
- 1972 Sotienvälisen ajan kirjallinen aatemaailma. – Itsenäisyysjulistuksesta talvisotaan. Toimittanut Touko Perko. Turun yliopiston Suomen historian laitos. Monistesarja A. Käsikirjoja VII. Turku.
- 1976 Katri Valan lyriikan kolme maisemallista kiinnekohtaa. – Rivien takaa. «Nykykirjallisuuden tutkimusta kirjailijahaastattelujen pohjalta. Toimittanut Ritva Haavikko. SKST 326. Vaasa.
- 1977a Katri Vala (1901–1944). – Vala, Katri, Kootut runot. Porvoo – Helsinki – Juva.
- 1977b Selitykset. – Vala, Katri, Kootut runot. Porvoo – Helsinki – Juva.
- 1983 Katri Vala ja koneromantiikka. – Kirjojen meri. Professori Annamari Sarajaksen juhlakirja 12.10.1983. Pieksämäki.
- 1984a Katri Vala. Aikansa kapinallinen. Porvoo – Helsinki – Juva.
- 1984b Turmeleva kaupunki. Näkökulma suomalaisen proosan miljöökuvaukseen 1920- ja 1930-luvulla. – Hurma ja paatos. Näkökulmia 1920- ja 1930-luvun kirjallisuuteen. TY KML Sarja A. N:o 9. Turku.

Salminen, Johannes

- 1967 Suomenruotsalaisen lyriikan renessanssi. – Suomen kirjallisuus VI. Helsinki.
- 1984 Rajamaa. Esseitä. Porvoo – Helsinki – Juva.

Sarajas, Annamari

- 1961 Elämän meri. Tutkielmia uusromantiikan kirjallisista aatteista. Porvoo – Helsinki.

- 1962 Viimeiset romantikot. Kirjallisuuden aatteiden vaihtelua 1880-luvun jälkeen. Porvoo – Helsinki.
- 1965a Joel Lehtonen. – Suomen kirjallisuus V. Helsinki.
- 1965b Kyösti Wilkuna. – Suomen kirjallisuus V. Helsinki.
- 1965c Murrosten aika. – Suomen kirjallisuus V. Helsinki.
- 1965d Pohjoisen Suomen kuvaajia. – Suomen kirjallisuus V. Helsinki.
- 1980 Orfeus nukkuu. Tutkielmia kirjallisuudesta. Porvoo – Helsinki – Juva.
- Sarje, Kimmo*
- 1986 Usko, touhu, rakkaus – ajatusmuotojen arkeologiaa Suomessa. Jyväskylä.
- Schöne, Albrecht*
- 1968 Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne. 2. Aufl. Palaestra 226. Göttingen.
- Scott, Nathan A. Jr.*
- 1966 The Broken Center. Studies in the Theological Horizon of Modern Literature. New Haven – London.
- Seppo, Juha*
- 1976 Kansankirkon historiallinen tulkinta ja sovellutus Suomessa maailmansotien välisenä aikana. – TA 1976.
- 1977 Kansankirkkona uskonnonvapauslain toteuduttua. – Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Toimittajat Markku Heikkilä, Eino Murtorinne. Hämeenlinna.
- 1978 Uskonto- ja kirkkopoliittiset eduskunta-aloitteet vuosina 1923–1930. – Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia. Helsinki.
- 1983 Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöyhteisöt ja evankelis-luterilaisesta kirkosta eroaminen Suomessa vuosina 1923–1930. SKHST 127. Diss. Helsinki.
- 1987 Vapaa-ajattelijaliikkeen organisoituminen ja sen herättämä kiista maassamme. Painamaton. Tekijän hallussa.
- Sepänmaa, Yrjö*
- 1987 Kirjallisuusinstituutio. – Kanava 1987.
- Siltala, Juha*
- 1985 Lapuan liike ja kyyditykset 1930. Diss. Helsinki.
- Simojoki, Martti*
- 1984 Mein Zugang zu Martin Luther. – Luther in Finnland – Der Einfluss der Theologie Martin Luthers in Finnland und finnische Beiträge zur Lutherforschung. Herausgegeben von Miikka Ruokanen. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 22. Helsinki.

Soikkanen, Timo

- 1984 Kansallinen eheytyminen – myytti vai todellisuus. Ulko- ja sisäpolitiikan linjat ja vuorovaikutus Suomessa vuosina 1933–1939. Diss. Porvoo – Helsinki.

Spender, Stephen

- 1953 *The Creative Element. A Study of Vision, Despair and Orthodoxy among some Modern Writers.* London.

Stenkvist, Jan

- 1968 *Den nya livskänslan. En studie i Erik Blombergs författarskap till och med 1924.* Diss. Stockholm.

Sulkunen, Irma

- 1986 Raittius kansalaisuskontona. Raittiusliike ja järjestäytyminen 1870-luvulta suurlakon jälkeisiin vuosiin. Historiallisia tutkimuksia 134. Diss. Helsinki.

