

*Henkineni työväki /  
Väki Voimakas 35*



# Henkinen työväki

Toimittaneet

Antti Harmainen & Mikko Kemppainen

Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura 2022

Väki Voimakas 35



© THPTS, toimittajat ja kirjoittajat.

Sarjan formaatti: Katriina Rosavaara

Taitto: Raimo Parikka

Kannen kuva:

Kalevan Kansan ensimmäinen pirtti Malkosaarella Sointula, Kanada 1902.

Kuva: Työväen Arkisto TA28372.

ISSN 0782-2332

ISBN:

978-952-7466-09-4 (Nid)

978-952-7466-10-0 (PDF)

Hansaprint Turenki 2022

# Sisällys

*Antti Harmainen ja Mikko Kemppainen*

Johdanto ...7

*Pirjo Markkola* 

Uskon paikat.

Työväestön eletty uskonto 1900-luvun vaihteen Tampereella ...17

*Matleena Sopenen* 

Työväkeä tavoittamassa

Maallikkosaarnaajat, Suomen evankelisluterilaisen

kirkon saarnalupatutkinto ja sisälähetyksen kenttä

1800- ja 1900-lukujen taitteessa ...45

*Antti Harmainen, Juuso Järvenpää & Mikko Kemppainen*

Sosiaalidemokraattinen työväenliike ja moderni länsimainen

esoteria 1900-luvun alun Suomessa ...85

*Juuso Järvenpää* 

Uskonnollinen liberalismismi ja työväenliike 1900-luvun

ensivuosien Helsingissä ...123

*Mikko Pollari*

Henkinen amerikansuomalainen työläinen – löydöksiä

ja langanpätkiä ...161

*Rony Ojajärvi*

”Kristuksen hengen vallankumous Mammonan henkeä vastaan”  
Kristillisen sosialismin mentaliteetti Kansainvälisen  
Sovinnonliiton julistuksien valossa 1919–1927 ...191

*Jari Parkkinen* 

Proletariaatti, intelligentsija ja kulttuuri Neuvostoliiton musiik-  
kipolitiikassa 1920- ja 1930-luvuilla ...215

Kirjoittajat ...245

## Johdanto

Tuhotulvia, hyökyaaltoja, murtuvia patoja, sotajoukkoja, kalisevia miekkoja ja kumisevia kilpiä. Siinä muutamia, omassa kontekstissaan vieläpä miedonpuoleiseen rekisteriin asettuvia ilmaisuja, joilla monet 1900-luvun taitteen julkisuudessa toimineet kirjoittajat kuvasivat ajan uusien yhteiskunnallisten voimien ja ”perinteisen” luterilaisen valtiokirkon puhjennutta vastakkainasettelua.<sup>1</sup> Tuon ajan suomalaista historiakuvaa tunteville lienee helppoa palauttaa mieleen ajatus, kuinka kirkko- ja uskontokriittiset aatevirtaukset, kuten naturalismi ja realismi tulivat ja ankkuroituivat Suomen suuriruhtinaskunnan julkisiin keskusteluihin viimeistään 1880-luvun alussa ja alkoivat kalvaa kirkon, luterilaisten dogmien ja *Raamatun* uskottavuutta sekä niiden julkista vaikutusvaltaa. Oman merkittävän panoksensa tähän polemiikkiin antoivat sosialismi aatteena sekä työväenliikkeet alempia sosiaaliluokkia organisoivina järjestöinä. Keskeinen osa vuosisadan vaihteen aatteellisia ja uskonnollisia suhdanteita koskevaa yleiskuvaa on ollut myös käsitys siitä, että uudet ”perinteisestä” luterilaisuudesta etääntyvät aatteet ja niihin sitoutuneet nousevat sosiaaliset kerrokset olivat myötätuulessa, kun taas kirkko puolusti konservatiivisia vallituksiaan minkä hiipuvilta voimiltaan kykeni. Kuten kirkkohistorioitsija Mikko Juvan määritelmä kuuluu, ajassa oli kehkeytynyt ”rajuilma”, jonka puhjettua mikään ei tuntunut olevan ennallaan.<sup>2</sup>

Sotaisa retoriikka, jolla kirkon, uusien aatteiden ja poliittisen vallan keskiöön pyrkivien uusien ryhmittymien välille puhjenneita skismoja kuvattiin, on omalla tavallaan virtaviivaista ja se tuntuu jakavan eri toimijoita helposti jäsenyviin leireihin. Näin yksinkertaisesti asiat eivät kuitenkaan menneet. Nykyisen historian tutkimuksen kantilta katsottuna tuntuu tärkeältä pohtia kriit-

tisesti, missä määrin edellä mainitut mielikuvat ”perinteisestä” ja ”konservatiivisesta” luterilaisuudesta sekä toisaalta ”materialistisesta”, kirkkoa vastaan hyökänneestä työväenliikkeestä perustuvat ideologisten viholliskuvien maalailuun ja miltä osin niiden taustalle on määritettävissä historiatieteellisiä perusteita.<sup>3</sup> Oma lukunsa asiassa on tietenkin vuoden 1918 sisällissota, joka loi syviä varjoja ja jännitteitä kirkon ja työväenliikkeen suhteisiin.<sup>4</sup>

Työväenhistorian kaanonin tyyppillisimpiin tunnuskuviin on pitkään kuulunut ajatus sentimentaalista uskoa ja hymisteleviä pappeja vastaan purnaavasta (mies)työläisestä, joka on omaksunut tavalla tai toisella historiallisen materialismin ja darvinismin avaamat käsitteelliset näköalat. Tässä kohdin sopii ajatella vaikkapa Väinö Linnan *Tuntemattoman sotilaan* alikersantti Lahtista, jolle pohdinnat luomistyöstä olivat ”semmosta puhetta vaan” ja polveutumisteoriat taas puhdasta faktaa, minkä oli joutunut myöntämään jo taantumuksellisinkin ”kapitalistinen tiedemies”.<sup>5</sup> Tällaisten embleemien kriittiselle tarkastelulle on – kuten tämän vuosikirjan artikkelit tulevat osoittamaan – useampia tutkimuksellisia perusteita. Kriittisten historiatulkintojen puolesta puhuu sekin, että oma aikalaistodellisuutemme on tällä hetkellä surullisessa tilassa, jossa ideologinen yksiaanisyyks ja kaikkinaiset ”varmuudet” siitä mikä on asioiden ”todellinen” laita, näyttävät jälleen kerran olevan valttia.

Tämänkertainen *Väki Voimakas* -vuosikirja sisältää siis runsaasti näkökulmia ja tulkintoja, jotka sivuavat eri tavoin kysymystä siitä, miten suomalainen työväenliike ja ennen kaikkea sen tekijöinä toimineet yksilöt jäsensivät liikkeen ideologiaa ja poliittisia tavoitteita suhteessa uskonnollisuuteen. Eräs kirjan johtoajatuksesta on kriittisyys edellä hahmoteltuja kahtiajakoja kohtaan. Artikkelien tarkoituksena on monipuolistaa näköaloja työväenliikkeen historiaan etenkin suunnalla, jota on pitkään määrittänyt jyrkkä katkos kirkon ja poliittisesti organisoituvan sosiaalidemokratian välillä. Tässä tutkimuksellinen katse ei kuitenkaan rakennu liikkeiden ja instituutioiden tasolta käsin vaan se etsii vastauksia kysymykseen, mitä 1900-luvun taitteen yksilöt saattoivat ajatella ja kokea luoviessaan työväenliikkeen, socialisti-



sen ideologian, luterilaisen kirkon ja toisaalta myös henkilökoh- taisten vakaumusten punomissa rihmastoissa – joissa ei ollut aina selvää, missä yksi käsitteellinen kategoria alkoi ja toinen loppui.<sup>6</sup>

Uskonnollisuuteen keskittyminen ei silti ollut mikään itses- tään selvä lähtökohta vuosikirjan kokoamiselle. Kirjan temaat- tinen linja on pikemminkin monien eri keskustelujen summaa. Artikkelit perustuvat Tampereen työväenmuseumo Werstaalla elo- kuussa 2021 järjestettyyn Työväenhistorian ja perinteen tutki- muksen seuran kesäseminaariin, jonka otsikkona oli *Henkinen työväki*. Seminaarin tavoitteena oli esitellä uutta tutkimusta ja herättää siihen perustuvaa keskustelua, kuinka työväen historian kaanonissa korostuneiden materialismin ja sekularismin käsittei- den rinnalla on tunnetusti elänyt monia asioita ja ilmiöitä, jotka tuntuvat pakenevan logiikan, mitattavuuden ja järjestelmällisyy- den kaltaisia suureita. Esimerkiksi ”hengellä”, ”sielulla” ja sisäisen tunteen palolla on kiistatta ollut kysyntää, vaikka toisaalta monet pitivät tällaisia ideaaleja lähinnä työläisen ”jymäyttämiseen” tähtävinä porvareiden juonina – kuten *Tuntemattoman* aliker- santti Lahtinen asian sanallisti.<sup>7</sup> Kesäseminaarin esityksistä kävi ilmi, kuinka sosialismin ja työväenliikkeen historiassa hengen ja sielun merkityksestä ovat puhuneet ainakin luterilaiset maal- likkosaarnaajat, vapaat protestanttiset suuntaukset ja ylipäättään paikallistasoilla harjoitettu kristillisuus, jolla oli vaikutusvaltaa, vaikka kirkkoinstituutiota sinänsä karsastettiin. Jossain mää- rin työväen uskonnollisia pohdintoja kanavoivat myös niin kutsuttu utopiasosialismi, jonka edustamat käsitykset perustuivat monin paikoin ”sielun” tai ”hengen” kaltaisiin käsitteisiin. Utopiasosia- lismien kanssa päällekkäisiä rihmastoja muodostivat puolestaan modernit esoteeriset liikkeet. Niiden opeissa painottui niin ikään ajatus jatkuvan kehityksen alaisena olevasta ja kaikkien maailma- nuskontojen historiaa yhteen nivovasta ihmishengestä. Toisaalta työväenideologiaan on sisältynyt ajatus ”henkisestä työstä” ja miksei myös työväenliikkeen omasta ”hengestä”, jota on ilmen- netty taiteen ja kulttuurin keinoin. Kesäseminaarista satoa on myös vuosikirjan otsikko: *Henkinen työväki*.

Silti Tampereen seminaarista versoneissa artikkelikäsitelmöissä korostui selvä kontekstuaalinen linja, joka suuntautui kohti työväenliikkeen ja uskonnollisuuden välistä rajankäyntiä – mikä tuntuu näin jälkikäteen ajateltuna herättävän kiintoisia jatkokysymyksiä. Se tukee esimerkiksi kansalaisjärjestäytymistä tutkineiden sosiaalishistorioitsijoiden tekemiä havaintoja ja ruokkii omalta osaltaan pohdintoja, josko uskonto sittenkin oli paljon mukautuvampi ja samalla myös sitkeämpi osa työväenliikkeen ideologiaa ja kulttuuria myös sen kaltaisten tahojen ja toimijoiden kohdalla, joita aiempi tutkimus on tarkastellut uskontokriittisyyden tai jopa uskonnonvastaisuuden näkökulmista.<sup>8</sup> Sekä kesäseminaari että nyt julkaistavan vuosikirjan toimittaminen olivat osa opetus- ja kulttuuriministeriön, Suomen Akatemian ja Tieteellisten seurain valtuuskunnan järjestämää tutkitun tiedon teemavuotta (2021), mikä antoi osaltaan toimitustyölle pontta teroittaa tämän kirjan näkökulmaa kriittiseksi työväenliikkeen aate- ja uskontohistorialliseen yleiskuvaan nähden.

Samalla on syntynyt yhteyksiä viime vuosikymmenten konstruktivistiseen historiantutkimukseen, jonka mukaan modernien uskonnollisuuksien ja niiden ilmaisutapojen kenttä on moniselitteinen, eikä aina palaudu pelkkään kirkkoinstituutioon ja sen ylläpitämiin oppeihin ja käytäntöihin. Pikemminkin ajanjaksoa kuvaa tutkimuksen mukaan vähitellen tapahtuva uskonnollisen kentän muutos ja sillä vaikuttavien ilmiöiden sekä ennen kaikkea toimijoiden moninaistuminen.<sup>9</sup> 1900-luvun taitteen myötä kansalaisille alkoi löytyä lisää valinnanvaraa uskon ja vakauksen asioita koskevissa kysymyksissä, mikä perustui jossain määrin uusiin uskontolakeihin (eriuskolaislaki 1889, uskonnonvapauslaki 1923). Vähintään yhtä tärkeässä roolissa oli nopeasti laajeneva julkisuus, jossa suomenkieliset lehdet ja kirjat toivat kansainvälisiä uskonnollisia käsityksiä myös työväenluokkaisen yleisön nähtäville ja tarjosivat myös orastavia mahdollisuuksia osallistua niitä koskevaan keskusteluun. Kuten 2000-luvun taitteen molemmiin puolin tehty historiantutkimus on osoittanut, monien työväen- ja kansalaisliikkeiden aktiivien toimissa kirkon ja uskonnon kritisointi ei läheskään aina merkinnyt irtiot-

toa uskonnosta, vaan kansainvälistä keskustelua kohti avautuvaa reformia, uudelleenmäärittelyä, jonka tarkoituksena oli jalostaa uskonnollisuutta modernin ajan edellytyksiä vastaavaksi.<sup>10</sup>

Vuosikirjan näkökulmaa perustelee myös kesäseminaarissa esiin noussut havainto siitä, että kirkkohistoriallisella tutkimuksella on – ehkä hiukan paradoksaalisestikin – ollut paljon sananvaltaa suomalaisen työväenliikkeen historiankirjoituksessa. Esimerkiksi professori Ilkka Huhdan kesäseminaarin keynote-luento toi esiin, kuinka tällä kentällä viimeistään 1950- ja 60-luvuilla esiin noussut tutkijasukupolvi oli ensimmäinen, joka ryhtyi toden teolla tarkastelemaan työväenliikkeen ja kirkon välistä suhdetta historian tutkimuksen keinoin. Varsinkin 1960-luvulla ilmestyi useita kirkon ja työväenliikkeen suhdetta käsitteleviä tutkimuksia ja erityisesti väitöskirjoja. Viimeksi mainituista tunnetuimpia ovat Paavo Kortekankaan *Kirkko ja uskonnollinen elämä teollistuvassa yhteiskunnassa. Tutkimus Tampereesta 1855–1905*, ja tavaltaan sen jatko-osana ilmestynyt *Kirkko murroksen vuosina. Tutkimus Hämeen maaseudusta 1899–1917*. (1965, 1967) Jussi Kuopala taas väitteli (1963) aiheella, joka käsittelee Suomen papistoa ja työväenkysymystä vuosina 1863–1899. Mauri Larkion väitöskirja *Kirkon ja työväenliikkeen kohtaaminen Helsingissä suurlakosta ensimmäisen maailmansodan syttymiseen* (1967) kuului tähän samaan sarjaan kirkkohistorian väitöskirjoja.<sup>11</sup>

Saman kauden kirkkohistoriallista näkökulmaa edustivat myös Mikko Juvan vuonna 1960 julkaisema, sittemmin paljon siteerattu *Valtiokirkosta kansankirkoksi* ja Eino Murtorinteen *Taistelu uskonnonvapaudesta suurlakon jälkeisinä vuosina* (1967). Kirkon roolin otti huomioon myös Hannu Soikkanen niin ikään usein viitatussa väitöskirjassaan *Sosialismin tulo Suomeen* (1961). Näitä tutkimuksia yhdistää jyrkkä polarisaatio kirkon ja 1880-luvulta alkaen julkisuuteen astuneiden liberaalien/radikaalien suuntausten välillä. Esimerkiksi Soikkanen toistaa suhteellisen kriittömästi Juvan esittämän tulkinnan, jossa ”nuori” ruotsinkielinen sivistyneistö ikään kuin altistui Euroopasta kantautuneille ”naturalistisille” kirkon- ja uskonnonvastaisille aatevirtauksille ja tartutti sitä myöten myös nousevan suomenkielisen keskiluokan

sekä edelleen 1900-luvun taitteessa työväestön, jonka johtajistolla oli vahvat siteet koulutettuun keskiluokkaan.<sup>12</sup> Nähdäksemme monet tässä vuosikirjassa esitetyistä tulkinnoista sopivat sekä täydentämään että haastamaan 1900-luvun jälkipuoliskolla syntyneitä yleistyksiä.

Tämänvuotinen *Väki voimakas* koostuu seitsemästä artikkelista, joista yhtä poikkeusta vaille kaikki käsittelevät tavalla tai toisella työväenliikkeen ja uskonnon suhdetta. Ensimmäisessä artikkelissa Pirjo Markkola tarkastelee työväestön uskonnollisuuden harjoittamisen erilaisia ilmenemismuotoja ja sen paikkoja 1900-luvun alun Tampereella. Artikkelin keskeinen käsite on ”eletty uskonto”. Tällä viime vuosien historiantutkimuksessa vakiintuneella termillä Markkola tarkoittaa tiivistetysti ottaen näkökulmaa, joka havainnoi, millä tavoin uskonto oli läsnä tamperelaisten työläisten ja työläisperheiden arkisessa elämässä ja millä tavoin yksilöt ilmaisivat uskonnollisia kokemuksiaan. Artikkelit osoittaa suomalaisen teollisuuskaupungin uskonnollisen elämän monimuotoisuuden ja täydentää esimerkiksi Paavo Kortekankaan aikaisempia tutkimuksia.

Matleena Sopasen artikkeli jatkaa työväen ja uskonnon suhteen tarkastelua, mutta siirtää näkökulman työväen keskuudessa 1900-luvun taitteessa kiertäneisiin maallikkosaarnaajiin erityisesti Porvoon hiippakunnan alueella. Väitöstutkimukseensa pohjaavassa artikkelissa Sopenen tuo tapausesimerkkien avulla esille yhtäältä sen, kuinka keskeisiä evankelisluterilaisen kirkon piirissä toimineet maallikkosaarnaajat olivat kirkon oppien juurruttamisen kannalta etenkin työväen keskuudessa. Toisaalta artikkeli kartoittaa ristiriitaisia tuntemuksia, joita maallikkosaarnaajat herättivät niin kirkon kuin sosialistisen työväenliikkeen piirissä.

Vuosikirjan seuraavat kolme artikkelia käsittelevät modernien länsimaisten esoteeristen liikkeiden vaikutusta työväenliikkeessä 1900-luvun alussa. Tekstit muodostavat eräänlaisen toisiaan täydentävän kokonaisuuden. Niiden taustalla on osittain vuoden 2021 kesäseminaarin päättänyt paneelikeskustelu<sup>13</sup>: sen yleisökommentissa nousi esille ajatus julkaisuista, jotka tiivistäisivät vuosisadan vaihteen työväenliikkeen ja esoteeristen liikkeiden

välistä vuorovaikutusta koskevaa tutkimusta sekä avaisivat esoteeristen ja sosialististen liikkeiden päällekkäisiä henkilöverkostoja. Näistä kolmesta artikkelista ensimmäinen, vuosikirjan toimitajien ja Juuso Järvenpään kirjoittama teksti, kartoittaa Suomen Sosialidemokraattisessa Puolueessa (SDP) vaikuttaneiden henkilöiden kautta esoteeristen aatteiden vaikutusta puolueen ideologiassa. Erityisenä tapaustutkimuksena kirjoittajat nostavat esille Tampereen työväenliikkeen piirissä toimineita henkilöitä, joiden keskuudessa esoteeristen liikkeiden välittämät ihanteet saivat jalansijaa. Artikkeliksi osoittaa, että huolimatta muutamien puolueen johtavien ideologioiden kielteisestä suhtautumisesta huolimatta esimerkiksi teosofia ja spiritualismi herättivät kiinnostusta aina SDP:n poliittisia ydinverkostoja myöten.

Seuraavassa artikkelissa Juuso Järvenpää vie tarkastelun paikallistasolle keskittyen teosofiaan ja spiritualismiin Helsingin työväenliikkeen kontekstissa. Järvenpää avaa erityisesti Sörnäisten työväenyhdistyksessä toimineiden henkilöiden kautta niitä solmukohtia, joissa poliittiset ja uskonnolliset aatteet kietoutuivat toisiinsa. Artikkelissa keskeistä on etenkin sosialististen ja esoteeristen liikkeiden välittämien sivistys- ja kasvatusihanteiden limittyminen toisiinsa.

Kokonaisuuden päättää seminaarin loppukeskusteluun osallistunut Mikko Pollari. Pollari tuo artikkelien väliseen vuoropuheluun kansainvälistä näkökulmaa kartoittamalla amerikkansuomalaisen työväenliikkeen kytköksiä esoteerisiin aatteisiin. Vuonna 2021 tarkastetun väitöskirjansa aineiston pohjalta kirjoittamaansa artikkelissa Pollari osoittaa Pohjois-Amerikassa julkaistujen työväenlehtien avulla teosofisten ja muiden esoteeristen aatteiden herättäneen runsaasti keskustelua amerikkansuomalaisten sosialistien keskuudessa ja vaikuttaneen myös paikallisten työväenliikkeiden ideologisiin linjauksiin.

Teoksen viimeisessä uskontoa käsittelevässä artikkelissa Rony Ojajärvi siirtää näkökulman ensimmäisen maailmansodan jälkeisen ajan kristilliseen mentaliteettiin Kansainvälisessä Sovinnonliitossa. Ojajärvi tuo ilmi, että bolševikkien ja Neuvosto-Venäjän nousu kansainvälisen sosialismin ja kommunismin johtotäh-

deksi ei syrjäyttänyt uskonnollisia ihanteita vasemmiston aate-  
maailmasta. Kansainvälisen Sovinnonliiton julistuksia tutkimalla  
artikkeli osoittaa, että Jeesuksen elämä ja esimerkki toimivat  
edelleen kiintopisteenä monille itsensä sosialisteiksi mieltäneille.  
Raamatulliset ihanteet korostuivat usein etenkin rauhanaatetta ja  
ihmisten välistä solidaarisuutta korostavissa sosialistisissa teks-  
teissä.

Vuosikirjan päättää Jari Parkkisen artikkeli, joka luo katsauk-  
sen 1920- ja 1930-lukujen neuvostokulttuuriin ja sen musiikki-  
politiikkaan. Artikkelin keskiössä ovat neuvostoliittolaisen ”pro-  
letaarikulttuurin” merkittäviin teoreetikoihin lukeutuneet Alek-  
sandr Bogdanov ja Nikolai Roslavets. Heidän kautta Parkkinen  
avaa kulttuurin merkitystä ”työläishengen” suuntaviivojen mää-  
rittelijänä sekä kulttuurin kentällä käytyjä poliittisia kamppailuja.