Svensson, Helen

- 1979 *Clarté i Finland. – Historiska och litteraturhistoriska studier* 54. SSLSF 438. s.l.

Talonen, Jouko

- 1988 Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929. SKHST 144. Diss. Helsinki.

Tarkiainen, V.

- 1904 *Kansankirjailijoita katsomassa.* Porvoo.

Tarkka, Pekka

- 1980 *Otavan historia. Toinen osa 1918–1940.* Helsinki.
- 1986 Joel Lehtonen 27.11.1881 – 20.11.1934. – Joel Lehtonen. I Osa. Toimittanut Pekka Tarkka. *Kodin Suuret Klassikot.* Espoo.
- 1987 *Nuoren tasavallan taide ja tiede. – Suomen historia* 7. Espoo.

Tidenström, Gunnar

- 1960 *Edith Södergran. 2. uppl.* Helsingfors.

Tigerstedt, E. N.

- 1939 *Det religiösa problemet i modern finlandssvensk litteratur.* SSLS 272. Diss. Helsingfors.

Tiilikä, Osmo

- 1972 Antti J. Pietilä. Kiistelty kirkonmies. Porvoo – Helsinki.

Timms, Edward

- 1985 *Introduction: Unreal City – theme and variations. – Unreal City. Urban experience in modern European literature and art.* Ed. by Edward Timms and David Kelley. Manchester.

Tuomikoski-Leskelä, Paula

- 1977 Taide ja politiikka. Kansanedustuslaitoksen suhtautuminen taiteen edistämiseen Suomessa. Historiallisia tutkimuksia 103. Diss. s.l.

Tynni-Haavio, Aale

- 1978 Olen vielä kaukana. Martti Haavio – P. Mustapää 20-luvun maisemassa. Porvoo – Helsinki – Juva.

Uino, Ari

- 1982 Urho Kekkonen ja tulenkantajat. – HAik 1982.

Ukkola, Helge

- 1973 Romantiikan vanavedessä. Eksistentialismi. Ekspressionismi. Kulttuurihistoriallinen tutkimus. Acta Universitatis Tamperensis A 51. Tampere.

Uuno Kailaasta Aila Meriluotoon

- 1947 Uuno Kailaasta Aila Meriluotoon. Suomalaisten kirjailijain elämäkertoja. Porvoo – Helsinki.

Wagar, W. Warren

- 1982 Introduction. – The Secular Mind. Transformations of Faith in Modern Europe. Essays presented to Franklin L. Baumer. Edited by W. Warren Wagar. New York – London.

Vainio, Matti

- 1976 Kohti modernismia. Modernismin synty ja varhaisvaiheet suomalaisessa luovassa säveltaiteessa. Jyväskylän yliopisto. Taidekasvatuksen laitos. Julkaisu 2. Jyväskylä.

Vajda, György M.

- 1973 Outline of the Philosophic Backgrounds of Expressionism. – Expressionism as an International Literary Phenomenon. Edited by Ulrich Weisstein. A Comparative History of Literatures in European Languages. Volume I. Paris – Budapest.

Valtasaari, Antero

- 1972 »Seminaarihengen» ja seminaarin hengen piirteitä ja tekijöitä. – Heinolan seminaari 1899–1972. Heinola.

Vapaasalo, Sakari

- 1967 Lauri Viljanen. – Suomen kirjallisuus VI. Helsinki.

Warburton, Th.

- 1965a Moderni proosataide ja dramatiikka. – Suomen kirjallisuus V. Helsinki.
1965b Pettyneet idealistit. – Suomen kirjallisuus V. Helsinki.

Varpio, Yrjö

- 1975 Hagar Olssonin näytelmä S.O.S. (1928) ja sen suhde ekspressionismiin. Acta Universitatis Tamperensis A 67. Kirjallisuuden laitoksen julkaisuja 13. Tampere.

- 1920 1920-luvun suomalaisen ekspressionismin muodonmuutoksia 1930-luvulla. – Mitat ja puntit. Tutkielmia kirjallisuudesta Pekka Mattilalle hänen täyttäessään 60 vuotta. Tampereen yliopisto. Kotimainen kirjallisuus. Monistesarja 18. Tampere.

Veikkola, Juhani

- 1969 Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana. SKHST 79. Helsinki.
- 1980 Nuorkirkollisen suuntauksen muotoutuminen Suomen kirkossa suurlakosta ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918. SKHST 118. Diss. Helsinki.

Weisstein, Ulrich

- 1973 Expressionism: Style or »Weltanschauung?« – Expressionism as an International Literary Phenomenon. Edited by Ulrich Weisstein. A Comparative History of Literatures in European Languages. Volume I. Paris – Budapest.

Wellwarth, George E.

- 1986 Modern Drama and the Death of God. Madison – London.

Vidler, Alec R.

- 1974 The Church in the Age of Revolution. 1789 to the present day. 6. ed. The Pelican History of the Church 5. London.

Vikström, John

- 1966 Religion och kultur. Grundproblemet i G. G. Rosenqvists religiösa tänkande. Luther-Agricola-Sällskapets skrifter B 4. Diss. Helsingfors.

Viljanen, Aulimajja

- 1968 Kirjalliset ryhmittymät ja kirjallinen keskustelu. – Suomen kirjallisuus VII. Helsinki.

Viljanen, Lauri

- 1935 V. A. Koskenniemi. Hänen elämänsä ja hänen runoutensa. Porvoo – Helsinki.
- 1936 Taisteleva humanismi. Kulttuurikriittisiä ääriviivoja Goethesta nykypäivään. Hämeenlinna.
- 1946 Katri Vala ja modernismin läpimurto suomalaiseen lyriikkaan. – Katri Vala. Tulipatsas. Muistojulkaisu. Toimittanut Olavi Paavolainen. Porvoo – Helsinki.
- 1958 1920-luvun kirjallisuus. Kirjallisuutemme vuosikymmenet. – Parnasso 1958.
- 1967 Tulenkantajat – Ultrasta Kiilaan. – Suomen kirjallisuus VI. Helsinki.
- 1974 Ajan ulottuvuudet. Kotimaisen ja yleisen kirjallisuuden tutkielmia. Porvoo – Helsinki.

Virrankoski, Pentti

- 1975 Suomen taloushistoria kaskikaudesta atomiaikaan. Helsinki.

Wood, Douglas K.

- 1982 The Twentieth-Century Revolt against Time: Belief and Becoming in the Thought of Berdyaev, Eliot, Huxley and Jung. – The Secular Mind. Transformations of Faith in Modern Europe. Essays presented to Franklin L. Baumer. Edited by W. Warren Wagar. New York – London.

Wrede, Gösta

- 1978 Livet, döden och meningen. Om livsåskådningar i skönlitteratur. Lund.

Wrede, Johan

- 1975 Om reaktioner mellan idéer, ideologier och litteratur i republiken Finland. – Ideas and Ideologies in Scandinavian Literature since the First World War. Proceedings of 10th Study Conference of the International Association for Scandinavian Studies, held in Reykjavik, July 22–27, 1974. Edited by Sveinn Skorri Höskuldsson. Reykjavik.
- 1976 The Birth of Finland-Swedish Modernism: A Study in the Social Dynamics of Ideas. – Scandinavica. Supplement. May 1976.
- 1977 Modernism och idéer, Den sociala dynamiken bakom den finlandssvenska modernismens framväxt. – Societas scientiarum fennica. Årsbok–Vuosikirja 54. 1976. Helsinki.

Zaehner, R. C.

- 1961 Mysticism. Sacred and Profane. An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience. 2. ed. Oxford.

Suullinen tiedonanto

Professori Kerttu Saarenheimo tekijälle 26.9.1985

Henkilöhakemisto

Hakemistoon ei ole otettu tutkimuksen primaarikohteina olevia kirjailijoita Arvi Kivimaa, Olavi Paavolainen, Erkki Vala, Katri Vala, Mika Waltari ja Lauri Viljanen.

Aaltonen, Väinö 322
Ahlman, Erik 94, 145
Aho, Juhani 36, 37, 46
Alanen, Yrjö J. E. 214–215, 291
Andersson, Dan 137
Anttila, Selma 70

Bang, Herman 142
Barbusse, Henri 135
Barth, Karl 30, 181, 199
Baudelaire, Charles 100, 142
Bellman, Carl Mikael 142
Benn, Gottfried 28, 273
Bergroth, Kersti 225
Bergson, Henri 31, 32–33, 44, 89, 94, 144–
145, 187, 193, 218, 220, 222, 234, 235,
239, 240, 241, 261, 284
Björling, Gunnar 50, 241
Björnson, Björnstjerne 37
le Bon, Gustav 183
Bosanquet, Theodore 285
Bourget, Paul 137
Brandes, Georg 36, 94, 238, 239

Canth, Minna 36, 38
Claudel, Paul 28
Colliander, Tito 47
Comte, Auguste 31
Coudenhove-Kalergi, R. N. 217, 306

Diktonius, Elmer 48–49, 135
Dilthey, Wilhelm 31

Dostojevski, Fedor 31, 183, 230, 291, 292
Duncan, Isadora 269
Durkheim, Emile 182

Ehrenburg, Ilja 222
Einstein, Albert 27, 29, 112, 220
Eliot, T. S. 28
Enäjärvi, Elsa 18, 150, 322
Erkko, J. H. 36
Eucken, Rudolf 44

France, Anatole 100, 239
Freud, Sigmund 27, 29, 176, 220, 233, 234,
258, 271

Gerlander, Simo 87
Goethe, J. W. 271, 291
Gripenberg, Bertel 46
Gulin, Eelis 59, 105, 274
Gummerus, Jaakko 58, 68, 69, 298
Gustafsson, Yrjö 18
Gyllenberg, Rafael 59, 70