## Viitteet

- 1 Esim. Granfelt 1884, passim.; Juva 1960, 9–63.
- 2 Juva 1960, passim. Ks. myös Soikkanen 1961, 140–160.
- 3 Tätä kysymystä tarkasteli Ilkka Huhdan keynote-luento *Satavuotinen sota? Kirkon johtajat ja työväenliike 1880-luvulta 1980-luvulle* THPTS-kesäseminaarissa 24.8.2021. Ks. luentomateriaalit, tekijän hallussa.
- 4 Huhta (toim.) 2009, passim.
- 5 Linna 1977 (1954), 37. Historiantutkimuksessa esim. Haapala 1995, 63.
- 6 Kemppainen 2020, 29–30.
- 7 Linna 1977 (1954), 37. Ks. myös Ajo 2017, passim.
- 8 Tutkimuksen eri linjauksista ks. Kemppainen 2020, 10–83.
- 9 Yleisesti teoreettiselta kannalta ks. Utriainen, Salmesvuori & Kupari 2014, 1–20. Tämän teoksen näkökulmaan on vaikuttanut myös ”pitkän reformaation” käsite: ks. Katajala-Peltomaa & Toivo 2017, 1–20.
- 10 Perustutkimuksen tasolla ks. Taylor, 2007, passim. Suomen kontekstissa ks.
- 11 Ilkka Huhdan keynote-luento *Satavuotinen sota? Kirkon johtajat ja työväenliike 1880-luvulta 1980-luvulle* THPTS-kesäseminaarissa 24.8.2021. Ks. luentomateriaalit, tekijän hallussa.
- 12 Ilkka Huhdan keynote-luento *Satavuotinen sota? Kirkon johtajat ja työväenliike 1880-luvulta 1980-luvulle* THPTS-kesäseminaarissa 24.8.2021. Ks. luentomateriaalit, tekijän hallussa. ks. myös Harmainen & Kemppainen 2020, 20–22.
- 13 Seminaarin päättäneessä paneelissa, ”Uskonto ja esoteeriset aatteet työväenliikkeessä”, keskustelijoina olivat kirjallisuudentutkija Kati Launis sekä historiantutkijat Antti Harmainen, Mikko Kemppainen ja Mikko Pollari. Puheenjohtajana toimi historiantutkija Maarit Leskelä-Kärki.

## Lähteet ja kirjallisuus

- Ajo, Martti 2017. *Punainen eskatologia. Jumalan valtakunta ja työväenliike Sigfrid Sireniuksen teologis-aatteellisessa ajattelussa ja kristillis-yhteiskunnallisessa toiminnassa vuoteen 1924 asti*. Helsingin yliopisto.
- Granfelt, Axel Fredrik 1884. *De första offentligt af finske män emot kristendom och kyrkolära rigtade angreppen*. G. L. Söderströms förlag, Borgå.
- Haapala, Pertti 1995. *Kun yhteiskunta hajosi. Suomi 1914–1920*. Kleio ja nyky-päivä.
- Harmainen, Antti & Kemppainen, Mikko 2020. ”Paremmen sosialismin’ asialla – uskonnon ja sosialismin synteesi suomalaisessa työväenliikkeessä ensimmäisistä eduskuntavaaleista kansalaissotaan.” *Historiallinen aikakauskirja* 118:1, ss. 20–32.
- Huhta, Ilkka (toim.) 2009. *Sisällissota 1918 ja kirkko*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.
- Huhta, Ilkka 2021. *Satavuotinen sota? Kirkon johtajat ja työväenliike 1880-luvulta 1980-luvulle* Keynote-luento, THPTS:n kesäseminaari, Työväenmuseum Wers-tas, Tampere 24.8.2021.
- Juva, Mikko 1960. *Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmmentäluvun haasteeseen*. WSOY, Helsinki.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria (eds.) 2017. *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*. Brill, Leiden & Boston.
- Kemppainen, Mikko 2020. *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikkaa. 1900-luvun alun työväenliikkeen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki. <http://www.thpts.fi/julkaisut/muut-julkaisut/sosialismin-uskonnon-ja-sukupuolen-dynamiikka/>.
- Linna, Väinö 1977 (1954). *Tuntematon sotilas*. Yhtyneet kuvalehdet oy, Helsinki.
- Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Harvard University Press.
- Utriainen Terhi, Salmesvuori Päivi & Kupari, Helena 2014. ”Introduction: Critical and Creative Turns.” Teoksessa Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (eds.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. Palgrave Macmillan, New York.





# Uskon paikat

## Työväestön eletty uskonto 1900-luvun vaihteen Tampereella

### Johdanto

Suomessa koko 1800-luku oli herätysliikkeiden aikaa.<sup>1</sup> Paikalliset, 1700-luvulta alkaneet kansanherätykset pyyhkivät yli maan 1800-luvun lopulle tultaessa. Herätysliikkeiden välillä oli alusta alkaen eroja, mutta yleisesti ottaen ne pohjautuivat pietismiin ja korostivat henkilökohtaista hengellistä heräämiskokemusta. Tietoisesta herätyskokemuksesta ja kääntymisen kokemuksesta tuli uskonnollisen elämän keskeinen osa, mikä teki uskonnosta uudella ja erityisellä tavalla näkyvän ja uskovaan ihmistä velvoittavan ilmiön. Monet herätysliikkeet ja uskonnolliset ryhmittymät korostivat uudestisyntyä hengellistä elämää; osa puolestaan keskittyi kristillissosiaaliseen työhön köyhien ja kärsivien parissa. Korostamalla hengellistä heräämistä ja kääntymiskokemusta valintana, oman elämän antamisena Jumalan käsiin, ne tekivät mahdolliseksi myös uskosta kieltäytymisen.<sup>2</sup> Ihminen saattoi vastata Jumalan kutsuun suostumalla siihen mutta myös kieltäytymällä siitä.

Herätysliikkeiden aikakaudella Suomen hengellistä kenttää dominoi luterilaisuus, joka oli 1900-luvulle asti valtion virallinen uskonto. Kirkon ja valtion tiivis yhteys alkoi löystyä vuoden 1869 kirkkolaissa, mutta sen jälkeenkin luterilainen kirkko säilytti virallisen asemansa eikä uskonnonvapautta myönnetty ennen 1920-lukua. Vuoden 1889 eriuskolaislaki salli kuitenkin muiden

protestanttisten kirkkokuntien perustamisen luterilaisen kirkon rinnalle. Käytännössä uusi lainsäädäntö virallisti vallitsevan tilanteen ja ratkaisi ongelmia, joita uudet uskonnolliset ryhmittymät olivat jo 1850- ja 1860-luvulta lähtien aiheuttaneet muun muassa jättämällä lapset kastamatta tai luopumalla luterilaisen kirkon edellyttämistä ehtoolliskäynneistä.<sup>3</sup>

Osa uskonnollisista ryhmittymistä piti erityisesti kaupunkeja ja niissä asuvia työläisiä erityisenä lähetykenttänä. Luterilaisen kirkon ohella työväestön sieluista alkoivat kamppailla kirkkoa lähellä olevat herätysliikkeet ja eriuskolaisten saarnaajat. Työväenliikkeen johtajat valittivat usein, että varsinkin tehtaalaisnaiset olivat liian uskonnollisia ja seurasivat sokeasti hengellisiä johtajiaan, olivat ne sitten kirkonmiehiä tai muita saarnamiehiä.<sup>4</sup> Tampereellakin hengellisiä johtajia riitti moneen lähtöön. Työväenkaupungin uskonnollinen kenttä oli rikas ja kirjava. Paavo Kortekankaan urauurtava tutkimus Tampereen työväestön kirkollisista oloista ennen suurlakkoa kattaa suurimman osan aikakauden uusista hengellisistä liikkeistä, kuten vapaakirkolliset, baptistit ja metodistit. Tampereen evankelisluterilaisten seurakuntien historiassa Voitto Silfverhuth tuo niin ikään esiin virallisen kirkon kanssa kilpailleita uskonnollisia ryhmiä.<sup>5</sup> Lainsäädännössä määriteltyjen 'eriuskolaisten' lisäksi työväestöä houkuttelivat muun muassa spiritistit ja erilaiset uskovien synnittömyyttä lupaavat saarnaajat.

Kaikki uskonnolliset ryhmät esittivät oman käsityksensä uskonelämästä ja normittivat uskonnon harjoittamista. Monet tutkijat ovat kuitenkin korostaneet, että normatiiviset käsitykset eivät tavoita tapoja, joilla uskonto kosketti ihmisiä eivätkä ne tavoita tapoja, joilla ihmiset uskoivat ja elivät uskontoaan. Kansainvälisessä tutkimuksessa on 1990-luvulta lähtien käytetty käsitettä 'lived religion', joka on suomennettu sekä eleyksi uskonoksi että eleyksi uskoksi. Varsinkin Sari Katajala-Peltomaa ja Raisa Maria Toivo, jotka ovat historia-alan johtavia lived religion -tutkijoita, suosivat suomennosta eletty usko. Tällä he korostavat tilannekohtaisuutta, ritualistisuutta, tunteita ja tiedostamattomia ulottuvuuksia.<sup>6</sup> Historiantutkijoina he ovat keskiajan ja uuden

ajan alun tutkijoita. Itse käytin jo 2000-luvun alussa suomenkielistä käsitettä eletty uskonto. Koska tutkin herätysliikkeiden aikakautta ja sen jälkeistä aikaa, näen eletyn uskonnon pikemminkin uskon tai uskonelämän synonyyminä. Tässä tulkinnassa usko on aina elettyä, mitä uskonto ei välttämättä ole. Eletty uskonto korostaa eletyn ja instituutionaalisen suhdetta, jossa subjekti elää uskontoa omilla tavoillaan, omien tunteidensa ja tulkintojensa mukaisesti. Käsitökseni mukaan nimityksissä ei ole kovin suurta ristiriitaa. Englanniksi tutkimamme ilmiö on *lived religion* riippumatta siitä, miten sen suomeksi nimeämme.

Eletyn uskonnon näkökulmasta uskonto ei ole kiinteä tai yhtenäinen oppirakennelma, kuten esimerkiksi Meredith McGuire tähdentää.<sup>7</sup> Tämä pätee myös uskonnollisiin käytäntöihin, jotka voivat olla hyvinkin moninaisia. Toisaalta virallista uskontoa ja ihmisten kokemaa ja elämää uskontoa ei pidä ymmärtää toiselleen vastakkaisina ilmiöinä. Uskontoa eletään ja on eletty laajemmassa sosiaalisessa kontekstissa, joka koostuu virallisista ja epävirallisista hengellisistä ja maallisista asetelmista.<sup>8</sup> Ihmiset myös jakavat uskonnollisia kokemuksiaan ja elävät uskontoa yhdessä. Tiloja tällaiselle uskonnon jakamiselle ja elämiselle tarjoavat erilaiset yhdistykset, seurakunnat ja muut yhteisöt. Tampere-lainen työväestökin kohtasi hyvin kirjavan uskonnollisen kentän, joka tapahtui sekä suljetuissa tiloissa että kaduilla ja puistoissa.

Uskonnollisia käytäntöjä ei voi ymmärtää erillään merkityksistä, joita ihmiset niille antavat. Monet tutkimukset hengellisyydestä painottavat käytäntöjä ja ottavat vakavasti tutkimuksen kohteena olevien henkilöiden oman itseymmärryksen ja kokemukset. Kokemus voidaan ymmärtää sekä yksilöllisenä että sosiaalisena ja jaettuna. Edelleen McGuirea lainaten, ”yksilö kykenee kokemaan eikä vain yksinkertaisesti ajattelemaan tai uskomaan oman uskonnollisen maailmansa todellisuuden.”<sup>9</sup>

Kokemuksen historian tutkijat korostavat, että kokemus ei pelkästään tapahdu yksilölle vaan se on myös sosiaalinen prosessi.<sup>10</sup> Kokeminen on osa jokapäiväistä elämää. Ihmiset kokevat ulkoisia olosuhteita, tapahtumia, vuorovaikutusta, kohtaamisia ja muita materiaalsen, sosiaalsen ja emotionaalisen ympäris-

tönsä ulottuvuuksia. Nämä kokemukset ovat älyllisiä, emotionaalisia, aistillisia, tietoisia ja tiedostamattomia. Kokemuksista tulee sosiaalisia, kun niitä reflektoidaan, jaetaan ja vahvistetaan. Kokemukset eivät pelkästään jää yksilöllisiksi ja sosiaalisiksi reflektioiksi. Kun kokemuksia jaetaan, ne muodostavat kollektiivisia resursseja, sosiaalisia tietovarantoja, ja ne karttuvat sosiaalisissa instituutioissa. Sen takia monet kokemusyhteisöt ja eletyt tilat vaikuttavat siihen, miten ihmiset kuuluvat omiin yhteisöihinsä. Kokemusyhteisöjä tai elettyjä tiloja, joista muodostuu kokemuksen paikkoja, voivat olla esimerkiksi rukoushuoneet, yhdistykset ja perheet.<sup>11</sup> Reinhardt Koselleckin tapa ymmärtää historiallinen aika avaa myös hyödyllisen kokemushistoriallisen näkökulman. Koselleckin mukaan historiallinen aika rakentuu kokemustilan ja odotushorisonttien välisessä jännitteessä. Menneisyys on nykyisessä läsnä kokemuksina ja tulevaisuus on nykyisessä läsnä odotushorisontteina.<sup>12</sup> Ihmiset kokevat asioita eri tavalla, koska heidän kokemustilansa ja/tai odotushorisonttinsa ovat erilaisia.

Tässä artikkelissa kartoitan tamperelaisen työväestön uskonnollisia tiloja 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa. Selvitan, minkälaisilla areenoilla työväestö eli uskontoaan ja millä tavalla he pystyivät jakamaan uskonnollisia kokemuksiaan. Painopiste on järjestetyssä uskonnon harjoittamisessa, koska yksityistä tai täysin yksin harjoitettua uskontoa on vaikea tavoittaa. Joissakin lähteissä on kuitenkin viittauksia omintakeiseen uskonnon elämiseen. Sanomalehti-ilmoitukset houkuttelivat työväestöä uskonnollisiin tilaisuuksiin ja lehtikirjoitukset kommentoivat niitä. Tamperelaiset työläiset – varsinkin naiset – lähettivät saarnaajille kirjeitä, jotka ovat säilyneet Vapaakirkon arkistossa. Tamperelaisten työläisnaisten hakemuksia löytyy Helsingin diakonisalaitoksen arkistosta. Jopa Työtilastolliset tutkimukset kommentoivat työläisperheiden suhdetta uskontoon. Kartoitan siis työväenkaupungin uskonnollisen elämän merkityksellisiä tiloja, tarkennan katsetta diakonissaksi pyrkiviin työläisnaisiin ja eriuskolaisten tarjoamiin vaihtoehtoihin ja kirjoitan työläisperheiden uskonnollisista käytännöistä.

## Tampere uskonnollisen elämän paikkana

Tampere kasvoi kiivaasti vuosisadan vaihteessa. Vuodesta 1890 vuoteen 1917 kaupungin väkiluku kaksinkertaistui 45 000 asukaaseen. Suomalaisessa kontekstissa Tampere oli isojen tekstiilitehtaiden kaupunki. Suurin niistä oli Finlayson, jossa oli vuosisadan vaihteessa yli 3 000 työntekijää. Tekstiiliteollisuuden ansiosta erityisesti nuorten aikuisten ikäryhmä oli vahvasti naisvaltainen. Esimerkiksi vuonna 1910 kaupungissa oli jokaista 20–29-vuotiaasta miestä kohti 1,8 samanikäistä naista.<sup>13</sup> Mentiin sitten kirkkoon tai järjestöihin, naisia oli aina enemmän kuin miehiä. Ainoastaan muutamissa työväen ammatillisissa ja poliittisissa järjestöissä miehet olivat enemmistönä varsinkin johtopaikoilla. Uskonnollisten yhteisöjen jäsenistö oli selkeästi naisvoittoinen.

Tehdaskaupunki poikkesi ympäröivästä maaseudusta ennen kaikkea työväen ajankäytössä. Maatalouteen verrattuna teollisuus työ tarjosi pitkistä työpäivistä huolimatta vapaa-aikaa, niin sanottua omaa aikaa. Iltaisin ja pyhäpäivinä kaupungissa oli monenlaisia rientoja, joihin työläiset pääsivät joko halvalla tai ilmaiseksi. Esimerkiksi helmikuussa 1899 tavallisena keskiviikkoiltana tamperelaiset työläiset suuntasivat kirjastoon, työväenopiston kuoroharjoituksiin, raittiustalon ilmaiseen konserttiin, raamattutunnille, nuorisoseuran kokoukseen tai esitelmiä kuuntelemaan.<sup>14</sup>

Sunnuntaina tarjonta oli vielä monipuolisempaa. Raatihuoneen hyväntekeväisyystanssiaiset oli selvästi suunnattu kaupungin varakkaammalle väelle, mutta työläiset eivät jääneet osattomiksi yhteisestä ilonpidosta. Valittavana oli ainakin viisi erilaista illanviettoa, joita järjestivät raittiusseurat, työväenliike ja nuorisoseura. Niihin houkuteltiin tanssin, näytelmien, musiikin ja tunnettujen puhujien avulla. Vakavampaa ohjelmistoa sai seurata ilmaiseksi: esimerkiksi raittiusseura Elo houkutteli yleisöä kuuntelemaan kaupungissa hyvin tunnettua ja suosittua lähetyssaarnaajaa. Talvinen sunnuntaipäivä oli myös otollinen aika järjestää yhdistysten kokouksia, luistelukilpailuja ja hiihtoretkeä.<sup>15</sup>



*Satakunnankadulla Kyttälän kaupunginosassa sijainnut Luterilainen rukoushuone tarjosi työläisille näyttävät puitteet uskonnollisten kokemusten muodostamiseen ja niiden jakamiseen. Sekä oman kaupungin papit että vierailevat saarnaajat järjestivät siellä hartaustilaisuuksia. Kuva: Tampereen museot.*

Uskonnolliset yhdistykset ja seurakunnat kilpailivat yleisöstä iltamien ja retkien kanssa. Kaupungin lehtien mukaan samana päivänä oli ainakin 15 hengellistä tapahtumaa. Yksi suunnattiin erityisesti nuorisolle. Suomen- ja ruotsinkielisiä saarnoja sai kuunnella kahdessa kirkossa, Luterilaisessa rukoushuoneessa ja kolmessa muussa rukoushuoneessa. Saarnaajien nimistä saattoi päätellä, että Viinikankadun rukoushuoneessa kokoontuivat metodistit, Puutarhakadun rukoushuoneessa vapaakirkolliset ja Pellavatehtaankadun tiloissa baptistit. Lisäksi ainakin Rautatiekadulla oli yksi rukoushuone.<sup>16</sup>

Vuonna 1891 perustettu Luterilainen rukoushuoneyhdistys ja sen vuonna 1894 valmistunut komea rukoushuone houkutteli seiiniensä suojiin runsain joukoin työväestöä ja erityisesti työläisnaisia, mikä ei naisenemmistöisessä teollisuuskaupungissa ehkä ollut kovin yllättävää. Vuonna 1896 yhdistykseen kuuluneista naisia oli noin 75 prosenttia, ja vuonna 1900 noin 80 prosenttia jäsenistä oli työväestöä. Muut olivat käsityöläisiä, porvareita ja sivistyneistön edustajia. Yleisötilaisuudet kokosivat runsaasti yhdistykseen kuulumattomia kaupunkilaisia. Toinen erityisesti tehtaalaisnaisiin vedonnut järjestö oli Evankelis-Luterilainen Nuorisoyhdistys.<sup>17</sup> Uudenlaista hengellistä ohjelmaa tarjoavien yhdistysten tilaisuuksissa nuoret työläisnaiset jakoivat uskonnollisia kokemuksiaan ja elivät uskontoa näkyvällä tavalla.

Uskon maantiede eli kaupungin uskonnollisten tilojen kenttä oli jatkuvassa muutostilassa. Ennen Johanneksen kirkon valmistumista (1907) evankelisluterilainen kirkko järjesti jumalanpalveluksia vuonna 1881 valmistuneessa Uudessa kirkossa eli Aleksanterin kirkossa, keskustorin laidalla uudelleen nimetyssä Vanhassa kirkossa ja toisinaan myös Finlaysonin tehtaankirkossa.<sup>18</sup> Kun työväen esikaupungit laajentuivat ja kasvoivat etäälle kirkkorakennuksista, kristilliset yhdistykset ja herätysliikkeet kulkivat seurakuntalaisten perässä ja hankkivat itselleen rukoushuoneita lähempää työväestön asuinpaikkoja. Rukoushuoneet olivat usein pieniä, esimerkiksi kodeista vuokrattuja kamareita. Baptisteilla oli rukoushuone Amurissa jo kesällä 1890. Vaihtuvista paikoista pysyvin oli Leanderin kivitalo Kyttälässä, kunnes vuosisadan vaihteessa valmistui Pinninkadun rukoushuone. Luterilaisen kirkon tekemää esikaupunkityötä vauhdittivat Pispalan ja Järvensivun rukoushuoneyhdistykset. Vuonna 1908 seurakunta palkkasi esikaupunkipapin, jonka työn tukikohtina olivat Pispalan ja Järvensivun rukoushuoneet. Myös Pelastusarmeijalla, Kaupunkilähetyksellä, Nuorten Miesten Kristillisellä Yhdistyksellä (NMKY) ja Nuorten Naisten Kristillisellä Yhdistyksellä (NNKY) oli kaupungissa omat kokoontumistilansa.<sup>19</sup>

Erilaiset rukoushuoneet ja saarnahuoneet muodostivat materiaaliset puitteet, joissa uskontoa harjoitettiin, jaettiin, koettiin ja aistittiin. Kun tamperelaiset kävivät rukousskokouksissa, osa heistä koki hengellisen herätyksen, ja motivoituneimmat naiset pyrkivät herätyksen seurauksena diakonissalaitokseen. Helsingin diakonissalaitoksen vastaanottamista hakemuksista ilmenee, että rukoushuoneissa koetut asiat suuntasivat joidenkin naisten koko elämän uusille urille. Varsinkin Luterilaisesta rukoushuoneesta tuli herätyskristillisyyden paikallinen keskus. Suosittu herätyspuhujana, lähetyssaarnaaja Frans Hannula (1855–1914), piti rukoushuonetta tukikohtanaan ja oli sen säännöllinen vieras vielä Turkuun muutettuaankin. Hänen ympärilleen muodostui niin sanottu Hannulan herätys. Hannula oli työskennellyt lähetyssaarnaajana Ambomaalla ja hänen lähetysskokouksensa keräsivät laajoja yleisöjä lyhyelläkin varoitusaajalla. Eräs aiemmin tehdastyössä ollut diakonissakokelas kuvaili, kuinka hän oli kokenut hengellisen herätyksen Hannulan kokouksessa ja käynyt siitä lähtien ahkerasti kirkossa. Eräs toinen tehtaalaisnainen kuvaili Hannulaa kirjjeessään vapaakirkkoliselle saarnaajalle:

Hän on todella oikein saarnamieheksi luotu. Meidän tulee kiittää Jumalaa että hän on lähettänyt sellaisen Herran hengellä täytetyn miehen julistamaan sanaansa että mekin saamme häntä kuulla. Hänen sanaansa kuunnellessani minäkin ajattelin tästä päivästä alkain tahdon kuulua Jeesukselle.<sup>20</sup>

Hannulan suosiota selittävät monet tekijät. Hänet tunnettiin taitavana puhujana, jonka tarinat Afrikan lähetysskentiltä olivat kiehtovaa kuultavaa. Lisäksi Hannula osasi luovia taitavasti kirkon ja työväenliikkeen välisessä karikossa. Hän muun muassa esiintyi kristillisen työväenyhdistyksen järjestämässä tilaisuuksissa eikä hyökännyt poliittista työväenliikettä vastaan. Hän jopa kritisoi papistoa työväestön vastaisista näkemyksistä ja esitti papiston puolesta työväestölle anteeksipyyntöä yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden johdosta.<sup>21</sup> Nämä olivat tehdaskaupungissa merkillepantavia linjauksia. On vaikea ajatella, että saarnaaja,



joka ei olisi lainkaan ymmärtänyt työväenluokan oloja, olisi sauttanut työväestön laajaa suosiota.