Hahti, Hilja ks. Krohn, Hilja
Haanpää, Pentti 18, 21, 127, 307
Haarla, Lauri 135, 182, 310
Haavio, Martti 18, 21, 88, 132, 136, 140,
304, 305, 316, 318, 319, 322
Haeckel, Ernst 31, 39
Halla, Onni 18
Halme, P. E. 225–226
Hamsun, Knut 142, 273

- Harmaja, Saima 248
 Hegel, Friedrich 220
 Heidegger, Martin 117
 Heikel, Armas 115, 297, 324
 Hellaakoski, Aaro 48
 Hjelt, Arthur 57–58
- Ibsen, Henrik 36
 Ilbak, Ella 286
 Ingersoll, Robert 307
 Ingman, Lauri 53, 57, 212, 214, 307
 Ivalo, Santeri 46, 70
- Jalkanen, Huugo 48
 James, William 232, 234, 241
 Johansson, Gustaf 57, 64
 Jones, E. Stanley 239, 248, 249
 Jotuni, Maria 40, 45
 Joyce, James 28
 Jylhä, Yrjö 18, 101, 127, 169, 188, 209, 321
 Jäntti, Yrjö A. 107
 Järnefelt, Arvid 36, 38, 86–87, 143, 183–184, 187, 291
 Järventaus, Arvi 44
 Järvi, J. S. 312
 Jäämaa, Ilmari 87–88, 304
- Kaakinen, Otto 103
 Kaikko, Iiro 304, 318, 319, 321
 Kaila, Eino 144, 145
 Kaila, Erkki 56, 57, 214
 Kailas, Uuno 18, 88, 118, 135, 169, 188, 193, 201, 304
 Kajanto, Antero 88
 Kankaanpää, Yrjö 297
 Kares, K. R. 55, 58, 65, 67, 69, 96, 196–197, 199, 202, 212, 213, 214, 286–287, 288
 Kares, Olavi 78, 215, 238, 275, 316–317
 Karri, Unto 311–313, 316, 319, 324
 Karsten, Rafael 232, 234, 238
 Kaukoma, J. E. 297
 Kekkonen, Urho 319, 322
 Kianto, Ilmari 38, 45
- Kielland, Alexander 37
 Kierkegaard, Sören 30, 44, 181
 Kilpi, Volter 39, 45
 Kivimaa, Lyyli 89
 Kivimaa, Nikodemus (Teemu) 89
 Klages, Ludvig 31
 von Kleist, Heinrich 184
 Korkeakoski, Maija 225–226
 Korpela, Simo 195, 197
 Koskenniemi, V. A. 42, 46, 70, 133, 138–139, 184, 203, 269, 306
 Kouta, Aarni 39
 Krohn, Ensio 68
 Krohn, Helmi 149
 Krohn, Hilja 68, 95
 Kunnas, Väinö 18
 Kurikka, Matti 43
- Laakso, Uuno 322
 Lagerborg, Rolf 41, 50, 232, 233, 234, 238, 242–243, 279
 Lagerkvist, Pär 137, 291, 292
 Larin-Kyösti 46
 Larsen, J. Anker 87, 95
 Laurila, K. S. 69
 Lawrence, D. H. 285
 Lehtonen, Aleksis 59, 214, 246
 Lehtonen, Joel 40, 45
 Leino, Eino 38, 39, 44, 46, 152
 Lenin, V. I. 224
 Lindström, Fredrik 69
 Linnankoski, Johannes 39
 London, Jack 149, 150
 Loti, Pierre 128, 142
 Louhivuori, Verner 70, 102, 202–203, 238, 286–287, 299, 312
 Lundkvist, Artur 218
 Luther, Martti 310
- Maeterlinck, Maurice 44, 42
 Mann, Thomas 271
 Manninen, Sulevi 274–275
 Marinetti, Filippo Tommaso 28, 218
 Masters, Edgar Lee 235, 291

- Merezkovski, Dmitri 178–179
 Morand, Paul 28, 221
 Mussolini, Benito 273
 Mustapää, P. ks. Haavio, Martti
 Mäki, Niilo J. 322
 Mörne, Arvid 43

 Nietzsche, Friedrich 28, 31–33, 35, 39–40, 49, 94, 100, 115, 124, 128, 144–145, 223, 269, 281
 Nikulainen, Antti 200, 201, 287
 Nikulainen, Pentti I. 297
 de Noailles, Anna 128, 142, 167

 Okulov, Simo 83
 Ollila, Yrjö 321, 322
 Olsson, Hagar 48–50, 112, 135, 143, 182, 185, 241, 243, 245, 259, 292, 296–297, 299
 Onerva, L. 39, 44, 46
 Oravala, Aukusti 44, 277, 287, 306
 Ostwald, Wilhelm 31, 39