Hannulan herätys vaikutti työväestön järjestäytymiseen erityisesti Tampereella ja Turussa, joista tuli kristillisen työväenliikkeen keskuspaikkoja 1900-luvun alussa. Sosiaalidemokraattien vuoden 1903 Forssan kokouksessa hyväksymät vaatimukset kirkon erottamisesta valtiosta, uskonnon julistamista yksityisasiaksi ja koulujen uskonnonopetuksen lakkauttamisesta synnyttivät ristiriitaisia ajatuksia työläisissä, jotka halusivat yhteiskunnallisia uudistuksia mutta eivät olleet valmiita tukemaan uskonnon vastaisia linjauksia. Hannulan kokouksissa herätyksen kokeneet työläiset pyrkivät yhdistämään eletyn uskonnon ja työväenliikkeen ajamat yhteiskunnalliset uudistusvaatimukset tavalla, jossa uskonelämä ei syrjäyttäisi politiikkaa eikä politiikka kristillistä uskoa. Heitä tuki osa lähinnä vanhasuomalaista papistoa, joka toivoi kristillisestä työväenliikkeestä maltillista ja kristillistä vaihtoehtoa sosiaalidemokraateille. Ensimmäinen Kristillinen työväenyhdistys perustettiin Tampereella vuonna 1905 vastavetona työväenliikkeen liian materialistisena pidetylle politiikalle. Seuraavana vuonna Tampereella perustettiin Suomen Kristillinen Työväen Liitto.<sup>22</sup>

Poliittisesti kristillinen työväenliike jäi vaatimattomaksi toimijaksi, mutta paikallisesti se oli uskonnollisten kokemusten paikka, joka tarjosi työväestölle monipuolista toimintaa nais-, nuoriso- ja lapsiosastoista apukassoihin ja ammattiosastoihin. Kun *Kristillinen Työkansa* -lehden näytenumero ilmestyi lokakuussa 1906, Kristillinen työväenyhdistys oli jo vallannut jalansijaa Tampereen työväenjärjestöjen kentässä. Yhdistyksen huoneisto sijaitsi Kuninkaankadulla. Luterilaisessa rukoushuoneessa oli puolestaan pidetty yhdistyksen rakennusrahaston hyväksi hengellinen iltama, jossa kolme pappia oli puhunut muun muassa kristillisestä sosialismista. Lasten osaston ensimmäiseen kokoukseen oli tullut noin sata lasta, joista 80 saatiin jäseniksi, ja jo seuraavaksi päiväksi lapsille kehitettiin uutta ohjelmaa. Hengellisiä tilaisuuksia, joissa keskusteltiin Raamatun teksteistä, oli monena sunnuntaina, ja yhdistyksen sekakööri tarjosi kuorolaulua yhdistyksen

iltamissa ja muissa tilaisuuksissa. Kristillis-sosiaalisen sanomalehtensä menestyksen tueksi yhdistys oli perustanut osuuskunta Työkansan.<sup>23</sup>

Kristillinen työväenyhdistys ryhtyi Tampereen työväenyhdistyksen tapaan tukemaan työläisten ammatillista järjestäytymistä, mutta se yhdisti työväestön yhteiskunnalliset uudistusvaatimukset ”raamatullisen kristinuskon ja kristillisen elämän” säilyttämiseen. Finlaysonin tehtaalla yhdistys perusti työntekijöiden kristillisen ammattiosaston, jonka aktiivinen ompeluseura järjesti hengellisiä iltamia. Myös Lapinniemen tehtaalla toimi Kristillisen työväenyhdistyksen ammattiosasto. Lokakuussa 1906 oltiin käynnistämässä palvelijattarien ammattiosastoa, ja jo aiemmin aloittanut ompelijattarien ammattiosasto hankki iltamilla uusia jäseniä. Puuseppien ja kirvesmiesten kristillisen ammattiosaston teeltamissa oli kuorolaulun ja runonlausunnan ohella tarjolla hengellisiä puheita.<sup>24</sup> Kun yhdistys perusti ammattiosastoja ja muita alaosastoja, se onnistui tavoittamaan työläisiä niin työpaikoilta kuin niiden ulkopuoleltakin. Kristillisten yhdistysten väliset verkostot helpottivat työväestön liikkumista uskonnolliselta areenalta toiselle. Tehtaiden kristilliset ammattiosastot ruokkivat rukoushuoneyhdistyksiä, jotka puolestaan syöttivät jäseniä tehdasyhdistysten hartaustilaisuuksiin, ompeluseuroihin ja hengellisiin laulukuoroihin. Vaikka yhdistysten välillä oli kilpailuakin, uskonnollisten kokemusten verkostot ja paikat tukivat ja vahvistivat sekä toisiaan että työläisnaisten ja -miesten elämää uskontoa.

## Kutsumukseksi diakoniatyö

Diakonissan koulutus oli yksi harvoja vaihtoehtoja, joihin vaatimattomasta taustasta tulevat naiset saattoivat tehdastyön ja palvelijattaren työn lisäksi hakeutua 1800-luvun loppupuolella ja 1900-luvun alussa. Diakonissalaitoksiin pyrkivät kaupunkilaisnaiset edustavat vain jäävuoren huippua tehdaskaupungin hengellisestä maisemasta, mutta heidän hakupaperinsa paljastavat yleisempiäkin asioita Tampereen uskonnollisesta kentästä. Dia-

koniatyötä teki työväestön keskuudessa tunnetuksi Tampereen kaupunkilähetys, jonka kantavat voimat olivat jo ennen yhdistyksen virallista perustamista (1906) pyytäneet Helsingin diakonissalaitoksesta kahta diakonissaa Tampereelle. Laitos lähetti kaupunkiin sisar Hanna Mellbergin ja yhden diakonissaoppilaan vuonna 1897. Hanna Mellberg tarttui pontevasti toimeensa ja oli ahkerasti liikkeellä. Esimerkiksi vuonna 1901 hän teki 964 kotikäyntiä yhteensä 175 perheessä. Uusien työntekijöiden määrä hieman vaihteli vuosittain, mutta vuodesta 1908 Tampereella oli kolme diakonissaa, jotka pitivät yllä lähetyksmajoja työväen asuinalueilla ja hoitivat köyhiä sairaita. Lähetyksmajoissa järjestettiin rukoukskokouksia, lisäksi Helsingin diakonissalaitoksen papit vierailivat Tampereella, saarnasivat ja keskustelivat diakoniasta kaupunkilaisten kanssa.<sup>25</sup> Näissäkin tilaisuuksissa nuoret naiset saivat jakaa uskonnollisia tunteitaan ja kokemuksiaan ja vahvistaa omaa elettyä uskontoaan.

Diakonissapukuun sonnustautuneen sisaren ilmestyminen päivittäiseen katukuvaan teki eletystä uskonnosta ilmiön, jota ei voinut olla havaitsematta. Monet diakonissalaitokseen pyrkivät tamperelaisnaiset mainitsivat sisar Hannan esikuvanaan, jonka jälkiä seuraten hekin halusivat ryhtyä diakonissaksi. Hilja, Olga ja Eva ovat esimerkkejä tamperelaisista työläisnaisista, jotka rohkaistuivat pyrkimään diakonissaksi juuri sisar Hanna Mellbergin esimerkin innoittamina. Hilja saapui laitokseen 1904; Olga ja Eva aloittivat vuonna 1911.<sup>26</sup> Olga kertoi, että kaupungin kaduilla potilaskäynneille kiihuhtava diakonissa oli tehnyt häneen vaikutuksen, ja Hilja mainitsi sisar Hannan omaksi esikuvakseen. Eva puolestaan oli tullut uskoon diakonissalaitoksen pastorin saarnatilaisuudessa syksyllä 1905 ja kirjoitti omassa hakemuksessaan suurlakon jälkeisestä herätysaallost. Pastori neuvoi tuolloin vasta 15-vuotiaista tyttöä odottamaan vielä jonkin aikaa, ennen kuin pyrki diakonissalaitokseen, mikä oli omalta osaltaan vain vahvistanut Evan halua pyrkiä diakonissaksi.

Neljäs tamperelaistyttö, Maria, kuvaili tarkasti omaa hengellistä elämäänsä ja sen kehitystä. Hän kertoi menettäneensä isänsä kuusivuotiaana. Kun häneltä 12-vuotiaana leikattiin nielurisat,

hän koki toipilasaikanaan tai pian sen jälkeen hengellisen herätyksen. Kääntymiskokemus sai hänet lopettamaan romaanien ja maallisen kirjallisuuden lukemisen. Kansakoulun ja rippikoulun jälkeen Maria aloitti työt puuvillatehtaassa, jossa hän työskenteli yli seitsemän vuotta. Samaan aikaan hän tilasi diakonissalaitoksen lehteä ja paneutui sen avulla hyvin ahkerasti diakoniatyöhön. Neljän vuoden harkinnan jälkeen Maria pyrki laitokseen ja pääsi oppilaaksi vuonna 1900.<sup>27</sup> Marian hengellinen elämä – uskonnollinen herääminen, uusi kristillinen elämäntapa ilman maallista kirjallisuutta, diakonialehden lukeminen, rukouskokouksissa käyminen ja kutsumuksen huolellinen harkinta – tekivät hänen uskostaan myös diakonissajohtajien näkökulmasta sopivan ja arvostettavan tavan elää uskontoa.

Samantapaisia uskonelämän elementtejä löytyy muiden tamperelaisyntyisten diakonissojen asiakirjoista. Diakonissalaitos tähdensi, että sen sisaryhteisöön hyväksyttiin vain sellaiset naiset, jotka uskoivat aidosti, että Jumala on kutsunut heidät diakoniatyöhön. Laitoksen julkaisuissa korostettiin, että naiset eivät voineet valita kutsumustaan. Heidän oli uskottava, että Jumala oli kutsunut heidät palvelemaan köyhiä ja sairaita. Diakonissalaitos voidaan ymmärtää institutionalisoiduksi hengelliseksi heimoksi, joka opetti jäsenensä puhumaan uskontoa, kuten amerikkalainen uskontososiologi Nancy Ammerman on todennut.<sup>28</sup> Diakonissaksi hyväksyttävän työläisnaisen oli pystyttävä kuvaamaan herätyskokemuksensa ja hänen oli pystyttävä jakamaan muille omia uskonnollisia kokemuksiaan.

Mitä sitten tapahtui, jos diakonissakokelas ei oppinut puhumaan uskontoa? Edellä mainittu Hilja on siitä hyvä esimerkki. Hilja ei lukenut Raamattua eikä muutakaan hengellistä kirjallisuutta. Hän ei myöskään tutustunut diakoniatyötä koskevaan kirjallisuuteen. Kuultuaan, että hänen ihailemansa sisar Hanna oli opiskellut Helsingin diakonissalaitoksessa, Hilja rukoili, että Jumala antaisi hänenkin päästä samaan laitokseen. Voisi sanoa, että rukous kuultiin, koska Hilja pääsi laitokseen syyskuussa 1904. Jo seuraavana keväänä hänet kuitenkin ohjattiin takaisin tehdastyöhön. Laitoksen arvion mukaan häneltä puuttui lahjoja

ja hänen hengellinen elämänsä arvioitiin kehittymättömäksi. Eletty uskonto, joka perustui hiljaiseen rukoukseen ja diakonisojen ihailuun, ei vastannut diakonissalaitoksen käsitystä soveliaasta hengellisestä elämästä. Hiljan olisi pitänyt lukea enemmän ja ennen kaikkea hänen olisi pitänyt pystyä eksplikoimaan oma hengellinen heräämisensä. Hilja ei oppinut puhumaan uskontoa ja seurauksena oli paluu tehdastyöläisen arkeen.

## Eriuskolaisuus työväestön uskonnollisessa kentässä

Angloamerikkalaiset hengelliset liikkeet ja kirkkokunnat alkoivat 1800-luvun jälkipuoliskolla näkyä vahvemmin Suomen suuriruhtinaskunnassa. Vuoden 1889 eriuskolaislaki virallisti protestanttisten uskonyhteisöjen toiminnan. Uusista uskonnollisista liikkeistä tuli yhtäältä työläisten ja toisaalta yläluokan ja sivistyneistön uskonkokemuksen yhteisöjä. Vapaakirkollisuus tavoitti sekä aateliskartanoiden että työväen esikaupunkien asukkaita; lisäksi vapaakirkolliset tekivät aktiivista kristillissosiaalista työtä. Baptistit ja metodistit muodostivat etenkin Tampereella työväestön uskonyhteisöjä.<sup>29</sup>

Vapaakirkollisuus vahvistui Tampereella 1880-luvulla. Kaupungissa vieraili ulkomaisia puhujia, joista yksi nimekkäimpiä oli englantilainen saarnaaja Reginald Radcliffe. Hänen puheitaan tulkkasi kurulaissyntyinen torpparin poika ja teologian ylioppilas Antti Mäkinen, josta tuli joksikin aikaa Tampereen vapaakirkollisten saarnaaja. Mäkisen kirjeenvaihdossa on paljon Tampereelta tullutta ihailijapostia. Koettuaan hengellisen herätyksen Mäkinen oli keskeyttänyt teologian opintonsa ja matkustanut Lontooseen vapaakirkolliseen saarnaajakoulutukseen. Tampereella vapaakirkolliset saivat toiminnalleen tilat kauppias C. J. Hildéniltä, joka rakennutti Puutarhakadun tontilleen rukoushuoneen vuonna 1884. Tulipalo tuhosi rakennuksen vuonna 1888, jolloin Hildén rakennutti saman tien uuden, edellistä suuremman rukoushuoneen. Näissä tiloissa vapaakirkolliset järjestivät omia tilaisuuksiaan. Tampereella toimi myös vapaakirkollisten saarnaajakoulu.<sup>30</sup>

Kaupunkilaisilla oli näin vaihtelevaa hengellistä tarjontaa, kun uudet kokelaat harjoittelivat saarnaamista ja pitivät rukoukskokouksia.

Vapaakirkollisten rukoushuone Puutarhakadulla kuului tamperelaiseen uskonelämän paikkoihin, jotka vetivät puoleensa nuoria työläisnaisia. Yksi rukoushuoneesta herätyksen kokeneista oli vuonna 1893 syntynyt Anni, joka työskenteli tarjoilijana muun muassa työväenyhdistyksen raittiusravintolassa. Uskonkipinä syttyi kiertävien saarnaajien Eeli ja William Jokisen herätyskokouksessa. Jokisen veljekset edustivat kansainvälistä Christian Endeavor-liikettä, joka oli vuonna 1881 Yhdysvalloissa perustettu yhteiskristillinen nuorisoliike. Suomessa se toimi lähinnä vapaakirkollisten piirissä. Anni liittyi vapaakirkollisiin ja hänestä tuli Christian Endeavor -liikkeen jäsen. Hänen isänsä ei tyttären sanojen mukaan ollut kiinnostunut uskonnosta, mutta uskovainen äiti oli Tampereen Nuorten Naisten Kristillisen Yhdistyksen jäsen. Vaikka vapaakirkollisuus ja Christian Endeavor liittivät Annin eriuskolaisiin – tai lahkolaisiin kuten heitä kirkon piirissä nimitettiin – tämä ei estänyt Annia pyrkimästä ja myös pääsemästä Helsingin diakonissalaitokseen.<sup>31</sup>

Toinen angloamerikkalainen tulokas oli baptismi, joka sekini tavoitti sekä yläluokkaa että työväestöä. Tampereella baptismista tuli hyvin leimallisesti työväenluokan elettyä uskontoa. Kaupungin lehdet tiesivät kertoa, että baptistien eli uudesta-kastajain rukoushuone aloitti toimintansa jo 1890-luvulla. Samaan vaiheeseen ajoittuvat ensimmäiset baptistihautajaiset, kun baptistiäidin kastamattomalle lapselle järjestettiin toimitus. Virallisesti Tampereen baptistiseurakunta perustettiin vasta vuonna 1906. Silloin 12 tamperelaista työläisperhettä ja kaksi muuta perhettä siirtyi Vaasan baptistiseurakunnasta Tampereen kirjoihin. Samalla 17 työläisperhettä ja kuusi naimatonta työläistä erosi luterilaisesta kirkosta ja liittyi baptisteihin.<sup>32</sup> Vaikka kastettujen määrä oli hie-man suurempi, baptismi pysyi pienen seurakunnan uskona.

Kolmas angloamerikkalainen tulokas oli metodismi, joka organisoitui Tampereella 1890-luvun loppupuolella. Heidän ensimmäinen rukoushuoneensa tuli lähelle rautatieasemaa Kytätälään,



*Baptistien kastejuhla Pyynikillä veti paikalle sekä laajan yleisön että virkavallan edustajat. Jännittävästä tapahtumasta kiinnostuneet lapset varasivat itselleen eturivin paikat Pyhäjärvestä. Kuva: Tampereen museot.*

mutta muutamassa vuodessa toiminta laajeni jo Tammelaan ja Pispalaan. Metodistit perustivat Tampereelle pappisseminaarin, joka huolehti Tammelan rukoushuoneen toiminnasta.<sup>33</sup> Nämä pienet uskonnolliset ryhmittymät haastoivat luterilaista kirkkoa ja monipuolistivat kaupungin hengellistä kenttää. Lisäväriä siihen toi Pelastusarmeija, joka tavoitti työläisperheitä myös lapsille suunnatun toiminnan kautta. Pelastusarmeijan lastenjuhlissa jaettiin hengellisen sanoman lisäksi lahjoja, jotka saattoivat olla köyhille monilapsisille perheille hyvinkin arvokkaita kädenojenuksia. Kun aikuisillekin oli tarjolla teetä ja torvisoittoa, Pelastusarmeija toi sekä ääntä että väriä Tampereen uskonnolliseen

maisemaan. Juhannuskylään perustettiin vuonna 1901 slummi-asema, jossa Pelastusarmeijan slummissaret toimivat diakonissojen tavoin sosiaalisen avun tarjoajina. Pelastusarmeijan lastenseimi tarjosi helpotusta työssäkäyvien työläisäitien arkeen.<sup>34</sup>

Lisäksi jotkut melko marginaalisiksi jääneet ryhmät saarnasivat pyhitystä ja parhaimmillaan peräti uskonsisarten ja -veljien synnittömyyttä. Pyhityслиikkeeksi kutsuttu suuntaus oli luonteeltaan ylirajainen ja kulkeutui Suomeen angloamerikkalaisesta maailmasta osin Ruotsin kautta. Tampereella ylioppilas Aksel Skuttnabbin ympärille muodostunut ryhmä kokoontui Ojakadun rukoushuoneella ja keräsi piiriinsä jäseniä kaikista yhteiskuntaryhmistä. Skuttnabb julisti seurakuntalaisensa synnittömiksi ja kadotuksesta vapaiksi. Muun muassa eräs kovia kokenut tehtailijan rouva löysi rukoushuoneelta hengellisen yhteisönsä. Hän tuli mukaan vuoden 1905 paikkeilla ja uskollisen sisaren muistokirjoitus julkaistiin vuonna 1941 Evankelisten ystävien *Armon sanomissa*.<sup>35</sup> Lukuisat uskonnolliset ryhmittymät muodostivat tiiviitä yhteisöjä, joista tutkijatkin taitavat tietää aika vähän. Toisaalta liikettä ryhmästä toiseen esiintyi paljon. Se kertoo hengellisestä etsinnästä ja inhimillisestä uteliaisuudesta – joskus myös vahvojen luonteiden yhteentörmäyksistä.

Uudet uskonnolliset ryhmät loivat toimintatapoja, jotka poikkesivat sunnuntain jumalanpalveluksiin tottuneiden seurakuntalaisten kokemuksista. Tunteisiin, aisteihin ja mielikuvitukseen vetoavat kokoukset tarjosivat tamperelaisille työväestölle ruumiillisia ja hengellisiä tapoja ilmaista uskonnollisia tunteita. Erityisesti niin sanotut jälkikokoukset olivat herätyskristillisten piirissä yleisiä. Jälkikokous järjestettiin nimensä mukaisesti varsinaisen herätyskokouksen jälkeen. Osallistujia kutsuttiin jäämään rukoushuoneeseen keskustelemaan ja rukoilemaan saarnaajien kanssa. Jälkikokouksessa saarnaajat ja seurakunnan vapaaehtoiset keskustelivat paikalle jääneiden kanssa ja pitivät heidän kanssaan yksityisiä rukoushetkiä. Kokoukset saattoivat kestää puoleen yöhön asti. Muutamat kiertävät saarnaajat esittelivät ylpeinä tuloksiaan jälkikokouksissa herätykseen tulleista ja hengellisen kääntymisen kokeneista henkilöistä.<sup>36</sup> Jälkikokouksissa osallistu-



ja kuultiin, heitä lohdutettiin ja he saivat huomiota ja huolenpitoa, jota kirkollisissa tilaisuuksissa ei samalla tavalla ollut tarjolla. Samalla heitä työnnettiin kohti herätyksen ja kääntymisen kokemusta. Uskonnollisia tunteita, valintoja ja kokemuksia jaettiin, mutta niitä myös tuotettiin ja tarjottiin, joskus jopa manipuloitiin.

## Työläisperheiden eletty uskonto

Luterilaisen kirkon opetuksen mukaan vanhempien kuului perehdyttää lapsensa kristillisen uskon perusteisiin ja tuoda heidät seurakunnan piiriin saamaan syventävää opetusta viimeistään rippikouluvaiheessa. Uskonnollisen kokemuksen paikkoina kaupunkilaiset työläiskodit olivat keskenään erilaisia. Erilaisten perheiden lisäksi myös saman perheen jäsenet saattoivat elää ja ajatella uskontoa hyvinkin eri tavoin. Moni diakonissalaitokseen pyrkinyt työläisnainen viittasi uskovaisen äitinsä esimerkkiin tai kertoi muuten kotinsa hengellisestä tilasta. Eräs hakija kertoi olleensa pyhäkouluajasta asti uskovainen ja toi samalla esiin kotinsa uskonnolliset jännitteet. Hänen kaksi veljeään olivat jumalankieltäjiä; isä puolestaan vihasi kirkkoa mutta luki kotona säännöllisesti iltarukoukset ja sunnuntaisin saarnan perheelleen. Kodin ilmapiiri oli tämän takia huono.<sup>37</sup> Perheen uskonnollinen moniäänisyys ei näyttäytynyt hakijalle myönteisenä taustana ja hän joutui myöhemmin keskeyttämään opintonsa diakonissalaitoksessa osin terveydellisistä syistä, osin sen takia, että laitoksessa epäiltiin hänen kykyään kehittyä diakonissan kutsumuksessa.

Uskonnollinen elämä oli 1900-luvun alussa yksi niitä alueita, joiden perusteella työväestön kunniallisuutta ja integroitumista yhteiskuntaan voitiin arvioida hyvinkin yllättävissä yhteyksissä. Tämä kävi ilmi, kun naisammattientarkastaja Vera Hjelt teki Suomen ensimmäisen talousbudjettitutkimuksen vuosina 1908 ja 1909. Hän keräsi ammattityöläisten elinoloista tietoja työläisperheiltä, jotka pitivät kokonaisen vuoden ajan kirjaa tuloistaan ja menoistaan. Tulkitessaan tuloksia Hjelt arvioi perheiden ”sivis-



*Kristilliset yhdistykset järjestivät toimintaa työläisperheiden lapsille. Vuonna 1914 NNKY:n tyttöosasto oli ilmeisen suosittu. Kuva: Tampereen museot.*

tytöstä”, jolla hän tarkoitti perheenjäsenten koulutusta, luku-tottumuksia ja kirkossakäyntiä. Hän kommentoi ”sivistysastetta” tutkimukseen liitettyissä perhetutkielmissä, joissa muutama perhe esitellään tarkemmin.<sup>38</sup>

Työläisperheiden uskonnollisen elämän kirjo oli perhetutkielmien perusteella laaja. Yhden tamperelaisperheen Hjelt totesi olevan kiinnostuneempi työväenliikkeestä kuin kirkosta, kun taas nelilapsinen sekatyöläisleski haki vähäisellä vapaa-ajallaan lohtua uskonnosta. Leskivaimo ei välittänyt lukemisesta, mutta kirkon ja rukoushuoneen tilaisuudet olivat hänelle mieluisia. Lapset lukivat uskonnollista lastenlehteä ja sanomalehtiä, mutta yleensä hartaustilaisuuksiin äidin mukaan lähti vain yksi lapsista, perheen kymmenvuotias tytär.<sup>39</sup> Perheessä eletty uskonto jätti tilaa erilaisille käytännöille eivätkä perheenjäsenet täysin jakaneet toistensa uskonnollisia käytäntöjä.

Kristillinen työväenyhdistys oli yksi kristillisistä järjestöistä, joka tarjosi työläisperheille varteenotettavan hengellisen kodin. Sen julkaisut ja tilaisuudet toivat lohtua nelilapsisen perheen äidille, joka elätti perhettään leivänmyyjänä. Nuorin lapsista oli kaksivuotias ja vanhin 12-vuotias. Heidän isänsä vietti epäsäännöllistä elämää ja oli usein työttömänä. Perheenäiti kertoi nähneensä elämänsä aikana niin paljon kurjuutta ja kärsimystä, että hän hankki kotiinsa ainoastaan toivoa tuottavaa eli uskonnollista kirjallisuutta. Muita maailmantapahtumia hän sentään seurasi kristillisen työväenliikkeen sanomalehdestä.<sup>40</sup>

Osa työläismiehistä oli sisäistänyt roolinsa perheen hengellisenä johtajana. Tamperelainen työläismies kuului kristilliseen työväenyhdistykseen, lauloi sen kuorossa ja tilasi kotiinsa uskonnollista kirjallisuutta. Lisäksi perhe kävi säännöllisesti kirkossa. Toisen monilapsisen perheen sekatyöläisissä kertoi lukevansa *Uutta testamenttia* joka sunnuntai ja käyvänsä kirkossa jopa useammin kuin vaimonsa.<sup>41</sup> Erään sekatyömiehen ja hänen pesijävaimonsa oli tapana käydä kirkossa joka toinen sunnuntai ja ehtoollisella kerran vuodessa. Jostain syystä Hjelt kuitenkin epäili perheen sivistysastetta, kun hän totesi, että pariskunta ei välittänyt yhteiskunnallisista asioista, ja ”tuskin uskonnollisistakaan asioista”.<sup>42</sup> On vaikea tietää, mikä tämän epäilyn takana oli. Ehtoolliskäynti kerran vuodessa täytti kirkon vaatimukset, ja osallistuminen jumalanpalveluksiin kahden viikon välein osoitti jopa suhteellisen aktiivista seurakuntaelämää.

Hjeltin epäilykset perheen sivistysasteesta saattoivat toki syntyä sen takia, että vanhemmat olivat antaneet lapsilleen luvan käydä Pelastusarmeijan tilaisuuksissa, koska sieltä sai lahjoja. Moniarvoisuus ei välttämättä näyttäytynyt hengellisenä avarakatseisuutena vaan sitä oli mahdollista pitää uskonnollisena ymmärtämättömyytenä. Työläisperheiden lapset toivat kotiin uudenlaisia uskonnollisia virikkeitä, kun he kävivät Pelastusarmeijan lastenjuhliissa, Kristillisen työväenyhdistyksen lasten osastossa tai pyhäkouluissa, joita erityisesti Tampereen kaupunkilähetys, vapaakirkolliset piirit ja sittemmin myös seurakunnat järjestivät

eikä kansakoulujen uskonnonopetukseen ollut vaatimaton tekijä, kun lapset rakensivat omaa uskoaan.<sup>43</sup>

Työläisperheissä elettiin siis uskontoa monin tavoin. Suhteellisen säännöllinen kirkkossakäynti kuului suurlakon jälkeenkin joidenkin työläisperheiden uskonnollisiin käytäntöihin. Samalla perheet sietivät jäsentensä erilaista suhtautumista kirkkoon ja uskonelämään, vaikka joissain perheessä suhde kirkkoon ja uskontoon aiheutti myös riitoja. Uskontoa elettiin lukemalla kirjoja ja hengellisiä lehtiä, jakamalla Uuden testamentin sanomaa kotona, kuuntelemalla saarnoja ja veisaamalla virsiä kirkossa ja rukoushuoneella. Näistä muuttuvista käytännöistä tuli jaettuja kokemuksia. Osa työläisistä myönsi, että lukeminen ei ollut heidän tapansa harjoittaa hartautta. Muutama mies korosti hyviä kristillisiä tapoja, kuten kotihartauksia, sunnuntaisaarnoja ja vuosittaista ehtoolliskäyntiä. Naisten uskonnollisiin käytäntöihin kuului sekä kristillisen kirjallisuuden lukemista kotona että kirkossa ja hartaustilaisuuksissa käymistä. Lapset olivat usein vanhempiensa mukana, mutta yhtä hyvin he saattoivat tai saivat jättäytyä kirkkomatkalta kotiin. Lapsilla oli myös omia uskonnollisia tilaisuuksiaan, joita järjestöt ja seurakunnat tarjosivat.

## Työväestö uskonnollisten kokemusten kentällä

Tampereen uskonnollinen kenttä oli 1900-luvun vaihteessa vilkkaassa muutostilassa. Nopeasti kasvava kaupunki tarjosi maaperää uusille uskonnollisille liikkeille, ja ihmiset etsivät paikkaansa muuttuvan kansalaisyhteiskunnan rakenteissa. Herätysliikkeet, yhdistyskristillisuus ja angloamerikkalainen evankelioiva herätyskristillisuus tuottivat kaupunkiin uusia rukoushuoneita, yhdistyksiä ja kirkkoja. Ne tarjosivat työväestölle laajan ja monipuolisen areenan uskonnon harjoittamiseen – tai harjoittamatta jättämiseen. Nämä arenat muodostivat kokemuksen elettyjä tiloja, kokemuksen paikkoja ja kokemusyhteisöjä, joissa uskonnollisia kokemuksia muodostettiin, tulkittiin, jaettiin, vahvistettiin ja muunnettiin kollektiivisiksi resursseiksi. Kokemuksen tilat ja

paikat tarjosivat työväestölle institutionaaliset puitteet uskonnollisten kokemusten jäsentämiseen. Ne myös opettivat työväestöä 'puhumaan uskontoa'. Julkilausutut ohjeet ja normatiiviset pohjavirtaukset harjoittivat työväestöä uskomaan ja toimimaan herätyskristillisyyden kontekstissa.

Erilaiset uskonnolliset paikat tuottivat moninaisia uskonnollisia kokemuksia. Monet työläiset tyytyivät luterilaisen kirkon valtavirran jakamiin arvoihin ja normeihin. He harjoittivat uskontoaan ja jakoivat uskonnollisia kokemuksiaan lukemalla hartauskirjallisuutta, käymällä jumalanpalveluksissa ja osallistumalla hartauskokouksiin. Uupuneille työläisäideille uskonnonharjoitus tarjosi lepoa, turvallisuutta ja lohtua päivittäisiin rutiineihin ja vastoinikäymisiin. Myös uskonnollinen välinpitämättömyys kasvoi eikä kaikkien työläisten mieleen tullut levähtää sunnuntaina kirkonpenkissä, koska lepoa ja virkistystä oli tarjolla muuallakin.

Herätyskristillisyyden muutti ihmisten uskonnollisen elämän kokemustilaa ja odotushorisonttia. Uusien rukoushuoneiden evankelioiva sanoma vaati hengellistä heräämistä, kääntymistä, vanhasta syntisestä elämästä luopumista ja Jeesuksen seuraamista. Kaikki herätysliikkeet ja eriuskolaisliikkeet vaativat tietoista kääntymisen kokemusta. Ne muodostivat kokemusyhteisöjä, joissa niiden jäsenten odotettiin puhuvan uskontoa. Heidän piti jakaa henkilökohtainen kääntymisen kokemuksensa ja tehdä se keskusteluissa näkyväksi todistamalla ja palvelemalla yhteisöä. Tämä sai osan herätyksen kokeneista naisista pyrkimään diakonissalaitokseen tai liittymään Pelastusarmeijaan. Heille eletty uskonto kanavoitui kokemukseksi, joka muutti heidän koko elämänsä. Lisäksi jotkut pienehköt ryhmät saarnasivat pyhitystä ja uskonsisarten ja -veljien synnittömyyttä. Ne muodostivat omia tiiviitä yhteisöjään.

Teollistuvassa yhteiskunnassa työläiset löysivät monia tapoja elää uskontoa. Perheenisä saattoi vihata kirkkoa ja halveksia pappeja, mutta hän piti silti huolen velvollisuudestaan lukea sunnuntaina perheelleen päivän sanaa ja pitää kotona rukoushetkiä perheensä kanssa. Työläisnainen saattoi ihailia diakonissaa niin, että halusi seurata tämän jalanjälkiä diakonissalaitokseen, vaikka

ei ollut erityisen hyvin selvillä uskonnollisesta sanomasta. Itsensä kokeminen Jumalan lapseksi antoi voimaa vastustaa epäoikeudenmukaisuutta, kun taas joillekin toisille se antoi voimia kestää kurjuutta kaikessa hiljaisuudessa.

## Viitteet

- 1 Tämä artikkeli perustuu Sari Katajala-Peltomaa ja Raisa Maria Toivon toimittamassa teoksessa *Histories of Experience in the World of Lived Religion* ilmestyneeseen laajempaan artikkeliini ”Working-class women living religion in Finland at the turn of the twentieth century” (Palgrave Macmillan 2022). Suomenkielinen artikkeli paikantuu kuitenkin englanninkielistä tarkemmin Tampereen historiaan.
- 2 Katajala-Peltomaa & al 2021, 223–224.
- 3 Markkola 2002, 29–31; Katajala-Peltomaa & al 2021, 228–231.
- 4 McLeod 1996, 156–168; Kempainen 2020, 38, 43; Markkola 1996, 42–59; Haapala 1986, 201–202.
- 5 Kortekangas 1965; Silfverhuth 2013.
- 6 Kataja-Peltomaa & Toivo 2016, 2.
- 7 McGuire 2008, 12; myös Katajala-Peltomaa & Toivo 2021, 1–24; Orsi 1985; Hall 1997; Ammerman 2013.
- 8 Tästä erityisesti Ammerman 2016, 88–89, 95; Kupari 2020, 215–216.
- 9 McGuire 2008.
- 10 Erityisesti Katajala-Peltomaa & Toivo 2021; Kivimäki 2019, 17–19.
- 11 Humanistisen maantieteen käsitteistössä paikka tarkoittaa ”tilaa, johon ihminen liittää merkityksiä elämismaailmassaan”. Haarni, Karvinen, Koskela & Tani 1997, 16. Tilan käsitteestä suomalaisessa yhteiskuntahistoriassa esim. Lamberg, Katajala-Peltomaa & Toivo 2021; myös Niemi, Einonen, Salminen & Vahtikari 2021.
- 12 Koselleck 1985, 267–276.
- 13 Haapala 1986, 217–223; Markkola 1994, 43–45.
- 14 *Aamulehti* 15.2.1899.
- 15 *Aamulehti* 18.2–19.2.1899.
- 16 *Aamulehti* 18.2–19.2.1899.
- 17 Kortekangas 1965, 250–253; Silfverhuth 2013, 232–243.
- 18 Silfverhuth 2013, 174.
- 19 Baptistit Pinninkatu 29. *Tampereen Sanomat* 19.1.1908; *Aamulehti* ja *Tampereen Sanomat* 20.2–21.2.1909; *Kansan Lehti* 20.2.1909; Silfverhuth 2013, 228–229, 262–266.
- 20 KA, Hämeenlinna. Suomen Vapaakirkon arkisto (SVA) I Fb:2. Antti Mäkisen kirjeenvaihto. Naima Andersson Antti Mäkiselle.
- 21 Junkkaala 1986, 239; Junkkaala 1997–.
- 22 Heikkilä 2017, 14–20; Soikkanen 1961, 306–310.

- 23 *Kristillinen Työkansa* N:o 0. 4.10.1906. Rukoushuoneen puhujat olivat rovasti Heikinheimo, kirkkoherra Fontell ja pastori Lehtonen.
- 24 *Kristillinen Työkansa* N:o 0, 4.10.1906; *Kristillinen Työkansa* N:o 00, 4.12.1906.
- 25 KA, HDA Ba:8. Luettelo diakonisseista ja seurakunnista n. 1898–1960; “Drag ur Stadsmissionens i Tammerfors verksamhet,” *Betania* 8–9/1908, 130–134; *Kulhia* 2007, 29–33.
- 26 KA, HDA Ba:1. Sisarkirja 1867–1906, sisaret 208, 347, 349.
- 27 KA, HDA Ba:1. Sisarkirja 1867–1906, sisar 38.
- 28 Ammerman 2014, 200; Ammerman 2013.
- 29 Markkola 2002, 75–83.
- 30 Kortekangas 1965, 261–262; Silfverhuth 2013, 225–227; *Kulhia* 2007, 26; Annola 2019, 160–162.
- 31 KA, HDA Ba:1 Sisarkirja 1867–1906, sisar 465. Luterilainen kirkko kutsui vapaakirkollisia lahkolaisiksi. Vuosikertomus 1908–1912. *Viipurin Sanomat* 3.12.1913; Antikainen 2006.
- 32 ”Täkäläisten baptistien tai uudesta-kastajain seurakunta”, *Tampereen Uutiset* 18.5.1895; *Aamulehti* 28.11.1896; Kortekangas 1965; Silfverhuth 2013.
- 33 Kortekangas 1965, 265–267; Silfverhuth 2013, 229.
- 34 Markkola 2002, 126–127.
- 35 *Sanomia armosta* 1.9.1907; *Armon Sanomat* 1941, \*.
- 36 P. Viitanen, “Muistoja matkaltani Suomessa II,” *Suomen Viikkolehti* 16.2.1899, 51; P. Viitanen, “Kaupungeissa ja maaseuduilla,” *Suomen Viikkolehti* 19.10.1899, 334; Keskustelua jälkikokouksista esim. Auk. Oravala, ”Jälkikokouksista,” *Ylhäältä apua* no. 11, 1.11.1912, 166–168; ”Jälkikokouksista,” *Herättäjä* no 17, 26.4.1912; *Suomen Viikkolehti* no. 26–27, 29.6.1929; Kriittisiä huomiota ”Kenen hoitoon,” *Kotimaa* no 29, 11.3.1912.
- 37 KA, HDA Ba:1. Sisarkirja 1867–1906, sisar 227.
- 38 Aineistosta käy ilmi, että kuusi näistä esimerkkiperheistä oli Tampereelta. Hjelt 1912, 114–130.
- 39 Hjelt 1912, 115.
- 40 Hjelt 1912, 120. Ilmeisesti lehti oli 1906 Tampereella perustettu *Työkansa* (ellei se sitten ollut 1905 Turussa perustettu *Tähti*). On todennäköistä, että tamperelaisperhe luki paikallista sanomalehteä.
- 41 Hjelt 1912, 122–123; Työläismiesten sisäistämistä hengellisestä roolista myös Marks 2016 [1996].
- 42 Hjelt 1912, 124–126.
- 43 Pyhäkouluista mm. *Kulhia* 2007, 19–24, 41–42; Kortekangas 1965, 172–



## Lähteet ja kirjallisuus

### Arkistolähteet

Kansallisarkisto (KA), Helsinki

Helsingin diakonissalaitoksen arkisto (HDA) Ba:1

Sisarkirja 1867–1906 Ba:1

Luettelo sisarista ja seurakunnista n. 1898–1960 Ba:8

Kansallisarkisto (KA), Hämeenlinna

Suomen Vapaakirkon arkisto I

Antti Mäkisen kirjeenvaihto Fb:2

### Painetut lähteet

Hjelt, Vera (1912): Tutkimus ammattityöläisten toimeentulosta Suomessa vuosina 1908–1909. Työtilasto XIII. Helsinki.

### Lehdet

*Aamulehti* 1899, 1909

*Armon Sanomat* 1941

*Betania* 1908.

*Herättäjä* 1912

*Kansan Lehti* 1909

*Kotimaa* 1912

*Kristillinen Työkansa* 1906

*Sanomia armosta* 1907

*Suomen Viikkolehti* 1899, 1929

*Tampereen Sanomat* 1908, 1909

*Tampereen Uutiset* 1895

*Viipurin Sanomat* 1913

*Ylhäältä apua* 1912

### Kirjallisuus

Ammerman, Nancy T. (2014): 2013 Paul Hanly Furfey Lecture: Finding Religion in Everyday Life. *Sociology of Religion* 75, no. 2 (2014): 189–207.