 Paavolainen, Alice 74
 Paavolainen, Pekka 74
 Pakkala, Teuvo 36
 Paulaharju, Samuli 44
 Pekkanen, Toivo 18, 21, 307
 Pietilä, Antti J. 57, 62–63, 64, 65, 68–69, 70–71, 104, 199, 202, 213
 Pimiä, Ilmari 18, 127, 169
 Pohjanpää, Lauri 70, 201, 231
 Pound, Ezra 28
 Proust, Marcel 28
 Pylkkänen, Arvo A. 322
 Päivänsalo, B. H. 106
 Päivärinta, Pietari 36

 Rauni, Liisa 297
 Rautavaara, Toivo 322
 Remarque, Erich Maria 296, 299
 Romans, Jules 182–183
 Rosenqvist, G. G. 58
 Rosenqvist, G. O. 59

 Ruin, Hans 145, 233, 234, 242–243

 Salmelainen, Eino 322
 Salminen, Helvi 322
 Salokas, Pauli 59
 Salonen, Ilmari 59, 214, 231, 287, 288, 316–317
 Salonen, Lahja 297
 Schjerfbeck, Helene 89
 Schopenhauer, Arthur 89, 94, 145
 Seppänen, Unto 18, 113, 322, 324
 Sihtola, Jalo 100, 103, 104, 226
 Siljo, Juhani 44, 48, 89
 Sillanpää, F. E. 44, 89, 143, 144, 151
 Simmel, Georg 31
 Simojoki, Martti 107
 Sirenus, Sigfrid 56, 57, 63, 64, 186, 298
 Snellman, J. W. 220
 Soini, Ester 246, 249, 274
 Sormunen, Eino 59, 145, 168, 203, 204–205, 214–215, 246, 290
 Spencer, Herbert 36
 Spengler, Oswald 29, 97, 112, 220
 Steiner, Rudolf 49
 Stenius, Göran 47
 Stolpe, Sven 240
 Strindberg, August 78
 Ståhl, Sven 285
 Suoranta, Katri 169
 Söderberg, Hjalmar 239, 248
 Söderblom, Nathan 44, 240
 Södergran, Edith 48–49, 143

 Tagore, Rabindranath 142
 Tallgren, Anna-Maria 75, 142–143, 144, 167
 Talvio, Maila 46
 Tattari, Tauno 269, 322
 Teljo, Jussi 319
 Therman, Bo 83, 85
 Thesleff-Vala, Ursula 324
 Thiess, Frank 130
 Tigerstedt, Örnulf 47
 Tiililä, Osmo 246

- Tillichy, Paul 199
 Tolstoi, Leo 31, 38, 39, 40, 183–184, 291, 292
 Topelius, Zachris 36
 de Unamuno, Miguel 220
 Vaara, Elina 18, 101, 127, 141–142, 169, 198, 316, 324
 Wadenström, Alexandra 78
 Wadenström, Hjalmar 86
 Wadenström, Robert 78
 Valery, Paul 28
 Waltari, Olga 98, 102
 Waltari, Toimi 98
 Waltari, Toivo 99–101, 103, 105, 109, 174, 230–231
 Vapalahti, Topi 311
 Vehmas, Einari 18
 Werfel, Franz 28, 182, 291
 Westermarck, Edward 41, 50
 Whitman, Walt 200, 291, 292
 Wilde, Oscar 142
 Viljanen, Aina 93
 Viljanen, Stefan 93
 Wilkuna, Kyösti 42, 43, 46, 133, 244, 309–310, 320
 Virkkunen, Paavo 53, 57, 186, 214, 306, 311
 Virtanen, Johannes 196–197
 Välisalmi, Heikki 43
 Zola, Emile 37

Summary

Dream of a post-Christian culture and religion. The opposition of the Fire-bearers to the national church ideology, 1924-1930.

Independent Finland's first real Finnish-language literary generation emerged from within the educated classes in 1924; during the twenties it became known as the Fire-bearers movement (*tulenkantajat*). The generation was united by the shared experience of living in the shadow of a historic turning-point: their new world was radically different from that of earlier generations. At this period, when familiar systems of spiritual security had been shaken by world war and then civil war, many educated Finns gave their support to the Lutheran Church, which was seen as representing a permanent and secure national heritage and thus a firm basis for national unity and a prosperous future. The Fire-bearers, however, did not react in this way. The aim of this research is to examine why these young writers did not follow the prevailing ideological current with its affirmation of the church and Christianity. The study analyses the attitudes of six prominent writers of the generation (Arvi Kivimaa, Olavi Paavolainen, Erkki Vala, Katri Vala, Mika Waltari and Lauri Viljanen) towards the national church ideology which marked the public image of the Lutheran Church.

The philosophy of the Fire-bearers drew on the major changes in the whole Weltanschauung of European culture that had begun at the end of the preceding century and culminated in the first world war. The fundamental experience was that the world - life - had slipped out of control: reality could no longer be structured by human reason, nor even by an external God or the associated traditional religious cosmology. Man had been left to drift, without any reliable landmarks.

Their empathy with this experience led the Fire-bearers both to a certain philosophical confusion and to reservations concerning the traditional spiritual

and social structures of culture, which represented permanence. This was manifest most strongly in the primitivist cultural criticism of Olavi Paavolainen and Katri Vala in 1924–1927. It was directed against over intellectualized civilization as a whole, together with the religious beliefs entwined in this cultural inheritance.

The cultural criticism of the other writers is not so pronounced, but at this stage, with the exception of Erkki Vala, they too refused to go along with the work of national integration which was the central objective of the ruling bourgeois culture. True, the Fire-bearers did not seek actively to obstruct the propagation of the prevailing nationalist ideal, either. Representing a generation struggling up from the ruins left by the world war, they nevertheless felt that their primary task was a philosophical reorientation. They were seeking existential security amid the confusion.

The Fire-bearers were thus dealing with questions which were centrally within the sphere of influence of the church. But the church's answers they passed by. These were based on tradition, and from their point of view belonged to a previous world, before the breakdown of the general world picture. Moreover, turning their backs on the power structures of culture and society also meant doing the same to the church, which was closely bound up with these structures. In accordance with their own view of the world, and with the previous line taken by the educated literary class, the Fire-bearers wished to remain philosophically autonomous with regard to the national cultural demands for common and all-encompassing religious values, which were what the national church ideology was aiming at.

During 1924–1927 the work of the Fire-bearers gave rise to a parallel religious-philosophical view which can be called vitalist mysticism. It was linked to the anti-positivist trend of the time, which was favourable to religious ideas; and it drew its inspirations from the same sources that had been used by the European literary movement from the 1890's onwards in a search for a firm philosophical foundation after the failure of anthropocentric rationalism. Like German expressionism and Finnish-Swedish modernism, the Fire-bearers combined elements of Bergsonian and Nietzschean vitalism with the romantic inheritance in order to find a solution to the post-war bewilderment.

The concept of life was an important one to the Fire-bearers. Life was what had survived the chaos of war. It contained the notion of a fundamental reality underlying all unreliable cultural structures, something sacred, dynamic and independent of all intellectual or moral bonds. This understanding of a life-divinity took different forms in different writers, from Olavi Paavolainen's

Nietzschean interpretation of strong life to Arvi Kivimaa's more idealistic concept reminiscent of pantheism. Despite a number of idealistic elements, this image of the divine was focused on immanent existence, thus continuing the 19th century naturalist tradition, although rejecting rationalism. A more important shared feature of the image, however, was its non-theism. The god of the Fire-bearers was not a personal figure external to the world and to man, as in the prevailing Christian tradition, but a non-personal power or spirit immanent in the world and in life, which was not - in accordance with the general outlook of the Fire-bearers - to be defined in any fixed, already-existing terms.

To this non-theistic life-divinity they gave a philosophical interpretation which contained some elements of the mysticism that was typical of post-war European views more generally. At the centre was the attainment of direct experiential contact with the holy core of being, life itself, from which the surrounding culture had become alienated. Mysticism thus had a dimension of cultural criticism.

The mystical experience, according to the Fire-bearers, might be found in the intensive living of a full life, in contact with nature, or in an erotic love relationship: in all these a person might touch the vital force of life. In other words, the Fire-bearers saw the significant existential experience as occurring outside conventional religious life and outside the religious community.

As interpreted by Katri Vala and Olavi Paavolainen, the stress on ecstatic experience displaced questions of ethics. On the other hand, both Arvi Kivimaa and Lauri Viljanen placed less emphasis on intense experience and gave vitalism also an ethical dimension. A belief in the sacred unity of life led them to a humanist proclamation of the brotherhood of man, which was in close touch with the many post-war peace movements in Europe.

The role of art, and especially the new literature, was central to the Fire-bearers' vitalism. They saw art as an uncorrupted component of culture, interpreting and transmitting the essential aspects of the time and of life to people who felt bewildered and alienated. Art also expressed the holy unity of life, and thus pointed the way to the brotherhood of all mankind.

At the same time as this vitalist mysticism brought the Fire-bearers' spiritual and philosophical search to by-pass the Lutheran-dominated religious culture, its actual content also meant a breakaway from the demand for a uniform, nationwide set of Christian religious and moral values as interpreted by the church: this was the national church ideology.

Nevertheless, the Fire-bearers' opposition to this church ideology was not

particularly marked during the early phase. The only flickers of direct criticism were in some poems with provocative, anti-conventional themes.

The Christian tradition, which had been strongly present in the childhood backgrounds of all six of the writers studied, remained an influential element in their work in spite of their gradual philosophical breakaway. To some extent, they all used language and symbols deriving from the religious tradition of the whole culture. Christian elements are particularly evident in the work of those writers whose childhood was most marked in this respect: Mika Waltari, Arvi Kivimaa and Lauri Viljanen.