- Ammerman, Nancy T. (2016): Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society* 29, no. 2 (2016): 83–99.
- Ammerman, Nancy T. (2020): Rethinking Religion: Towards a Practice Approach.” *American Journal of Sociology* 126, no. 1 (2020): 6–51.
- Ammerman, Nancy T. (2013): *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*. Oxford University Press, Oxford.
- Annola, Johanna (2019): ‘Tehe minusta itselles kunnian astia!’ Kuuluminen ja kutsumus saarnaaja Antti Mäkisen elämässä 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Teoksessa Johanna Annola, Ville Kivimäki & Antti Malinen (toim.) *Eletty historia: Kokemus näkökulmana menneisyyteen*, 149–177. Vastapaino, Tampere.
- Antikainen, Marjo-Riitta (2006): *Suuri sisarpiiri: NNKY-liike Suomessa 1890-luvulta 1990-luvulle*. SKS, Helsinki.
- Haapala, Pertti (1986): *Tehtaan valossa: Teollistuminen ja työväestön muodostuminen Tampereella 1820–1920*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- Haarni, Tuukka, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (1997): Johdatus nykymaantieteeseen. Teoksessa Tuukka Haarni, Marko Karvinen, Hille Koskela & Sirpa Tani (toim.): *Tila, paikka ja maisema. Tutkimusretkiä uuteen maantieteeseen*, 9–34. Vastapaino, Tampere.
- Hall, David D (toim.) (1997): *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Heikkilä, Johannes (2017): *Kristillisen Työväen Liiton poliitikasta vetäytyminen 1917–1922*. Suomen historian pro gradu tutkielma. Jyväskylän yliopisto.
- Junkkaala, Timo; Frans Hannula. Teoksessa *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia Biographica 4*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997–. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-003844>.
- Junkkaala, Timo (1986): *Hannulan herätys: tutkimus Lounais-Suomen lähetys-herätyksestä 1894–1914*. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, Helsinki.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria (2021): Introduction to Medieval and Early Modern Experiences of Gender and Faith. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.) *Lived Religion and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*,” 1–24. Routledge, Lontoo & New York.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria (2016): Religion as Experience. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.): *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c. 1300–1700*. Brill, Leiden, Boston.
- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa Maria (toim. 2022): *Histories of Experience in the World of Lived Religion*. Palgrave Macmillan, Lontoo.
- Katajala-Peltomaa, Sari, Raisa Maria Toivo, Miia Kuha, Nils Erik Villstrand & Pirjo Markkola (2021): Uskonto erontekona keskiajalta 2000-luvulle. Teok-

- sessa Pirjo Markkola, Marjaana Niemi ja Pertti Haapala (toim.), *Suomalaisen yhteiskunnan historia 1400–2000. Osa 2. Yhteisöt ja identiteetit*. Vastapaino, Tampere.
- Kempainen, Mikko (2020): *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikkaa: 1900-luvun alun työväenaatteen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki.
- Kivimäki, Ville (2019): Reittejä kokemushistoriaan: Menneisyyden kokemus yksilön ja yhteisön vuorovaikutuksessa. Teoksessa Johanna Annola, Ville Kivimäki & Antti Malinen (toim.), *Eletty historia: Kokemus näkökulmana menneisyyteen*, 9–38. Tampere, Vastapaino.
- Kortekangas, Paavo (1965): *Kirkko ja uskonnollinen elämä teollistuvassa yhteiskunnassa: Tutkimus Tampereesta 1855–1905*. WSOY, Porvoo.
- Koselleck, Reinhart (1985): *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. The MIT Press, Cambridge, MA.
- Kulhia, Ali (2007): *Ihmisen puolustaja. Tampereen Kaupunkilähetys ry 100 vuotta*. Tampereen Kaupunkilähetys ry, Tampere.
- Kupari, Helena (2020): Lived religion and the religious field. *Journal of Contemporary Religion* 35, no. 2 (2020): 213–230.
- Lamberg, Marko, Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (2021): Tila ja tilalliset identiteetit keskiajan ja varhaismodernin ajan Suomessa. Teoksessa Pirjo Markkola, Marjaana Niemi ja Pertti Haapala (toim.), *Suomalaisen yhteiskunnan historia 1400–2000. Osa 2. Yhteisöt ja identiteetit*, 25–63. Vastapaino, Tampere.
- Markkola, Pirjo (2002): *Synti ja siveys: Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. SKS, Helsinki.
- Markkola, Pirjo (1994): *Työläiskodin synty: Tamperelaiset työläisperheet ja yhteiskunnallinen kysymys 1870-luvulta 1910-luvulle*. SHS, Helsinki.
- Markkola, Pirjo (1996): Työväenhistoria taivastielle: Työläisnaiset ja kristilliset yhdistykset. Teoksessa Pauli Kettunen, Raimo Parikka & Anu Suoranta (toim.) *Äänekäs kansa*, 42–59. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki.
- Marks, Lynne (2016/1996): *Revivals and Roller Rinks: Religion, Leisure, and Identity in Late-Nineteenth-Century Small-Town Ontario*. Toronto University Press, Toronto.
- McGuire, Meredith B. (2008): *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press, New York.
- McLeod, Hugh (1996): *Religion and Society in England, 1850–1914*. MacMillan Press, Lontoo.
- Niemi, Marjaana, Piia Einonen, Tapio Salminen & Tanja Vahtikari (2021): Identiteetit ja yhteisöllisyys kaupunkitilassa keskiajalta 1900-luvulle. Teoksessa Pirjo Markkola, Marjaana Niemi ja Pertti Haapala (toim.), *Suomalaisen*

*yhteiskunnan historia 1400–2000. Osa 2. Yhteisöt ja identiteetit, 161–200.*  
Vastapaino, Tampere.

Orsi, Robert A. (1985): *The Madonna of 115<sup>th</sup> Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950.* Yale University Press, New Haven.

Silfverhuth, Voitto (2013): *Tampereen seurakuntahistoria 1. Evankelisluterilainen seurakuntaelämä Tampereella kaupungin perustamisesta 1779 vuoteen 1945.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Soikkanen, Hannu (1961): *Sosialismin tulo Suomeen.* WSOY, Helsinki.



# **Työväkeä tavoittamassa**

## **Maallikkosaarnaajat, Suomen evankelis- luterilaisen kirkon saarnalupatutkinto ja sisälähetyksen kenttä 1800- ja 1900-lukujen taitteessa**

### Johdanto

Artikkelini käsittelee työväkeen kohdennettua sisälähetystyötä 1800- ja 1900-lukujen vaihteen Suomessa. Näkökulmani on maallikkomiehissä, jotka pyrkivät suorittamaan Suomen evankelis-luterilaisen kirkon saarnalupatutkinnon. Vuonna 1870 voimaan astuneen kirkkolain mukaan maallikot saivat anoa kotihiippakuntansa tuomiokapitulilta ja piispalta virallista saarnalupaa, joka oikeutti haltijansa ottamaan osaa kristinuskon opetukseen ja saarnaamiseen seurakunnassa.<sup>1</sup> Artikkelissani tarkastelen kirkon, saarnaluvan hakijoiden ja työväenliikkeen suhteita, työväestöön kohdistuneita sisälähetystoimia sekä saarnaluvan saaneiden maallikoiden työnkuvaa muuttuvassa yhteiskunnassa.

Suomessa liikkui runsaasti erilaisia uskonnollisia puhujia vuosisatojen vaihteen molemmin puolin. Heistä vain pieni osa anoi tuomiokapitulilta saarnalupaa ja vielä harvempi suoritti lupaan vaaditut kokeet onnistuneesti. Monivaiheinen, aikaa vievä haku-prosessi alkoi anomuskirjeen ja siihen kuuluvien liitteiden, kuten papintodistuksen ja koulutustietojen, lähettämällä tuomiokapituliin. Lupaavan oloiset hakijat kapituli kutsui kokeisiin.<sup>2</sup> Saarnalupa ei ollut ehdoton edellytys julkiselle julistamiselle, mutta se saattoi avata haltijalleen ovia. Saarnaluvan saaneet työskentelivät

sekä paikallisseurakunnissa että kristillisellä yhdistyskentällä. On kuitenkin perusteltua puhua nimenomaan kirkon saarnalupatutkinnosta riippumatta siitä, missä saarnaajan työala oli. Tutkinnosta säädettiin kirkkolaisissa, ja sen toteutus ja valvonta olivat tuomiokapitulien käsissä. Jokaisella saarnaluvan saaneella oli näin ollen vähintään muodollinen yhteys kirkkoon. Lisäksi tutkinnosta ja sen vaikutusmahdollisuuksista käytiin kirkon sisällä toistuvia keskusteluja.

'Sisälähetyksellä' tarkoitetaan uskonnollisella kentällä tehtävää työtä, joka pyrkii tavoittamaan uskosta vieraantuneet ja johdattamaan nämä hengelliseen herätykseen. Artikkelini aiheen vuoksi tarkastelen ennen kaikkea saarnojen ja muun hengellisen puhe- ja opetustoimen kautta tapahtuvaa sisälähetystä. Sisälähetystyö voi pitää sisällään myös esimerkiksi kristillissosiaalista hoiva- ja kasvatustyötä. Hengellisen tuen lisäksi sen piirissä voidaan tarjota aineellista apua.<sup>3</sup> Keskityn artikkelissani Suomen evankelisluterilaisen kirkon ja sen kanssa läheisessä yhteydessä toimineiden kristillisten yhdistysten tekemään lähetystyöhön. Katson 'työväen' tai 'työväestön' käsitteitä sisälähetymisen näkökulmasta: tehostetun sielunhoidon kohteet olivat tilattomia, yleensä käsitäi palkkatyöläisinä itsensä elättäviä ihmisiä, jotka asuttivat sekä maaseutua että kaupunkia.<sup>4</sup>

Käsittelen artikkelissani pääasiassa vuosien 1897 ja 1923 välistä tapahtumia, joskin ajoittain olen kokenut tarpeelliseksi viitata myös varhaisempiin aikoihin. Tutkittavan ajanjakson aikana Suomi oli jaettu neljään hiippakuntaan: Turun arkkhiippakuntaan sekä Porvoon, Kuopion<sup>5</sup> ja Savonlinnan hiippakuntiin. Jaosta päätettiin vuonna 1895. Porvoon hiippakunnan itäisistä osista muodostettiin Savonlinnan hiippakunta, joka aloitti toimintansa vuonna 1897.<sup>6</sup> Keskityn tässä artikkelissa ensisijaisesti Porvoon hiippakuntaan, joka tarjoaa hyvän poikkileikkauksen teollisuusalueilla, esikaupungeissa ja kaupungeissa sekä maaseutuseurakunnissa tehtävästä sisälähetystyöstä. Monin osin Porvoon hiippakunnan kehitys heijastelee myös yleisemmin työväestön, kirkon ja maallikkosaarnaajien suhteiden kehitystä.

Laajempaa kontekstia artikkeliin tuovat myös esimerkiksi kirkolliskokouskeskustelut.

Hyödynnän artikkelissani tuomiokapituleille lähetettyjä saarnalupahakemuksia<sup>7</sup> sekä niiden käsittelystä kertovia tuomiokapitulien pöytäkirjoja. Tuomiokapitulien arkistoista löytyy myös saarnaluvan hakijoita koskevia vuosittaisia ilmoituksia, joissa kirkkoherrat kertovat seurakunnassaan liikkuvista saarnaluvan saaneista ja arvioivat näiden toimintaa. Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli määräsi ilmoitusten laatimisesta jo vuonna 1907, ja muut hiippakunnat omaksuivat vastaavan käytännön vuonna 1912.<sup>8</sup> Käytän lähteinäni myös pappein-, piispain- ja kirkolliskokousten pöytäkirjoja. Sisälähetyksen järjestäminen ja tehostaminen oli näissä kokouksissa toistuva teema. Lisäksi olen saanut käyttöön saarnalupatutkinnon suorittaneen Oskari Vihantolan muistikirjoja ja muuta henkilökohtaista kirjallista aineistoa. Tämä aineisto on artikkelin kirjoittamisen aikaan Vihantolan jälkeläisten hallussa. Kartoittaakseni paremmin esimerkiksi saarnaluvan hakijoiden työkenttää sekä näiden yhteyksiä työväenliikkeeseen olen turvautunut myös sanoma- ja aikauslehtien kirjoituksiin.

Olen pyrkinyt samanaikaisesti hahmottamaan sisälähetyskentän laajempia linjoja sekä suuntaamaan tarkastelun yksittäisiin maallikkosaarnaajiin. Tämä on ollut välttämätön työtapo etenkin saarnalupa-aineiston hajanaisuuden ja aukkoisuuden vuoksi. Vaikka saarnalupatutkinnon suorittaneet maallikot työskentelivät kristillisten yhdistysten lisäksi myös paikallisseurakunnissa, eivät he olleet kirkon palveluksessa samaan tapaan kuin esimerkiksi papit, lukkarit ja urkurit. Maallikoiden seurakunnissa tekemä saarna- ja opetustyö perustui pitkälti paikallisen papiston ja maallikkosaarnaajien keskinäiseen sopimukseen, eikä siitä näin ollen ole jäänyt yhtä runsaasti jälkiä kuin kirkollisessa virassa olevien työstä. Menetelmällisesti työtapani on ollut lähellä lähilukua, jossa aineistoja luetaan kerta toisensa jälkeen niistä aina uutta ammentaen, aikaisempia lukukertoja täydentäen ja toisaalta myös kriittisesti arvioiden. Monenkirjava aineisto on myös mahdollistanut tutkittavan ajan isojen ja pienten ilmiöiden

tarkastelun useammasta eri näkökulmasta käsin. Rinnakkain ja ristiin luettuna nämä menneisyyden jäänteet ovat auttaneet ymmärtämään sitä moniäänistä todellisuutta, jossa tutkimani maallikkosaarnaajat toimivat ja jonka muokkaamiseen he myös itse vaikuttivat.<sup>9</sup>

Työväestön, kirkon sekä uskonnon välisiä yhteyksiä ja jännitteitä on tutkittu aiemmin monesta eri näkökulmasta käsin. Esimerkiksi Pirjo Markkola on kirjoittanut työväen uskonnollisuudesta sekä naisten harjoittamasta kristillissosiaalisesta työstä, joka usein kohdistui juuri työväenluokan edustajiin. Mikko Kempainen on avannut väitöskirjassaan sosialismin, kristinuskon ja sukupuolen kerrostumia, ja Ilkka Huhdan toimittamassa artikkelikokoelmassa *Sisällissota 1918 ja kirkko* kirjoittajat pureutuvat sekä sisällissodan tapahtumiin että sodan välittömiin ja kauaskantoisiin vaikutuksiin työväestön ja kirkon suhteissa. Niko Huttunen puolestaan on analysoinut kattavasti Raamatun käyttöä sisällissodan osapuolten retoriikassa.<sup>10</sup> Kirkon saarnalupatutkinto on noussut tutkimuskohteeksi vasta hiljattain. Hannu Mustakallio on selvittänyt Kuopion hiippakunnan saarnaluvan hakijoiden taustoja, toimintaa ja luvan myöntämisen ehtoja kahdessa artikkelissa. Olen itse käsitellyt saarnalupatutkintoa kolmessa artikkelissa ja työstän parhaillaan väitöskirjaa, jossa tutkin saarnalupajärjestelmää rakentuvan suomalaisen kansalaisyhteiskunnan kontekstissa vuosina 1870–1923.<sup>11</sup> Erkki Kansanaho on käsitellyt saarnalupatutkintoa lyhyesti osana sisälähetyksen kenttää, Lauri Koskenniemi taas on perehtynyt aiheeseen saarnalupaa ahkerasti hakeneiden Luterilaisen Evankeliumiyhdistyksen maallikkopuhujien näkökulmasta.<sup>12</sup>

## Kilpailu työväen sieluista

Modernisaatio muutti suomalaista yhteiskuntaa monin tavoin. Vuonna 1879 voimaan astunut elinkeinovapaus, ammattikuntajärjestelmän lopettaminen sekä teollistuminen avasivat ihmisille uudenlaisia uramahdollisuuksia ja lisäsivät töiden perässä tapah-



tuva muuttoliikettä. Liikkumista edesauttoivat myös muuttovapaus, irtolaislainsäädännön asteittainen lientyminen sekä parantuva liikenneverkosto. Koululaitoksen, kansansivistystyön sekä puolue- ja yhdistyskentän kehitys puolestaan vaikuttivat ihmisten tapaan jäsentää ja selittää kokemaansa, samoin tieteeseen pohjaavan maailmankuvan kehittyminen ja pirstaloituva uskonnollinen kenttä: vapaakirkollinen liike, Pelastusarmeija, baptistit ja metodistit sekä monet muut uskonyhteisöt tarjosivat vaihtoehtoja evankelis-luterilaisen kirkon opetukselle.<sup>13</sup>

Porvoon hiippakunta oli tutkittavana aikakautena Suomen kaupungistuneinta ja teollistuneinta aluetta, ja varsinkin Tampereen ja Helsingin seudut kasvoivat nopeasti vuosisadan vaihteen molemmin puolin. Ihmiset muuttivat kaupunkien ja teollisuuskeskittymien liepeille töiden sekä huokeamman asumisen perässä.<sup>14</sup> Esikaupunkialueet levisivät kontrolloimatta myös maalaiskuntien puolelle. Pääasiassa köyhän työväestön asuttamien esikaupunkialueiden hoito oli maalaiskunnille raskasta, mutta kaupungitkaan eivät halunneet ottaa niitä kontolleen. Veli-Matti Aution mukaan syynä oli pelko yleisen hyvinvoinnin laskusta sekä voimasuhteiden muutoksesta vasemmiston hyväksi.<sup>15</sup> Sielunhoidolliselta kannalta kaupungit, esikaupungit ja teollisuusseudut muodostivat kirkolle uudenlaisen haasteen. Voimakkaan väestönkasvun ja muuttoliikkeen seurauksena ihmiset joutuivat usein asumaan ahtaasti ja alkeellisissa oloissa. Aineellisesta hädästä versoi hengellistä hätää, jonka katsottiin ilmenevän muun muassa juoppoutena, aviottomina lapsina ja rikollisuutena. Porvoon piispana vuodet 1892–1920 toimineen Herman Råbergin mielestä ihmisten kristillis-siveellinen tila oli korkeimmillaan maaseudulla, mutta ilman tehostettua sielunhoitoa tiiviiden asutuskusten turmiolliset vaikutteet leviäsivät ennen pitkää myös maalaisseurakuntiin. Porvoon hiippakunnassa huolta herättivät etenkin Helsingin ja Tampereen nopeasti paisuvat esikaupunkialueet. Väestön sielunhoidollisen tarpeen hahmottaminen oli kuitenkin hankalaa, sillä paikkakunnalta toiselle liikkuvat ihmiset eivät aina ottaneet kotiseurakunnastaan asianmukaista muutokirjaa. Näin ollen paikallisseurakunnan papisto ei välttämättä

tiennyt, keitä alueella todella asui, jolloin myös kirkon valvonta sekä säännöllisen ja yksilön tarpeet huomioivan sielunhoidon järjestäminen vaikeutui.<sup>16</sup>

Oma haasteensa oli saada seurakuntalaiset kirkkoon. Porvoon hiippakunnan papisto oli ennen suurlakkoa melko tyytyväinen siihen, miten tiheään seurakuntalaiset kävivät jumalanpalveluksissa ja ehtoollisella. Hiljalleen käynnit kuitenkin vähenivät: ensin säätyläisten, sitten miesten ja lopulta nuorten keskuudessa.<sup>17</sup> Kehittyvän liikenneverkoston, lisääntyneen vapaa-ajan ja yleisen yhteiskunnallisen aktiivisuuden myötä ihmisille oli pyhä- ja juhlapäivinä tarjolla aiempaa laajemmin hengellistä ja maallista ajanvietettä. Pirjo Markkolan mukaan esimerkiksi Tampereella oli runsaasti nimenomaan työväestölle suunnattuja aktiviteetteja. Etenkin nopeasti lisääntyvät yhdistysten ja herätysliikkeiden perustamat rukoushuoneet houkuttelivat vuosisadan vaihteessa kuulijoikseen kaupungin ja esikaupungin työläisiä. Kilpailua sanankuulijoista käytiin myös eriuskolaisten kanssa. Esimerkiksi vapaakirkollinen liike kohdensi toimintaansa etenkin urbaaniin työväenluokkaan. Tehdaskaupunki Tampereesta tulikin yksi liikkeen keskuksista. Myös baptistit, metodistit ja Pelastusarmeija puhuttelivat työväkeä.<sup>18</sup> Kristillisen yhdistyskentän kasvu otettiin kirkossa vastaan ristiriitaisin tuntein. Yhdistysten katsottiin yhtäältä virkistävän ja kehittävän, toisaalta hajauttavan hengellistä kenttää viemällä ihmisten huomiota pois perinteisestä seurakuntaelämästä.<sup>19</sup> Kirkkohistorioitsija Kyllikki Tiensuun mukaan kirkkokin otti osaa rukoushuoneiden perustamiseen: kirkollisten rukoushuoneyhdistysten avulla kirkko pyrki vastaamaan toisaalta sekularisoitumisen uhkaan, toisaalta haastamaan vapaakirkollisten ja työväenliikkeen vetovoimaa.<sup>20</sup>

Nouseva työväenliike ei siis ollut kirkon ainoa kilpailija, mutta sen ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suhde muodostui alusta saakka jännitteiseksi. Aikaansa seuraavat papit pitivät silmällä muiden maiden tapahtumia, ja etenkin Saksasta saatujen tietojen valossa myös suomalainen työväenliike miellettiin kristinuskon vastaiseksi. Liikkeen kritiikki kohdistui kuitenkin ensisijaisesti kirkkoa ja papistoa kohtaan, tosin etenkin johtotasolta



*Jumalanpalveluksesta poistuvia seurakuntalaisia Tuusulan kirkon pihassa 1910-luvulla. Kuva: August Haikonen/Keravan museopalvelut, Vanha peruskokoelma, kuva v001\_0598. CC BY-NC-ND 4.0.*

esitettiin 1800-luvun lopulta alkaen myös uskonnonvastaisia lausuntoja.<sup>21</sup> Työväenliike organisoitui vuonna 1899 Suomen Työväenpuolueeksi. Forssassa vuonna 1903 pidetyssä puoluekokouksessa nimi vaihdettiin Suomen Sosialidemokraattiseksi Puolueeksi. Forssan kokousta on pidetty vedenjakajana kirkon ja työväenliikkeen suhteissa. Kokouksessa puolue omaksui virallisesti sosialistisen ohjelman, määrittä uskonnon yksityisasiaksi, ajoi kirkon ja valtion eroa sekä vaati uskonnonopetuksen lakkauttamista kouluissa. Nimenomaan sosialistien johtotason lausunnot olivat omiaan lietsomaan papistossa pelkoa, että kirkko ja sen ympärille keskittynyt perinteinen elämäntapa olivat uhattuina.<sup>22</sup>

Työväenliike sai yhä tukevamman jalansijan suurlakon jälkeen ja uusia työväenyhdistyksiä perustettiin myös Porvoon hiippakunnan alueella. Hiippakunnan papiston enemmistö suhtautui sosialistiseen työväenliikkeeseen kriittisesti. Piispa Råbergh oli kritisoinut sosialismia jo 1870-luvulta alkaen. Sosialismi ei

Råberghin mielestä sopinut Suomeen, jossa olot olivat ratkaisevassa määrin paremmat kuin aatteen syntyessa Saksassa. Ihmisten hyvinvoinnin pohjana oli hänen näkemyksensä mukaan oltava jumalanpelko, raittius, järjestys ja työteliäisyys. Yhteiskunnallisia epäkohtia vastaan tuli taistella kristillisen rakkauden avulla. Råbergh syytti seurakuntaelämän erilaisista ongelmista sosialismia, jonka nousu oli piispan silmissä todiste joukkoluopumuksen etenemisestä. Sosialistinen liike oli vaarallinen, sillä sen kylvämässä ”jumalankieltämyksessä” piili vallankumouksen siemen.<sup>23</sup> Vuoden 1905 suurlakko vain vahvisti kumouksellisuuden vaikutelmaa: vanhat auktoriteetit kyseenalaistanut joukkoliikkeitä herätti papistossa laajaa huolta, ja etenkin piispat katsoivat lakon olevan yhteiskuntajärjestykselle haitallinen. Kirkon arvosteluun ottivat työväenliikkeen lisäksi osaa myös eriuskolaiset, liberaalit porvarit sekä perustuslaillisen linjan kannattajat, joita monen papin ensimmäisenä sortokautena harjoittama myöntövyöpolitiikka ei ollut miellyttänyt.<sup>24</sup>

Papiston piirissä esiintyi toisaalta myös ymmärrystä joitakin työväenliikkeen tavoitteita kohtaan. Vuoden 1903 kirkolliskokouksessa lakitieteen tohtori ja Porvoon hiippakunnan maallikkoedustaja Heikki Renvall esitti esikaupunkipappien asettamista maan neljään suurimpaan kaupunkiin. Renvall painotti, miten tärkeää tehtävään oli palkata pappeja, jotka yrittäisivät ymmärtää työväen olosuhteita ja vaatimuksia. Aloite eteni kirkolliskokoukselta senaatin käsittelyyn, ja vuonna 1908 ensimmäiset papit aloittivat työnsä Turun, Viipurin ja Tampereen esikaupungeissa.<sup>25</sup> Esikaupunkipapit tarjosivat rautatiesaarnaajien ja teollisuusseutujen evankelioimisen ohella yhden keinon taistella työväen sieluista.<sup>26</sup> Myös niin sanottuun Teologiseen lauantaseuraan ja nuorkirkolliseen ryhmittymään kuuluvat papit pyrkivät sillanrakentamiseen kirkon ja työväestön välillä. Moni ryhmittymien johtohahmoista työskenteli Porvoon hiippakunnassa: Jaakko Gummeruksesta tuli Porvoon piispa vuonna 1920, ja pastorit Erkki Kaila, Lauri Ingman sekä Uno Paunu toimivat tuomiokapitulin asesoreina 1910-luvulla. Muun muassa Helsingin yliopiston käytännöllisen teologian professorina toimineesta Ingmanista tuli 1930-luvulla

arkkipiispa. Kaila valittiin arkkipiispaksi Ingmanin jälkeen. Paunu puolestaan työskenteli pitkään Lähetysseuran palveluksessa ja nousi lopulta seuran lähetysjohtajaksi.<sup>27</sup>

Sosialistisen työväenliikkeen haastajaksi nousi suurlakon jälkeen kristillinen työväenliike, jonka toiminnassa oli mukana myös pappeja. Ensimmäinen kristillinen työväenyhdistys perustettiin Tampereella marraskuussa 1905. Seuraavana vuonna yhdistysten kattojärjestöksi syntyi Suomen Kristillinen Työväen Liitto (SKTL). Liiton piirissä tehtiin aluksi myös puoluepolitiikkaa ja sen edustajat saivat joitakin paikkoja eduskunnasta. Liike vaati samoja yhteiskunnallisia muutoksia kuin sosialistinen sisarensa, mutta korosti samalla evankelis-luterilaisen kirkon asemaa kristinuskon ja kristillisten arvojen opettajana. Kantavana ajatuksena oli, että saattamalla työväestö säännöllisen seurakunnallisen hoidon piiriin pidettiin huolta paitsi kansan hengellisestä ja siveellisestä tilasta myös yhteiskuntarauhasta. Melko nopeasti liike kuitenkin hajaantui. Kristillisen työväenpuolueen olemassaolo ei saanut varauksetonta tukea liikkeen pappisjäseniltä, joista monet olivat poliittiselta katsantokannallaan lähellä porvarillisia puolueita. Samalla kun papit alkoivat tehdä liikkeeseen pesäeroa, vahvistui sen sisällä radikaalin maallikkosiiven linja.<sup>28</sup>

## Maallikot sisälähetysten asialla

Ajatus aktiivisista kirkon päätöksentekoon ja seurakuntaelämään osallistuvista maallikoista oli läsnä jo vuoden 1869 kirkkolaissa, mutta maallikoiden osallistamiseen alettiin kiinnittää entistä enemmän huomiota vuosisatojen vaihteessa. Asiassa vaikuttivat pyrkimys kiertävän saarnatoimen järjestämiseen sekä kasvava kiinnostus diakoniatyöhön.<sup>29</sup> Maallikoiden osaamisen hyödyntämiseen kannusti myös pappispula, josta kirkko oli kärsinyt aika ajoin 1800-luvun alusta saakka. Teologian opiskelijoita oli erityisen vähän pian suurlakon jälkeen ja 1920-luvun alussa.<sup>30</sup> Suomen väkiluku sen sijaan nousi nopeasti. Kun uusi hiippakuntajako astui vuonna 1897 voimaan, Porvoon hiippakunnan väkiluku oli

653 000 henkeä. Vuoteen 1912 mennessä asukkaita oli jo 846 000. Etenkin kaupunkiseurakunnissa pappien vastuulla oli usein suuri määrä ihmisiä. Seurakuntia pyrittiin jakamaan hallittavamman kokoisiksi niin Porvoon hiippakunnassa kuin muuallakin Suomessa, mutta silti niiden hoitaminen yksinomaan pappisvoimin saattoi olla haastavaa.<sup>31</sup> Maallikoiden apu otettiin monin paikoin ilolla vastaan.

Maallikkotoimen kehittämiseen kannusti myös yhteinen vihollinen – yhdessä uskovaiset maallikot ja kirkko voisivat yrittää vastustaa aikakauden epäkristillisiä voimia. Monet papit pitivät sosialistista työväenliikettä syypanä kirkon arvostuksen horjumiseen ja myös väestön kurjistuvaan kristillis-siveelliseen tilaan.<sup>32</sup> Kun vuoden 1908 kirkolliskokouksessa keskusteltiin mahdollisuudesta saada valtiolta avustusta evankelioimistoimeen, vaati rovasti Elis Bergroth myös maallikoiden osanottoa:

”Ei siinä ole tarpeeksi, että me, varsinaiset sananpalvelijat, sanaa saarnaamme. Me tarvitsemme tähän tärkeään tehtävään avuksemme Jumalan sanan valaisemia maallikoita, varsinkin tämänmöisenä aikana, jolloin jumalankieltäjät, epäuskon apostolit ahkeraan kiertävät maita ja mantereita levittämässä turmiollisia oppejansa.”<sup>33</sup>

Saarnaamisesta kiinnostuneista maallikoista ei onneksi ollut Suomessa pulaa. Vaikka vain osa maan maallikkosaarnaajista anoi saarnalupaa, oli luvan saaneita vuosisadan vaihteessa jo runsaasti. 1900-luvulla hakijoiden määrä vain kasvoi. Pelkästään Porvoon hiippakunnassa oli vuosina 1897–1923 yhteensä 111 saarnaluvan anojaa, joista kaksi kolmasosaa suoritti tutkinnon menestyksekkäästi.<sup>34</sup> Saarnalupatutkinnon suorittaneita maallikoita työskenteli sekä paikallisseurakunnissa että kristillisten yhdistysten matkasaarnaajina, nuorisotyöntekijöinä, piirisihteerinä tai muina maallikkotyöntekijöinä. Paikallisseurakunnissa saarnaluvan saaneet muun muassa avustivat pappeja lukukinkeillä, hartauskokouksissa, rippikoulun pidossa ja saarnoissa. Osa piti jumalanpalveluksia papin puolesta, jos tämä ei itse siihen kyennyt esimerkiksi sairauden tai matkan vuoksi. Saarnaluvan

saaneita työskenteli myös esimerkiksi rukoushuoneiden saarnaajina.<sup>35</sup>

Suomen yhdistyskenttä laajeni voimakkaasti sortokausien aikana ja etenkin suurlakon jälkeen. Vuonna 1906 perustuslakiin kirjattiin yhdistymisvapauden periaate, eikä toimilupaa enää tarvinnut hyväksyä senaatilla. Yhdistyskentän kasvu jatkui aina 1920-luvun loppupuolelle saakka,<sup>36</sup> mikä näkyi myös saarnalupahakemuksissa. Etenkin Porvoon hiippakunnan hakijoista merkittävä osa oli jonkin kristillisen yhdistyksen tai seuran palveluksessa tai tavoitteli tällaista työsuhdetta. Kokoonsa nähden Porvoon ja Savonlinnan hiippakunnat olivat yhdistysten aktiivisinta toiminta-aluetta. Porvoon tuomiokapitulilla oli tiiviit suhteet etenkin Suomen Lähetysseuraan sekä Merimieslähetysseuraan,<sup>37</sup> joiden työhön myös monet hiippakunnan saarnaluvan anojat pyrkivät. Saarnalupahakemuksissa ovat edustettuina myös muun muassa Luterilainen Evankeliumiyhdistys, Nuorten Miesten Kristillinen yhdistys sekä Helsingin kaupunkilähetys.<sup>38</sup> 1900-luvun edetessä yhdistykset tulivat yhä kiinteämmin osaksi seurakuntien elämää. Myös kasvava osa papistosta löysi tiensä niiden palvelukseen. Saarnalupatutkintojärjestelmä toimi – vähintäänkin muodollisena – siteinä kristillisen yhdistyskentän ja kirkon välillä. Kannustamalla työntekijöitään tutkinnon suorittamiseen yhdistys viesti olevansa kirkollismielinen. Esimerkiksi Lähetysseurassa päätettiin vuosisadan alussa, että seuran työssä käytettävien maallikoiden oli suoritettava tuomiokapitulin saarnalupatutkinto.<sup>39</sup>

Kirkon ja yhdistyskentän yhteistyö johti vuosisadan vaihteessa myös sisälähetysaarnaajien ja diakonien kouluttamiseen. Sisälähetysaarnaajat opiskelivat Lähetysseuran lähetyskoulussa Helsingissä ja diakonit Liikolan laitoksessa Sortavalassa.<sup>40</sup> Sisälähetysaarnaajien opintoihin kuului saarnalupatutkinnon suorittaminen, ja myös monet diakonit pyrkivät saarnaluvan saamiseen. Lisäksi Liikolan laitoksessa aloitettiin vuonna 1910 erityisten saarnaajakurssien järjestäminen, joilla diakonit ja muut halukkaat saattoivat harjoitella saarna- ja opetustyöhön. Koulutustyön alkuperäisenä tavoitteena oli valmistaa osaavia sisälähetystyönte-

kijöitä kirkon tarpeisiin. Käytännössä iso osa valmistuneista kuitenkin asettui kristillisten yhdistysten palvelukseen. Sekä sisälähetysaarnaajien että diakonien koulutus kärsi myös resurssipuolasta. Sisälähetysaarnaajien kouluttaminen päättyi vuonna 1915, diakonien vuonna 1921.<sup>41</sup>

Suurlakon jälkeisessä jännitteisessä ilmapiirissä myös saarnalupatutkintojärjestelmään kohdistettiin uudenlaisia toiveita. Vuonna 1907 kokoontunut Turun arkkihiippakunnan pappeinkokous teki kirkolliskokoukselle ehdotuksen, jossa valituille saarnaluvan saaneille pyydettiin oikeutta kastaa lapsia, haudata kuolleita sekä jakaa ehtoollista.<sup>42</sup> Ehdotuksen tavoitteena oli hillitä vallitsevan ja odotettavasti pahenevan pappispulan vaikutuksia ja taata säännöllinen sielunhoito seurakunnissa. Ehdotus sai vuoden 1908 kirkolliskokouksessa pääosin myönteisen vastaanoton. Ajatuksen kannattajat korostivat, että kirkkolain mukaan maallikko sai hätätilanteessa antaa kasteen ja jakaa ehtoollisen.<sup>43</sup> Pastori Matti Tarkkanen puolestaan asettui aloitetta vastaan: maallikkosaarnaajista vain harvat olivat tarpeeksi oppineita voidakseen toimia pappien apuna, eivätkä seurakuntalaisetkaan todennäköisesti osaisi arvostaa tällaisia väliaikaisia apulaisia. Kirkolliskokous päätti lopulta antaa asian tarkemman selvittämisen kirkkolakikomitean vastuulle.<sup>44</sup> Saarnaluvan saaneiden toimivaltuudet olivat lopulta esillä seuraavissa kolmessa kirkolliskokouksessa. Keskustelut noudattivat pitkälti samaa kaavaa: päättäjien oli hankala päästä yhteisymmärrykseen siitä, vahingoittaisivatko vai vahvistaisivatko väliaikaiset ”maallikkopapit” kirkkoa valitsevina vaikeina aikoina.<sup>45</sup> Päätöksentekoa monimutkaisti toisaalta myös se, että kirkolliskokouksissa käsiteltiin samanaikaisesti useampia pappispuutteen ja sen vaikutusten lieventämiseen liittyviä ehdotuksia, jotka toteutuessaan olisivat voineet vähentää tarvetta turvautua saarnaluvan saaneiden apuun.<sup>46</sup> Keskustelun alkaessa myös Lähetysseuran sisälähetysaarnaajista ja Liikolan diakoneista odotettiin vielä seurakuntiin apuvoimia.



## Maallikkosaarnaaja ja kirkon kontrolli

Saarnaajana toimiminen ei ollut ainoa, eikä välttämättä edes ensisijainen maallikkotyön muoto. Porvoon piispa Råbergh oli maallikkotoimen vankka kannattaja ja uskoi sen tuovan siunausta sekä kirkolle että kansalle. Piispa pyrki vahvistamaan etenkin kirkkoneuvoston ja seurakunnan vanhimpien asemaa seurakunnissa. Näihin luottotehtäviin tuli valita kristillisiä miehiä, jotka valvoisivat seurakuntalaisten siveellistä elämää yhdessä papiston kanssa.<sup>47</sup> Vuonna 1900 tuomiokapituli julkaisi kirjasen nimeltä *Ohjeita maallikkotoimelle Porvoon hiippakunnan seurakunnissa: Porvoon tuomiokapitulin kiertokirjeitä*, jossa kirkkoneuvoston ja seurakunnan vanhimpien rinnalla korostettiin maallikoiden roolia pyhä- ja kiertokoulun pitäjinä. Maallikoita tarvittiin myös kristillisen laueudentyön saralla. Kirjaan esipuheen laatinut piispa Råbergh korosti, että jokaisen uskovan seurakunnan jäsenen tuli ottaa osaa Jumalan valtakunnan rakentamiseen. Tämän piti kuitenkin tapahtua seurakunnan järjestystä kunnioittavalla tavalla, sillä ”lähimmän velvollisuutensa hylkääminen tai halveksiminen ja antautuminen toimintaan, johon ei ole kutsuttu, on epäkohta, joka sotii Jumalan sanaa vastaan ja turmelee kaiken todellisen jumalisuuden.”<sup>48</sup>

Piispa viittasi, tosin sitä suoraan sanomatta, kiertävään maallikkosaarnaajatoimeen, josta oli keskusteltu kirkon sisällä jo vuosikymmenien ajan. Monet papit katsoivat paikkakunnalta toiselle liikkuvien saarnaajien järkyttävän seurakuntien rauhaa. Julistajien joukossa oli etenkin eriuskolaisia ja herätysliikkeiden saarnaajia, mutta myös monet saarnalupatutkinnon suorittaneet maallikot vaikuttivat yli paikallisseurakuntien rajojen.<sup>49</sup> Saarnaluvan saaneiden ja pappien välille syntyi ajoittain kiistaa esimerkiksi opillisista näkemyksistä. Lupakirjoja oli myös otettu pois miehiltä, joiden toiminta ylitti tuomiokapitulien sietokyvyn.<sup>50</sup> Kiertävää saarnatoimea koskevissa keskusteluissa punnittiin sisälähetyksen tarpeiden ja kirkollisen valvonnan välistä suhdetta. Vuoden 1869 kirkkolaki oli pyrkinyt purkamaan papiston ja maallikoiden välistä hierarkiaa, mutta saarna- ja opetustoimi

miellettiin silti pääasiassa papin vastuualueeksi.<sup>51</sup> Seurakunnasta toiseen kulkevat saarnaajat haastoivat Lutherin kolmisäätyopin varaan rakennetun vanhan yhteiskuntajärjestyksen, jossa ihmisten kuului totella ylempiään ja pysyä omalla, Jumalan asettamalla paikallaan. Tätä samaa järjestystä vastaan myös sosialistisen työväenliikkeen katsottiin kapinoivan.

Saarnalupatutkintojärjestelmän perusteet otettiin lähempään tarkasteluun vuosien 1911 ja 1912 piispainkokouksissa. Savonlinnan tuomiokapitulin asessori August Noponen – joka sittemmin tuli Porvoon tuomiokapitulin asessoriksi – alusti vuoden 1911 tapaamisessa kysymyksen saarnaluvan käyttölaajuudesta. Noposen mukaan kirkkolakia tuli tulkita niin, että maallikolla oli oikeus ottaa saarna- ja opetustoimeen osaa vain paikallisseurakunnassa, mutta ei koko maassa. Noponen perusteli näkemystään sillä, että ”vallattomuuden henki” oli ”suuresti vallalla aikanamme”, ja tämä näkyi myös uskonnollisella alalla. Paikallisseurakuntaan tai ”Jumalan valtakunnan asiaa todella edistävän seuran” palveluksessa oleva maallikkosaarnaaja olisi paremmin sekä Jumalan sanan että esimiestensä, eli papiston valvonnassa.<sup>52</sup> Keskustelu jatkui seuraavan vuoden piispainkokouksessa, jossa puhuttiin saarnalupatutkinnon haku- ja koevaatimusten yhtenäistämistä kaikissa tuomiokapituleissa sekä ehdotettiin, että kirkkoherrat laatisivat vuosittain ilmoituksen siitä, kuinka monta saarnaluvan saanutta seurakunnassa on asunut tai työskennellyt ja millainen vaikutus näillä on ollut seurakunnan uskonnolliseen elämään. Lisäksi saarnaluvan anojien oli todistettava lupaa hakiessaan, että heidät oli kutsuttu jonkin paikallisseurakunnan tai yhdistyksen toimintaan.<sup>53</sup> Piispainkokouksen linjaukset jäivät lopulta tuomiokapitulien harkittaviksi, mutta ainakin Porvoon hiippakunnassa haku- ja koevaatimusten uudistaminen alkoi heti piispainkokouksen jälkeen.<sup>54</sup>

Saarnalupatutkinnon kiristyneisiin vaatimuksiin ja luvan saaneiden valvonnan lisäämiseen oli useampia syitä. Eriuskolaisten vaikutuksen lisääntyminen sekä yhdistyskentän kasvu pitivät huolen siitä, että kiertävästä saarnatoimesta keskusteltiin myös 1900-luvun puolella. Vaikka kristillisten yhdistysten tekemän



*Eriuskolaiset liikkeet vakiinnuttivat hiljalleen asemansa Suomen uskonnollisella kentällä. Pelastusarmeijan tilaisuus Helsingin Toisella linjalla vuonna 1912. Signe Brander HKM / Helsingin kaupunginmuseo, kuva N779. CC BY 4.0.*

sisälähetystyön arvo tunnustettiin laajalti kirkon piirissä, toivoivat monet papit työn ohjaamista yksiin käsiin – mieluiten kirkon. Kun esimerkiksi Porvoon pappeinkokouksessa keskusteltiin vuonna 1912 sisälähetystyksen keskittämisestä, kehui rovasti Nathanael Borg yhdistysten vaikutusta etenkin kaupungeissa ja liikepaikoissa. Borgin mielestä sisälähetystyö pitäisi kuitenkin tuoda kirkon yhteyteen, olihan jopa ”maamme antikristillisten piirien” työ järjestettyä ja johto keskitettyä. Kirkon olisi syytä tehdä samoin.<sup>55</sup> Vaikka piispainkokousten keskustelijat eivät asiaa suoraan sanoneet, ruokki kontrollin tarvetta todennäköisesti myös ajan poliittinen toiminta. Sosialistista agitaatiota tutkineen Anna Rajavuoren mukaan työväenliikkeen agitaattorit muistuttivat monessa mielessä maallikkosaarnaajia. Agitaattorit arvosteli-

vat usein kirkkoa ja pappeja mutta hyödynsivät samalla puheissaan uskonnollista kieltä. Agitaattorien, ”työväen evankeliumin” julistajien, saarnamaiset ja usein raamatullisia viittauksia sisältävät puheet vetosivat Rajavuoren mukaan kuulijakuntaan muun muassa siksi, että tällainen puhetyyli oli ihmisille ennestään tuttu. Lisäksi uskonnon ja kirkkoinstituution kieli ilmensi auktoriteettia ja toi käyttäjälleen näin arvovaltaa. Kyse ei kuitenkaan ollut puhtaasti taktikoinnista, vaan myös aidosta uskosta sosialismin ja kristinuskon yhteyteen.<sup>56</sup> Jonkinasteista rinnastusta kiertävien maallikkosaarnaajien ja työväenaatteen välillä oli tehty jo edeltävän vuosisadan puolella: kun professori Lauri Ingman arvioi pastori Sahlbergin teosta *Omista työalueistamme hengellisellä vainiolla* vuoden 1899 Teologisessa aikakauskirjassa, nimitti hän kiertävää saarnaajatoimintaa ”hengelliseksi kommunismiksi”.<sup>57</sup>

Myös kirkon suhtautumisessa saarnaajia ja agitaattoreja kuuntelemaan kansaan on havaittavissa tietynlaisia yhteneväisyyksiä. Kun kiertävää saarnatoimea koskeva keskustelu oli kiivaimmillaan 1870- ja 1880-luvuilla, tuotiin pappien puheenvuoroissa toistuvasti esiin huoli ”nurkkasaarnaajia” kuuntelevasta kansasta: oppimattomat ihmiset olivat uteliaisuutensa vietävissä eivätkä aina osanneet arvioida saarnoja kriittisesti. Porvoon piispana vuosina 1878–1883 toiminut A. J. Hornborg pelkäsi oppimattoman väen harhautuvan lahkoihin, kun taas sivistyneistö oli uskonnollisesti välinpitämätöntä.<sup>58</sup> Vastaavanlainen ajatus vääränlaisilta vaikutteilta suojeltavasta kansasta tulee esiin myös suhtautumisessa työväenliikkeeseen: esimerkiksi piispa Råbergh kantoi huolta siitä, että erilaiset paheet sekä sosialismin ajatukset leviäisivät ennen pitkää myös maaseudun ”todellisen” kansan pariin ja turmelisivat sen.<sup>59</sup> Samantapaisesta ajattelusta oli merkkejä myös työväenliikkeen johdossa: Markkolan mukaan liikkeen johtajat kokivat etenkin työväenluokkaisten naisten olevan liian uskonnollisia, ja varsinkin tehtaiden naistyöntekijät antoivat niin pappien kuin muidenkin uskonnollisten puhujien sokaista itsensä.<sup>60</sup> Hieman kärjistäjien voisi sanoa, että huoli rahvaan vaikutusaltiudesta yhdisti kirkon ja työväenliikkeen johtohahmoja.