Mika Waltari's development after the mid 1920's is characterized by a conflict between his family's solid church background and his own identification with a literary group pulling in the opposite direction. The conflict culminated in his choice of career: priest or writer? Arvi Kivimaa and Lauri Viljanen are also respectful of the Christian tradition at this period, even though they saw themselves as being apart from it. Moreover, they attributed to the life-divinity the same kind of functions as were given to the Christian image of God in the Christianity of their childhoods.

In the attitudes of all members of the group towards traditional Christianity there was at this period a slight ambivalence, partly due to the lack of conceptual clarity in their views, as a result of which their opposition to the national church ideology remained mostly latent.

For its part, the church press showed no strong reaction to the Fire-bearers' emergence either, in the mid 1920's. To some extent its attitude was cautiously hopeful, although the church's concern over the moral state of literature soon extended also to the Fire-bearers. Yet the group's philosophical breakaway from church Christianity escaped the notice of the church authorities almost entirely at this time.

Around 1927-1928 the Fire-bearers' opposition stiffened. One reason was their more decisive presence on the field of cultural debate, and another was an increased awareness of cultural phenomena on the part of the church. This latter was influenced both by the rising wave of nationalist moral conservatism, with a corresponding decline of tolerance for ideas diverging from the standard religious and moral ideology, and by the increasingly visible role played in the church's public life by the younger generation of theologians, who followed the cultural scene and were interested in its new challenges.

There were also a change in the group's own views of the prevailing cultural situation. Whereas earlier they had seen the world war as the turning point

between the old world and the new, a new interpretation now came to the forefront: old and new worlds were contemporaneous but conflicting phenomena. The old was doomed to give away, so that the new, with its technical, urban and international lifestyle, could break through. The Fire-bearers saw themselves as pioneers of this new culture, backed by the surging, dynamic, divine force of life itself.

The change from philosophical confusion to cultural optimism was reflected in the Fire-bearers' interpretation of vitalism. The earlier stress on direct mystical experience of the present moment was displaced by a belief in a future fulfilment in which life would realize itself entirely. This dream of an immanent paradise, towards which they believed mankind was progressing from generation to generation, became crystallized in the concept of illusion: the illusion of the full life of the future was greater than everyday realities.

As regards its intellectual content the new culture, of which the Fire-bearers saw themselves as representatives, was marked by an increasingly aware relativism. The attitude towards relativism was now affirmative one: showing that truths were relative paved the way for the divine life that was breaking out from beneath them. Change and the shattering of established conventions were thus positive values.

In the sphere of religion this meant a conscious opposition to the kind of approach that was bound to doctrines, institutions, and outward forms of religious behaviour. Criticism was directed against the national Lutheran Church, which represented a high degree of doctrinal and social organization; but other forms of established religion were also attacked as being stagnant and moribund, far from the dynamic progress of life.

The new religion was thus manifest in individual devotion before the holiness of life, free of all outward ties and authorities. It was given an interpretation not by churches or religious communities but by art, particularly the new post-war literature, as long as this could remain free of all external demands.

As regards morality the opposition was even more visible. The central aim of the national church ideology was to bring back Christian moral norms to a dominant and nationally unifying position in society. The vitalistic morality of the Fire-bearers, on the other hand, by-passed the levels of nation and society altogether. On the individual level it required a liberation from all norms dictated from above, and a fulfilment of a morality welling up from life itself. This aspect was particularly seen in sexual morality, where the Fire-bearers rejected Christianity's negative attitude towards sexuality and the tendency to fetter sexual

life within a system of moral norms. Another aspect of their vitalistic morality concerned humanity as a whole. The ideal of the brotherhood of man was in fact not far from the basic Christian ethic, but Erkki Vala in particular attacked the church for restricting itself to a narrow national morality.

Morality was intimately associated with the Fire-bearers' idea of the new man. This new image of man had two main dimensions. On one hand, opposing an extreme individualism, it contained the notion of man humbling himself to become part of a collective whole, of mankind and of life, which was one. On the other, it included the demand that the human body should be raised up to a place of honour from the degraded state to which it had been relegated by two thousand years of Christian emphasis on the soul. The future would belong to the pagan hero on the Hellenic model, physically strong and beautiful, and preferably naked. This ideal derived from the vitalist worship of life as something strong, irrational, ruled by blood and the instincts. It drew openly on the same anti-intellectual sources as the neo-pagan fascist ideal which was raising its head in Central Europe during the same period. However, the Fire-bearers did not adopt fascism's national or racial mysticism.

From the cultural point of view the Fire-bearers' position at the end of the 1920's in Finland is not clear, because the factors that united them had to do with philosophical and cultural values rather than social ones. The urban and international ideals closely associated with their dream of a new culture nevertheless meant a relatively clean break with the rising tide of peasant nationalism.

It is also clear that for the Fire-bearers the Lutheran Church was part of the old and receding world. This was because of the church's philosophical traditionalism and its role as a kind of legitimate guardian of religious behaviour and normative morality; its position was not helped by the fact that the public image of the church had also become bound up in many ways with peasant nationalist values. These factors made the church a veritable pillar of the old world.