Maallikkosaarnaajatoimen sekä työväenliikkeen agitaation rinnastaminen ja vertailu on siinäkin mielessä perusteltua, että saarnaluvan hakijoiden joukossa oli kourallinen miehiä, joilla oli yhteyksiä työväenliikkeeseen. Koska saarnalupahakemukset tähtäsivät ensisijaisesti hakijan hyvän maineen ja hengellisten ansioiden esittelyyn, on työväenliikekytköksistä pitänyt etsiä tietoa tutkimuskirjallisuudesta sekä sanoma- ja aikakauslehdistä. Myös kirkkoherrojen vuosi-ilmoituksista löytyy satunnaisia mainintoja asiasta. Hakijoiden työväenliikeyhteydet näyttävät liittyneen nimenomaan kristilliseen työväenliikkeeseen. Esittelen seuraavaksi pienen joukon miehiä, joista useimmat toimivat Porvoon hiippakunnan alueella. Aineiston niukkuuden ja mahdollisimman monimuotoisen kokonaiskuvan vuoksi olen kuitenkin hie- man joutanut alueellisen rajaukseni kanssa.

## Saarnaluvan anojat työväenliikkeen riveissä

Juho Haavisto, Oskari Vihantola ja Antti Kaarne olivat kristillisen työväenliikkeen eturintaman toimijoita 1900-luvun alkupuolella. Haavisto työskenteli Suomen Kristillisen Työväen Liiton äänenkannattajan, *Työkansan*, päätoimittajana neljän kuukauden ajan vuonna 1907. Päätoimimisen uransa hän teki kansakoulunopettajana Tampereella, mutta työnsä ohessa Haavisto oli mukana kun- nallispolitiikassa, piti erilaisia esitelmiä ja toimi pyhäkoulunopet- tajana. Hän oli myös kristillisen työväen asiaa edistävillä vaali- listoilla ensimmäisissä eduskuntavaaleissa.<sup>61</sup> Haavisto oli hakenut saarnalupaa jo vuonna 1889 Turun arkkihiippakunnan tuomio- kapitulilta, mutta on epäselvää, suorittiko hän kokeita loppuun saakka. Sen sijaan hän piti vuodet 1893–1900 hallussaan Luteri- laisen Evankeliumiyhdistyksen kolportöörikirjaa.<sup>62</sup> Saarnaajana, toimittajana ja kirjailijana tunnetuksi tullut Oskari Vihantola kuului Tähti-lehden, Kristillisen Työväen Liiton toisen äänen- kannattajan, perustajiin. Vihantola toimi myös lehden päätoimit- tajana vuosina 1906–1908 sekä hetkellisesti Suomen Kristillisen Työväen Liiton puolueen kansanedustajana vuonna 1909. Hän

suoritti saarnalupatutkinnon Porvoon hiippakunnassa vuonna 1912.<sup>63</sup> Antti Kaarne (ent. Karlsson) syntyi Tampereen Messukylässä ja muutti Turkuun vuonna 1904. Hän oli perustamassa Turun kristillistä työväenyhdistystä sekä Suomen Kristillisen Työväen Liittoa. Vuodesta 1906 alkaen Kaarne toimi Liiton matkasihteerinä ja kiersi puhujamatkoilla ympäri Suomen. Lisäksi hän kirjoitti *Tähteen* ja *Työkansaan* sekä oli Liiton kansanedustajana 1908–1911 ja puheenjohtajana vuosina 1906–1918.<sup>64</sup> Kaarne anoi saarnalupaa arkkhiippakunnan tuomiokapitulilta pian Turkuun muuttonsa jälkeen. Kapituli kuitenkin hylkäsi anomuksen. Syyksi se ilmoitti, ettei pitänyt Kaarneen laatimaa hengellistä ainekirjoitusta tarpeeksi hyvänä.<sup>65</sup>

Haavistoa, Vihantolaa ja Kaarnetta yhdisti halu saarnalupatutkinnon suorittamiseen, kiinnostus työväenasiaan sekä ajoittain kipakka kriittisyys kirkkoa ja papistoa kohtaan. Haavisto kirjoitti *Kansan Lehteen* pakinoita nimimerkeillä ”Unilukkari” ja ”Tapani”. Esimerkiksi vuoden 1916 heinäkuussa julkaistussa tekstissä ”Pikku tietoja kirkollisista menoista” Unilukkari soimasi Tampereen kaupunkiseurakunnan kasvaneita menoja: ”Siinä ovat ainakin Tampereen kirkon pomomiehet näyttäneet käytännössä, kuinka papit puutteita poistavat ja kirkko köyhäin kuormaa keventää.”<sup>66</sup> Tähti-lehdessä Vihantola puolestaan ruoti kovin sanoin papistoa ja puhui muun muassa luokkatietoisuuden tärkeydestä sekä kapitalismin kiroista. Lopulta lehden pappisvoittoinen hallitus alkoi sensuroida päätoimittajansa kirjoituksia. Kaarne asettui puolustamaan Vihantolaa ja syytti lehden hallituksen puheenjohtajaa pastori K. V. Lehosta kallistumisesta porvarillisten puolueiden suuntaan. Railo maallikkovaikuttajien ja papiston välillä kasvoi hiljalleen. Vihantola erosi *Tähteen* päätoimittajan paikalta ja siirtyi *Länsi-Suomen kristillisten sanomien* toimittajaksi. Kaarne taas alkoi nähdä porvarillisen papiston yhä suurempana uhkana kristillisen työväenliikkeen tavoitteille. Kaarne syrjäytettiin SKTL:n puheenjohtajan paikalta vuonna 1918 punaisia tukevien lausuntojensa vuoksi. Sisällissodan jälkeen hän liittyi Suomen Sosialistiseen Työväenpuolueeseen ja toimi sen kansanedustajana vuodet 1922–1923.<sup>67</sup>

Miesten taustoissa ja ajattelussa oli myös eroja. Kaarne oli taustaltaan herätyskristillinen, Haavistolla oli side evankeliseen liikkeeseen, ja Vihantola puolestaan kuului herännäisiin.<sup>68</sup> Vihantolan poliittiseen ajatteluun ilmestyi ajan myötä myös yhä vahvempi konservatiivinen, suomettarelainen juonne.<sup>69</sup> Julkaisemattomassa muistikirjassaan Vihantola kuvailee, miten hankalaksi hän koki ajatusmaailmansa erilaisten osasten yhteensovittamisen:

”Minulla kyllä oli myötätuntoa työväkeä kohtaan, olinhan Pohjois-Satakunnan lapsia, joka maakunta myöhemmin on ollut edullinen maaperä sosialismille ja joka kansa on veriinsä imenyt vastenmielisyyden kaikkea herrasmaisuutta vastaan, synnyltään ja luonnoltaan demokraatteja. Mutta samalla olin minä kaiken vanhoillisuuden ja vanhanaikaisen kristillisyyden läpitunkema. Kristillinen työväki jonka ytimenä oli evankelisuus ja johti Antti Kaarnen tapaiset henkilöt oli minulle vierasta ja vastenmielistä.”<sup>70</sup>

Nämä ristiriitaiset tunteet ja lojaliteetit tekivät myös *Tähti*-lehden toimittamisesta vaikeaa. Jälkikäteen Vihantola muisteli työn olleen jatkuvaa tasapainoilua ”hengellisten herrojen” ja ”sosialistien saastuttamien työläisten” välissä: ”Kun saan työläiset tyydytetyiksi, ovat papit vastalauseineen vastassani.”<sup>71</sup>

Ottaen huomioon kirkon ja työväenliikkeen monimutkaisen suhteen, voisi kuvitella, etteivät työväenliikesympatiat välttämättä olleet eduksi saarnalupaa anottaessa. Koska tuomiokapitulin istuntopöytäkirjat kertovat pääsääntöisesti vain saarnalupanomuksen lopputuloksen, on hankala sanoa, onko hakijan mahdollisesta työväenliiketaustasta käyty keskustelua. Haaviston, Kaarneen ja Vihantolan tapaukset eivät tuo asiaan lisätietoa, sillä näiden siteet työväenliikkeeseen olivat saarnaluvan hakemisen aikaan joko jo höllentyneet tai vasta muodostumassa. Oskari Vihantola oli lopettanut *Tähti*-lehden toimittamisen muutama vuosi ennen saarnaluvan hakemista. Haun aikaan hän työskenteli Merimieslähetyksen saarnaajana.<sup>72</sup> Juho Haavisto puolestaan anoi saarnalupaa 1880-luvulla, jolloin työväenliike oli vasta juurtumassa Suomeen. Antti Kaarne oli ennen Turkuun muuttoaan ajanut Tampereella työväenaatetta ja raittiusaatetta sekä kuulunut

Tampereen sosialidemokraattiseen työväenliikkeeseen, mutta koettuaan uskonnollisen kääntymyksen hän oli hetkellisesti hylännyt maalliset aktiviteetit. Saarnaluvan hakemisen aikaan Kaarne oli mukana lähetysaarnaaja Frans Hannulan ympärille syntyneessä herätyksessä.<sup>73</sup> Kaarne kuului myös vuonna 1901 perustettuun Turun lähetystoimikuntaan ja sitä seuranneeseen Turun lähetysyhdistyksen johtokuntaan. Lisäksi hän toimi Suomen Lähetysseuran kirjamyynnäjä vuodelta 1904 syksystä alkaen.<sup>74</sup>

Puuseppä Joel Halosen tapaus vuodelta 1906 antaa pientä viitettä siitä, millä tavalla yhteydet työväenliikkeeseen ovat voineet vaikuttaa saarnaluvan hakemiseen. Halosen sopivuutta arvioi Lapinlahden kirkkoherra Josef Österbladh katsoi, että tältä puuttui se tyyni vakavuus ja Jumalan sanaan syventyminen, jota saarnaluvan saaminen edellytti. Lisäksi Halonen oli jo pidemmän aikaa tuntenut levotonta mieltä, mikä oli ohjannut hänet ensin Pelastusarmeijaan ja sitten agitaattoriksi kristilliseen työväenyhdistykseen.<sup>75</sup> Kirkkoherra ei avannut Halosen agitaattoritaustaa tämän tarkemmin, mutta lehtitietojen mukaan tämä oli ainakin ollut vuonna 1906 puhumassa Luumäellä kristillisen työväenyhdistyksen perustamisen puolesta.<sup>76</sup> Österbladh ei suorasanaisesti kritisoinut Halosen siteitä työväenliikkeeseen, mutta on kuvaavaa, että hän rinnasti Pelastusarmeijaan ja työväenyhdistykseen liittymisen samankaltaisiksi levottomuuden ja epävakauden merkeiksi. Kirkkoherra Österbladhin varauksellisesta arviosta huolimatta Haloselle myönnettiin saarnalupa, mutta hän menetti sen vuonna 1912 väitettyjen Jehovan todistaja -yhteyksien vuoksi.<sup>77</sup>

## Sisällissodan repimä maa

Toisen sortokauden päättyminen keväällä 1917 sähköisti jälleen kirkkokriittisen keskustelun. Myös sisälähetyksessä tehtiin kärkeistyvän tilanteen vuoksi uusia aloitteita. Kevään ja kesän aikana erityinen kirkollinen valistustoimisto ja valistustoimikunta järjestivät julkisia kokouksia ja juhlia, joissa käsiteltiin ajankohtaisia yhteiskunnallisia kysymyksiä ja pyrittiin samalla antamaan kir-



kosta myönteinen kuva. Kirkon asemia pyrittiin vahvistamaan myös lehdistön ja kirkollisten vaalilistojen avulla. Vaaran merkit olivat ilmassa ja niihin reagoitiin, mutta sisällissodan syttyminen vuonna 1918 oli kirkolle ja sen tukijoille silti suuri järkytys. Myös monet työväenliikkeeseen myötämielisesti suhtautuneet papit tuomitsivat nyt punaiset.<sup>78</sup> Esivaltaa ja Jumalaa vastaan asettuneet sosialistit olivat syösseet yhteiskunnan kaaokseen, jota sisälähetyksellä oli yritetty estää.

Saarnalupaa tavoitteleiden maallikoiden poliittisista näkemyksistä ja osallistumisesta sotatapahtumiin ei ole toistaiseksi kattavaa tietoa. Porvoon hiippakunnassa henkensä menetti ainakin kaksi saarnalupaa hakenutta miestä. Valkoiset teloittivat kansakoulunopettaja Juho Rajavaaran matkalla Viljakkalasta Siuroon. Punaiset taas tappoivat kansakoulunopettaja Kalle Lahtisen Hauholla.<sup>79</sup> Rajavaara oli anonut saarnalupaa Savonlinnan hiippakunnassa vuonna 1910, koska hän tahtoi ”taistelemaan Jumalan pilkkaajia vastaan”, mutta muutamien puuttuvien liitteiden vuoksi tuomiokapituli ei ottanut hakemusta käsiteltäväksi.<sup>80</sup> Lahtinen sai saarnaluvan vuonna 1910 Porvoon tuomiokapitulilta. Hänen kuolemaansa johtaneista syistä ei ole tarkkaa tietoa.<sup>81</sup> Rajavaara puolestaan oli mukana kotipaikkakuntansa Viljakkalan punakaartin esikunnassa sekä punaisten kunnallishallinnossa. Valkoiset vangitsijat ampuivat hänet ilman oikeudenkäyntiä. Rajavaara toimi opetustyönsä ohessa uskonnollisena puhujana sekä kirjailijana, joka otti kantaa myös uskonnon ja sosialismin suhteeseen.<sup>82</sup> Kaunokirjallisessa teoksessa *Välimäen poika* Rajavaara kuvaa kristillistä kansanopistoa johtavaa pappia, joka kertoo kahdelle työmiehelle, miten oikea sosialismi kehottaa lähimmäisenrakkauteen, rauhaan ja ahkeruuteen.<sup>83</sup>

Saarnaluvan saaneita otti osaa myös sisällissodan vankileireillä tehtävään kasvatustyöhön. Sotavankilaitoksen alaisuudessa toimivan kasvatuosaston tehtävänä oli kehittää punavankien siveellistä ja opillista tilaa. Tässä tavoitteessa uskonnolla oli keskeinen rooli. Leirikohtaisia kasvatuosastoja johtivat papit, joiden apuna toimi kasvatustalpoja. Apulaisten pääasiallisiin tehtäviin kuului muun muassa hengellisten ja yleissivistävien puheiden pitä-



*Punaisia vankeja Suomenlinnan vankileirillä vuonna 1918. Museovirasto, Historian kuvakokoelma, kuva HK7770:24c. CC BY 4.0.*

minen, lauluharjoitusten järjestäminen, kirjallisuuden ja postin jakaminen ja kristillisten sanomalehtien ääneen lukeminen. Leireillä pidettiin myös rippikoulua ja koulua. Apulaisiksi värvättiin etenkin teologian opiskelijoita, mutta tehtävään otettiin myös ainakin viisi saarnaluvan saanutta miestä.<sup>84</sup> Kansakoulunopettaja Kaarlo Jalmari Korpinen ja lähetyskoulusta valmistuneen sisälähetysaarnaaja Juhana Revon (myöh. Varjovaara) työmaa oli Lahden Hennalassa. Sekä Korpinen että Repo olivat suorittaneet saarnalupatutkinnon Porvoon tuomiokapitulini edessä, Korpinen vuonna 1909 ja Repo vuonna 1905.<sup>85</sup> Helsingissä tutkinnon suorittaneita kasvatustutkijain oli kolme: Aatu Heiskanen, Paavo Emil Huttunen ja Einar Anders Klemi.<sup>86</sup> Ainakin Korpiselle ja Revolle työ leirillä oli osa-aikaista. Kirkkoherrojen laatimien vuosi-ilmoitusten mukaan Korpinen työskenteli lähistöllä Kärkölän Lappilan kansakoulunopettajana, Repo taas toimi Lähetysseuran palveluksessa ja kiersi maata seuran matkasaarnaajana.<sup>87</sup>

Sota toi sisälähetystä koskevaan keskusteluun vielä aiempaa vakavamman sävyn. Teollisuusalueiden sielunhoitotyötä oli suunniteltu useampaan otteeseen 1910-luvulla, mutta vuoden 1918 kirkolliskokous otti asian uudestaan puheeksi. Kokous pyysi valtiota osoittamaan tukeaan tehdasyhdyskunnissa, missä kristillisten yhdistysten ja seurojen työn ei koettu olevan enää riittävää. Ratkaisuksi ehdotettiin tehdasseurakuntien perustamista. Kokouksessa pastori Sigfrid Sirenius alleviivasi suunnitelman tärkeyttä muistuttamalla, että ”punaisen kapinan suurimpien kauhutekojen harjoittajat olivat kotoisin sellaisilta tehdasseuduilta, joissa seurakunnallinen ja sielunhoidollinen työ oli ollut laiminlyötyä”.<sup>88</sup> Kirkolliskokouksen keskustelu tuotti tulosta: esimerkiksi Porvoon hiippakunnassa perustettiin 1920-luvun alussa uudet seurakunnat muun muassa Mäntän, Säynätsalon ja Jämsänkosken tehdasalueille.<sup>89</sup> Vuonna 1918 perustettiin myös Teollisuusseutujen evankelioimisseura nuorkirkollisen kirkkoherra Kustaa Hallion aloitteesta. Teollisuusseutujen erityistä huomiointia tuki myös vuonna 1920 Porvoon piispaksi noussut Jaakko Gummerus.<sup>90</sup>

Myös vuonna 1907 alkanut polveileva keskustelu saarnaluvan saaneiden toimivaltuuksien laajentamisesta vietiin eräänlaiseen päätökseen sisällissodan jälkeen. Vuoden 1923 kirkolliskokous hyväksyi ajatuksen, että saarnalupatutkinnon suorittaneet kansakoulunopettajat voisivat muutamissa saaristoseurakunnissa ottaa tarpeen vaatiessa hoitaakseen myös papillisia tehtäviä.<sup>91</sup> Sisälähetykseen oltiin valmiita panostamaan sekä kirkossa että yhdistyskentällä, mutta paikallisseurakunnassa toimivien saarnaluvan saaneiden asema pysyi edelleen pääosin muuttumattomana.

## Maallikkosaarnaajat, kirkko ja ajan vaativa henki

Artikkelini tavoitteena on ollut kartoittaa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon, maallikkosaarnaajien ja työväenliikkeen yhteisiä uomia, törmäys- ja risteyskohtia 1800- ja 1900-lukujen taitteessa. Vaikka työväestön vaatimukset herättivät papistossa myös vastakaikua, näyttäytyi sosialistinen työväenliike ensisijaisesti

uhkana kirkolle ja yhteiskuntajärjestykselle. Kasvavan, liikkuvan ja omista vaikutusmahdollisuuksistaan tietoisien väestön sielunhoidollisia tarpeita pyrittiin täyttämään sekä kirkon että yhdistyskentän, pappien ja maallikkojen voimin.

Ajan vaativa henki heijastui myös saarnalupatutkintojärjestelmään. Maallikkosaarnaajien asemasta ja roolista käytävää keskustelua voisi kuvata vapauden ja valvonnan vuoropuheluna. Saarnaluvan saaneiden toimintaa pyrittiin ohjamaan entistä selkeämmin paikallisseurakunnan ja kirkollisten yhdistysten valvonnan alaisuuteen. Suurlakon jälkimainingeissa kirkossa alkoi myös pitkälliseksi venynyt väittely saarnaluvan saaneiden toimivaltuuksien kasvattamisesta pappispulan ja seurakuntien tarpeiden nimissä. Maallikkotyön muita muotoja papiston enemmistön oli helppo tukea, mutta saarnatoimen kohdalla mielipiteet hajaantuivat. Saarnaluvan saaneet toimivat kuitenkin koko tarkasteltavan ajanjakson ajan sekä paikallisseurakunnissa että kristillisissä yhdistyksissä. Kirkon jähmeiden, hankalasti muutettavien rakenteiden vuoksi tutkinnon suorittaneilla oli mahdollisuus ammattimaiseen, täysipäiväiseen ja palkalliseen saarnatoimeen käytännössä vain yhdistysten palveluksessa.

Hedelmällisiä jatkotutkimuksen paikkoja on monta: ensin näkin saarnaluvan anojien työväenliikekytkösten kattava selvitys edellyttäisi paljon laajempaa ja tarkempaa henkilöhistoriallista tutkimusta kuin mihin tämän artikkelin puitteissa on ollut mahdollisuus. Toiseksi olisi kerättävä tietoa tuomiokapitulien päättäjäisten henkilöhistoriallisista aineistoista, jotka kenties kertoisivat nykyistä paremmin suhtautumisesta sekä työväenliikkeeseen kiinnittyvien että työväenluokkasiin saarnaluvan hakijoihin. Lisäksi saarnaluvan hakijoiden ja tutkinnon suorittaneiden osallisuus sisällissodan tapahtumiin vaatisi lisätutkimusta. Myös näkökulman vaihtaminen voisi tuoda kiinnostavia tuloksia: miten etenkin sosialistisen työväenliikkeen piirissä suhtauduttiin saarnaluvan saaneisiin maallikoihin? Kohdistettiin näihin samantyyppistä kritiikkiä kuin papistoon vai nähtiinkö maallikkosaarnaajat lähtökohtaisesti tasaveroisempina julistajina? Näihin ja moneen

muihin kysymyksiin kutsun sekä itseni että muut aiheesta kiinnostuneet tutkijat etsimään vastauksia.