By the end of the decade it had thus become evident that the Fire-bearers' break with church Christianity, which had originally been a philosophical one, had led on many levels to a clear opposition to the cultural values which the church stood for. Yet there were still few signs of a direct attack on the church itself. Criticism of the church and religion at that period was generally rather mild among the educated classes; it would have meant becoming branded as socially unreliable and unpatriotic, and despite their cultural rebelliousness this was not something the Fire-bearers would accept. Potentially aggressive criticism

was also softened by their basic vitalist philosophy of life, according to which the old world did not need to be destroyed: life itself would see that it would gradually wither away of its own accord. In the new world, at any rate, the dominant role of the church and Christianity in culture and religion would have gone.

The Fire-bearers' position vis-a-vis the Christian elements of the cultural tradition was still not a categorical one. They could use traditional linguistic and symbolic material, which they adapted to serve the religious trends of the new world-view. This is especially evident in the work of Mika Waltari, who at the end of the 1920's incorporated the Christ-concept into the basic vitalist philosophy.

The Fire-bearers' opposition to the national church ideology was nevertheless clear enough for it to be noticed in the church press at the end of the 1920's. Here too the strongest reactions concerned the group's moral ideas, particularly the demand of liberation in sexual morality. The most informed and wide-ranging responses were those of the young theologians Eino Sormunen, Ilmari Salonen and Olavi Kares, and the writers of *Kristitty Ylioppilas* ('Christian Student'), the organ of the the Finnish Christian Student League. These reactions too were negative, deriving from a world-view so far away from that of the Fire-bearers that no real dialogue ensued from the realization of their opposition.

The Fire-bearers' views arose from a shared philosophy of life which became even more defined at the end of the twenties when Mika Waltari and Erkki Vala, who had earlier been some distance from vitalist mysticism, came closer to the views of the others in the group. At the same time, differences of emphasis began to arise in the ways these ideas were applied. There were marked cultural-political differences: in particular, Arvi Kivimaa, who had sympathized with the nationalist idealism of the time, took a different direction, as did Erkki Vala, who was also interested in the social applications of the shared cultural ideal.

During the winter of 1929-1930, when the right-wing Lapua movement first appeared, the political and ideological conflicts within the group came to a head: Erkki Vala was ousted from his position as editor-in-chief of *Tulenkantajat* journal, and it became difficult to present a common front. The situation was also affected by the fact that the cultural optimism which had flourished during the preceding period of economic growth was now blunted by the depression and the increasing social tensions. The Fire-bearers' dream of a new post-Christian culture foundered, although there was no major withdrawal from its underlying vitalist philosophy.

The present study argues that the main reason why the Fire-bearers stood aside from the central ideological current of Finland in the 1920's, characterized by the positive attitude of the educated classes towards the church and Christianity, was their world-view and associated philosophical orientation which had its roots in the crisis culminating in the world war. It contained religious elements, but it was incompatible with the values which marked the public image of the church and which stressed the importance of a national cultural integration of morality and religion guided by the faith and institutions of traditional Christianity.

Seen from a broader perspective, the development of the Fire-bearers' ideas reflected a number of elements of the secularization process which had begun to affect people's thinking from the 19th century on, leading to a questioning of the traditional cultural role of Christianity and the church.

To some extent, the group's philosophy reflected the naturalist heritage of an increasingly immanent consciousness: life's security and meaning were sought more and more in observable reality, as an external God and the concept of the hereafter lost their significance.

Most clearly, the Fire-bearers were spiritual heirs of the development which had seen the collapse of the fixed moral and philosophical basis of a united culture. Their work was marked by a strong sense of the relativity of all truths; beneath and behind the mass of conflicting world-views they sought the underlying reality, life, and made it sacred.

A third factor of cultural change that was manifest in the group's thinking was the cultural differentiation whereby both religion and art had come to form increasingly distinct cultural segments. The spiritual centre of the Fire-bearers' world-view had shifted from a church-dominated religion to literature.

A fourth trend, evident both in their religious and moral attitudes, was the increasing autonomy of the individual; they defended the individual's right to his own moral judgements and spiritual experience, outside official restrictions and authorities. They thus represented a late stage in the development which had broken down the hierarchical order of a united culture. It was against this background that the opposition arose to the demands for national cultural unity and a fixed value-system.

Tutkimus 1920-luvun nuorista kirjailijoista
etsimässä katsomukselleen perustaa,
härnäämässä kirkonmiehiä ja haaveilemassa
uudenlaisesta uskonnosta.

Tulenkantajien välityksellä avautuu
monitahoinen näkymä sekä sotien välisen ajan
kirjallisuuteen ja kulttuuriin että tämän
vuosisadan ihmisen henkiseen maisemaan,
jossa kristinuskon ja kirkon paikka on
muutostilassa.



Kuva:

**Tulenkantajat
nro 19/1929**