## Viitteet

- 1 Myös teologian opiskelijat saivat ottaa osaa saarna- ja opetustoimeen, jos heillä oli siihen kirkkoherran lupa. Erillistä saarnalupatutkintoa opiskelijoiden ei tarvinnut suorittaa. *Kirkkolaki evankelis-lutherilaiselle seurakunnalle Suomen Suuriruhtinaanmaassa 1869–1908*, § 106.
- 2 Tuomiokapitulit pyrkivät varmistumaan saarnaluvan hakijoiden käytännöllisestä ja teoreettisesta osaamisesta erilaisin suullisin ja kirjallisin kokein. Kapitulit yhtenäistivät koekäytäntönsä virallisesti vasta vuoden 1932 piispaainkokouksessa. Sopanen 2018a, 118–119; Sopanen 2021, 284–285.
- 3 Sisälähetyksen määritelmästä ja historiasta ks. esim. Markkola 2002a, 10–11, 53–57; Huhta & Malkavaara 2005, 14–18, 21–23.
- 4 'Työväestön' käsitteen eri ulottuvuuksista ja tulkinnoista ks. esim. Haapala 2005. Työväestön tavoittamiseen pyrki luonnollisesti myös työväenliike. Hannu Soikkasen mukaan teollisuustyöntekijät olivat työväenliikkeelle erityisen otollista kannattajakuntaa muun muassa siksi, että nämä asuivat tiiviimmin ja olivat helpommin organisoitavissa kuin maaseudun torpparit ja maanviljelystyöläiset. Soikkanen 1961, 4, työväenliikkeen vaikutusmahdollisuuksista ja aatteen leviämisestä työläisten parissa myös 5–10, 76–82, 183, 195–207, 340–348.
- 5 Kuopion hiippakunnan piispanistuin päätettiin vuonna 1899 siirtää Kuopioista Ouluun, mutta hiippakunnan nimi muutettiin Oulun hiippakunnaksi vasta vuonna 1923. Murtorinne 1992, 319.
- 6 Tiensuu 2005, 287.
- 7 Porvoon tuomiokapitulin arkistossa vuosina 1871–1902 lähetetyt saarnalupahakemukset on koottu yhteen kansioon (Ej 1:1). Myöhemmät anomukset ovat muiden saapuneiden asiakirjojen joukossa (Eb). Aiempien artikkelieni kirjoittamisen aikaan en ollut onnistunut paikantamaan vuoden 1902 jälkeen lähetettyjä hakemuksia, ja kuvittelin niiden kadonneen. Sopanen 2018a, 2018b ja 2021.
- 8 *Suomen kirkon julkisia sanomia* 1/1912, 11–12, 18–19. Kaikissa tuomiokapitulien arkistoissa ilmoituksia ei ole koottu yhteen, mutta Porvoon tuomiokapitulin arkistossa ne ovat omissa kansioissaan. Ilmoitukset saarnaluvan saaneista, Ed 7:1–2, Porvoon tuomiokapitulin arkisto (jatkoksa PTA), Kansallisarkiston Hämeenlinnan toimipiste (jatkoksa KAH).
- 9 Työtapaani voisi kutsua lähilukemisen ja moninäkökulmaisuuutta korostavan ristiinlukemisen löyhäksi liitoksi. Ks. lähilukemisesta esim. Pöysä 2015 ja ristiinlukemisesta Koivisto 2012.
- 10 Markkola 2002a, 2002b ja 2022; Kemppainen 2020; Huhta 2009; Huttunen 2010.

- 11 Mustakallio 2019 ja 2022; Sopanen 2018a, 2018b ja 2021. Väitöskirjani valmistuu vuoden 2022 aikana.
- 12 Kansanaho 1960 ja 1964; Koskenniemi 1964, 1967, 1984 ja 2008.
- 13 Soikkanen 1961, 4–6, 12–13, 19–21; Kansanaho 1964, 16–18; Junkkaala 1986, 19–21; Murtorinne 1992, 297–311; Markkola 2002a, 107–110. Ks. myös Pirjo Markkolan artikkeli tässä teoksessa.
- 14 Tiensuu 2005, 289–290, 325.
- 15 Autio 1986, 135.
- 16 Larkio 1967, 41–42, 274–275; Murtorinne 1995, 104–107; Markkola 2002a, 109–110; Tiensuu 2005, 222, 264, 289–290, 320–325; Tala 2019.
- 17 Tiensuu 2005, 267, 313–317. Myös muualla Suomessa havaittiin, että yhä harvemmat kävivät säännöllisesti jumalanpalveluksissa ja ehtoollisella. Asiaan vaikutti myös ehtoollispakon poistuminen: ehtoollisella käyminen oli pitkään ehtona avioliittoon tai valtion virkoihin pääsulle. Kirkolliskokous pääsi pakon poistamisesta yksimielisyyteen vuonna 1898, mutta kirkkolainsäädännöllisistä syistä päätös toteutui vasta vuonna 1910. Murtorinne 1992, 288–290, 351, 384–385; Murtorinne 1995, 40, 88–90.
- 18 Markkolan mukaan sekä työväenliikkeen johdossa että kirkossa paheksuttiin sitä, miten työväki meni kuulemaan näitä ”vieraita” uskonnollisia vaikutteita edustavia puhujia. Markkola 2002b, 289; Markkola 2022, 224–225, 230–232. Ks. myös Pirjo Markkolan artikkeli tässä kirjassa.
- 19 Heikkilä 1979, 46–50; Murtorinne 1992, 264, 388–390; Murtorinne 1995, 98–99; Tiensuu 2005, 268, 305–306, 332–333.
- 20 Tiensuu 2005, 310–312. Eri tahojen ylläpitämiä rukoushuoneita nousi varsinakin etukaupunkeihin, teollisuusalueille ja liikenteen solmukohtiin.
- 21 Soikkanen 1961, 141–146, 149–154; Larkio 1967, 15–19; Mustakallio 1983, 49–50, 56, 257–259; Murtorinne 1992, 344–345. Varhainen, niin sanottu wrightiläinen työväenliike pyrki parantamaan työväestön oloja kehittämällä työnantajien ja työläisten suhteita. Näin liike pyrki myös estämään työväestön radikalisoitumista. Sosialistisia vaikutteita suomalainen työväenliike alkoi omaksua vasta 1800-luvun viimeisten vuosikymmenten aikana. Samalla se irtautui wrightiläisyyden perinnöstä. Soikkanen 1961, 21–27, 40–64.
- 22 Soikkanen 1961, 64–71, 85–91, 155–158, 295–299; Mustakallio 1983, 56–57.
- 23 Pappeinkokouspöytäkirjat (jatkossa Pkpk) Porvoo 1907, 36–37, 45–49; Soikkanen 1961, 141–142; Larkio 1967, 15–16; Tiensuu 2005, 232–233, 272, 314–315, 325–327.
- 24 Heikkilä 1979, 91–92; Mustakallio 1983, 66–79; Murtorinne 1995, 13–16, 19–22, 32–36. Toisaalta kourallinen pappeja osoitti suurlakolle myös tukeaan. Porvoon hiippakunnan papeista muun muassa Porvoon kappalainen Wilhelm Mårtenson sekä Pälkäneen kappalainen J. W. Wallin ottivat osaa

- lakkokomiteoiden toimintaan. Esko Hartikaisen mukaan lakkokokoukset muistuttivat paikoin hengellisiä kokouksia, ja niitä pidettiin myös kirkoissa ja rukoushuoneissa. Hartikainen 2008, 140–143, 153–157. Porvoon hiippakunnan papiston jakautumisesta myöntövyölylinjan kannattajiin ja perustuslaillisiin ks. Tiensuu 2005, 344–345.
- 25 Kirkolliskokouspöytäkirjat (jatkoissa Kkpk) 1903, 979–1013, Anomusehdotus n:o 16, Yleisen valmistusvaliokunnan mietintö n:o 11; Tiensuu 2005, 302–303.
  - 26 Rautatieläisten sielunhoidollista tarvetta kasvatti se, että nämä työskentelevät usein kaukana kotoaan ja myös pyhäpäivisin. Porvoon hiippakunta antoi vuonna 1893 Hollolan kappalaiselle Frans Evert Richterille luvan toimia erityisenä rautatiesaarnaajana, jonka palkan maksoi Rautatiehallitus. Rautatiesaarnaajan virat lopetettiin vuonna 1922. Teollisuusseutujen sielunhoidollisia tarpeita selvitettiin puolestaan vuoden 1913 kirkolliskokouksessa sekä vuosien 1914 ja 1915 piispainkokouksissa. *Suomen kirkon julkisia sanomia* 2/1915, 22–34; Veikkola 1980, 256–259; Tiensuu 2005, 268, 302, 327–328.
  - 27 Veikkola 1980, nuorkirkollisuuden suhteesta työväenliikkeeseen etenkin 235–260; Murtorinne 1995, 56–59, 82–83; Tiensuu 2005, 288, 297–298, 304, 328, 353.
  - 28 Soikkanen 1961, 305–310; Heikkilä 1979, 38–39; Veikkola 1980, 34–36, 235–236, 242–246; Mustakallio 1983, 126–128; Murtorinne 1995, 25, 71–72.
  - 29 Juva 1960, 221–224, 226; Kansanaho 1960, 255–256, maallikkotoimea koskevista varhaisemmista keskusteluista myös 68–70, 76–78, 86–87; Kansanaho 1964, 13–15.
  - 30 Kirkkohistorioitsija Eino Murtorinteen mukaan muuttunut pappisihanne, apupappien heikko palkkataso sekä modernisoituvan yhteiskunnan uudenlaiset uramahdollisuudet vaikuttivat teologian opiskelijoiden määrään laskevasti. Murtorinne 1992, 233–234, 321; Murtorinne 1995, 47–48, 167.
  - 31 Larkio 1967, 275; Tiensuu 2005, 287, 289–291, 300–301. Voimakkaasti kasvava Helsinki oli maan suurin seurakunta: se jaettiin piispa Råberghin kehotuksesta kuuteen osaan vuonna 1906.
  - 32 Veikkola 1980, 71–78; Tiensuu 2005, 314–315, 318, etenkin 325–327.
  - 33 Kkpk 1908, 291. Kyseisessä aloitteessa evankelointia ehdotettiin annettavaksi kirkollismielisten yhdistysten vastuulle. Kirkko kuitenkin huolehtisi evankelioimiseen tarkoitettujen rahojen jakamisesta, ja yhdistysten saarnaajat toimisivat papiston valvonnassa. Kkpk 1908, Anomusehdotus n:o 18, 272–275, 290–291.
  - 34 Nämä luvut perustuvat tekeillä olevaan väitöskirjatutkimukseeni.
  - 35 Tiedot saarnaluvan saaneiden työnkuvasta perustuvat saarnalupahakemuksiin, kirkkoherrojen vuosi-ilmoituksiin, saarnaajia koskevaan elämäkerralliseen aineistoon sekä kristillisiä yhdistyksiä ja seuroja käsittelevään tutki-



- muskirjallisuuteen. Ks. myös Sopanen 2018a, etenkin 130–133; Sopanen 2018b, 53–54.
- 36 Heikkilä 1979, 13–14, 29–30, 298–299.
- 37 Tiensuu 2005, 268, 328–329.
- 38 Helsingin kaupunkilähetyksen perustajiin kuuluivat Porvoon piispa Herman Råbergh sekä saarnalupatutkinnon suorittanut vapaaherra Karl August Wrede. Larkio 1967, 61. Wreden saarnaluvasta ks. Tklin ptk. 9.6.1902, § 41, Ca: 209, PTA KAH, Saarnalupa-anomukset n:o 9/98 1902, Ej 1:1, PTA KAH. Helsingin kaupunkilähetyksen palkkalistoilla työskenteli vuosien aikana muitakin saarnaluvan saaneita. Maallikkotyöntekijöihin lukeutuivat muun muassa diakoni Aaro Huttunen ja kansakoulunopettaja Olli Pajari. Molemmat suorittivat saarnalupatutkinnon Porvoon tuomiokapitulissa. Tklin ptk. 23.3.1911, § 38, Ca: 218, PTA KAH, Saapuneet asiakirjat, n:o 8/118 1910, Eb: 709, PTA KAH (Pajari); Tklin ptk. 14.2.1913, § 44, Ca: 220, PTA KAH, Saapuneet asiakirjat n:o 1/34 1912, Eb: 720, PTA KAH (Huttunen).
- 39 Saarilahti 1989, 110. Käytännössä Lähetysseura käytti kuitenkin työssään myös sellaisia miehiä, joilta saarnalupa puuttui. Esimerkiksi Pekka Brofeldt (Aho) kyllä anoi saarnalupaa vuonna 1905 Porvoon tuomiokapitulilta, mutta hän ei tiettävästi ikinä suorittanut tutkintoon vaadittuja kokeita loppuun. Tämä ei kuitenkaan estänyt Brofeldtia työskentelemästä Lähetysseuralle sekä toimituksellisissa tehtävissä että julistustyössä. Tklin ptk. 20.5.1905, § 29; 30.11.1905, § 14; 7.12.1905, § 19, Ca: 212, PTA KAH, Saapuneet asiakirjat n:o 6/78 1905, Eb: 683, PTA KAH; Saarilahti 1989, 113, 181, 222, 224–225.
- 40 Laitos kuului ensin Sortavalan Evankeliselle Seuralle, mutta se siirtyi sittemmin vuonna 1905 perustetun Suomen Kirkon Sisälähetysseuran hallintaan. Nimestään huolimatta Sisälähetysseura oli evankelis-luterilaisesta kirkosta erillinen organisaatio.
- 41 Keskustelu sisälähetystyöntekijöiden valmistamisesta sai alkunsa vuonna 1897 järjestetyssä yleisessä pappeinkokouksessa Turussa. Kansanaho 1960, 328–332, 335–350; Kansanaho 1964, 63–66, 77–83, 129–133; Veikkola 1980, 26–29; Saarilahti 1989, 152–161.
- 42 Asia oli esillä jo vuoden 1906 piispainkokouksessa, jossa pohdittiin mahdollisuutta antaa saarnaluvan saaneille joitakin perinteisesti papeille kuuluvia tehtäviä. Kokouksessa todettiin pappien tarvitsevan apua ja että ”seurakunnissa löytyvät hengelliset lahjat” olisi hyvä ohjata organisoidusti kirkon palvelukseen. Piispainkokous ei kuitenkaan pitänyt pappispulaa niin vakavana, että suunnitelman suhteen olisi tarvinnut edetä. *Piispainkokousten pöytäkirjat ajalta 17.5.1891–5.2.1909*, 84–85.
- 43 *Kirkkolaki evankelis-luterilaiselle seurakunnalle Suomen Suuriruhtinaanmaassa 1869–1908*, § 39, 40 ja 63. Arkkipiispa Gustaf Johansson korosti päätöksenteon kiireellisyyttä jo Turun pappeinkokouksessa: seurakuntien

- sielunhoidolliset tarpeet oli otettava vakavasti ja yritettävä ”valmistaa apukeinoja suuria hätäpäiviä varten.” Pkpk Turku 1907, 110.
- 44 Kkpk 1908, 1137–1142, Liitteet, Yleisen valmistusvaliokunnan mietintö n:o 14. Tarkkaan ottaen kirkolliskokous päätti asettaa kirkkolakikomitean miettimään, miten kirkolle voitaisiin valmistaa ”evankelijoita eli 106 §:ssä mainittuja saarnaajia”. Näin suunnitelma laajeni valittujen saarnaluvan saaneiden toimivaltuuksien lisäämisestä myös maallikkosaarnaajien lisäkouluttamisen puolelle.
- 45 Kkpk 1913, 1406–1422, Liitteet I, Kirkkolakikomitean mietintö XVII, Liitteet II, Kirkkolakivaliokunnan mietintö n:o 21; Kkpk 1918, Anomusehdotus n:o 40, 389–400; Kkpk 1923, 481–485, 531–543, Liitteet II, Anomusehdotus n:o 17, Yleisen valmistusvaliokunnan mietintö n:o 13.
- 46 Esimerkiksi vuoden 1908 kirkolliskokouksessa käsiteltiin pastori Matti Tarkkasen aloitetta pappien valmistamisesta muutenkin kuin yliopiston kautta. Kkpk 1908, Anomusehdotus n:o 20, 277–281, 291–296. Aloite koti-maahan palanneiden lähetyssaarnaajien käyttämisestä kirkon työssä puolestaan oli kirkolliskokouksissa toistuvasti esillä vuodesta 1898 alkaen. Ks. esim. Kkpk 1903, 72–83, 268–315, Yleisen valmistusvaliokunnan mietintö n:o 3; Saarilahti 1989, 48–52.
- 47 Piispa Råbergh suhtautui myötämällisesti myös kristilliseen yhdistyskenttään ja oli itse mukana Helsingin kaupunkilähetyksen, Helsingin diakonis-salaitoksen, Merimieslähetykseuran, Helsingin Piipiaseuran, Suomen Vankeusyhdistyksen ja Suomen Lähetykseuran toiminnassa. Toisin kuin jotkut kollegansa, hän katsoi yhdistysten piristävän hengellistä elämää. Pkpk Porvoo 1907, 30; Tiensuu 2005, 231, 268–269, 294, 323.
- 48 *Ohjeita maallikkotoimelle Porvoon hiippakunnan seurakunnissa: Porvoon tuomiokapitulin kiertokirjeitä* 1900, 4–5.
- 49 Juva 1960, 217–220; Sopanen 2018a, etenkin 123–127; Sopanen 2021, etenkin 285–288.
- 50 Saarnaluvan peruuttamisesta säädettiin kirkkolaissa vuonna 1895. Ensimmäinen saarnalupansa menettänyt maallikkosaarnaaja oli kuitenkin Constantin Boije, jolta Porvoon tuomiokapituli otti lupakirjan pois tämän nous-tua vuonna 1890 Suomen Pelastusarmeijan johtajaksi. Tklin ptk. 10.1.1890, § 32; 27.2.1890, § 40; 3.4.1890, § 18; 10.4.1890, § 32; 8.5.1890, § 39; 5.6.1890, § 18, Ca: 197, PTA KAH. Vuoteen 1923 mennessä Suomen hiippakuntien tuomiokapitulit olivat peruuttaneet yhteensä seitsemän saarnalupaa, joista neljä vuosina 1897–1923. Syynä oli yleensä joko saarnaajan oppi tai elämäntyyli. Sopanen 2018a, 119–120, 2018b, 43–44 ja 2021, 289–290.
- 51 Kansanaho 1960, 228–232; Murtorinne 1992, 202, 216–218.
- 52 *Suomen kirkon julkisia sanomia* 3/1911, 47–48.
- 53 *Suomen kirkon julkisia sanomia* 1/1912, 11–12, 18–19.
- 54 Saapuneet asiakirjat n:o 6/118 1912, Eb: 720, PTA KAH.

- 55 Pkpk Porvoo 1912, 201–203. Etenkin nuorkirkolliset papit pyrkivät kytkeään yhdistystoimintaa tiiviimmin kansankirkkoon. Tähän suuntaan otettiin merkittävä askel vuonna 1919, kun Suomen Kirkon Seurakuntatyön Keskusliitto perustettiin. Liiton johdossa oli alusta saakka pappisvaikuttajia ja se sai vastuulle esimerkiksi kirkkopäivien järjestämisen. Murtorinne 1995, 176–178.
- 56 Rajavuori 2017, 290–297, agitaattoreista myös Soikkanen 1961, 178–182, 335–337. Mikko Kempainen väitöskirja antaa konkreettisen esimerkin uskon ja sosialismin yhdistämisestä: sosialistisen agitaation pääideologioihin kuulunut Hilja Pärssinen oli vakaumuksellinen kristitty, joka myös koulutti kiertäviä agitaattoreita. Kempainen 2020. Myös Niko Huttunen on analysoinut sosialistien tapaa hyödyntää puheissaan ja kirjoituksissaan kristinuskoa ja Raamattua. Huttunen 2010, etenkin 35–40.
- 57 *Teologinen aikakauskirja* 3/1899, 190.
- 58 Tiensuu 2005, 271–272; Söpanen 2018b, 43.
- 59 Tiensuu 2005, 324–327. Toisaalta kansasta oli tarjolla myös optimistisempia tulkintoja: kun vuoden 1903 kirkolliskokouksessa keskusteltiin esikauptunkipappien tarpeesta, kirkkoherra Elis Bergroth kertoi, että opettaessaan Helsingissä kansanopistokursseja hän oppi tuntemaan työväestön enemmistön hyvin kristilliseksi. ”Minä näin, kuinka ’järjestyneet’ [sosialistit] koettivat tulla sinne vaikuttamaan ja kuinka mahdotonta tämä heille oli. Jos siis arvostelemme työkansan oloja referaattien mukaan siitä, mitä he puhuvat Forssassa tai muualla, niin kyllä suuresti erehdymme.” Kkpk 1903, 979–1013, Bergrothin puheenvuoro sivulla 989. Bergrothin näkemyksistä ks. myös Mustakallio 1983, 54–55.
- 60 Markkola 2022, 220, 237.
- 61 Työkansa 13.2.1907, 1. Ks. myös Mustakallio 1983, 330.
- 62 Evankelinen *Sanansaattaja*-lehti viittaa Haavistoon tuomiokapitulin saarnaluvan saaneena. *Sanansaattaja* 4/1894, 61. En ole kuitenkaan löytänyt Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin istuntopöytäkirjoista selkeää merkintää Haaviston tutkinnon lopputuloksesta. Tämä voi johtua aineiston aukkoisuudesta, mutta ei toisaalta ollut tavatonta, etteivät saarnaluvan hakijat koskaan saapuneet tuomiokapituliin suorittamaan loppukokeita – matka hiippakunnan hallinnolliseen keskuksen vaati aikaa, rahaa ja vaivaa. Viimeisessä löytämässäni Haaviston hakemusta koskevassa pöytäkirjamerkinnässä Turun tuomiokapituli antoi tälle luvan tulla suorittamaan kokeet. Tklin ptk. 9.5.1889, § 29, A I: 119, Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin arkisto (jatkossa TTA), Kansallisarkiston Turun toimipiste (jatkossa KAT). Koskeniemi 1984, 98, 289; Koskeniemi 2008, 63.
- 63 Tklin ptk. 30.5.1912, § 42, Ca: 219, PTA KAH. Palmu 1974, 37, 63; Mustakallio 1983, 245. Oskari Vihantola oli kansanedustajana vain reilun kolmen

- kuukauden ajan, 01.06.1909–14.09.1909, sillä vaalitulokset kumottiin virheellisenä.
- 64 Soikkanen 1961, 308; Palmu 1974, etenkin 6–7, 16, 20–22, 26–29, 32–36, 47–56; Mustakallio 1983, 457.
  - 65 Hakemuksen lähettämisen aikaan Kaarne käytti vielä vanhaa sukunimeään Karlsson. Tklin ptk. 15.9.1904, § 7, A I: 134, TTA KAT, Anomuksia, joissa pyydetään venia concionandi -oikeutta, n:o 1065/1904, F I j: 1, TTA KAT.
  - 66 *Kansan Lehti*, 21.7.1916, 2. Ks. myös *Kansan Lehti* 27.7.1929, 2–3.
  - 67 Suomen Sosialistinen Työväenpuolue lakkautettiin vuonna 1923 ja sen kansanedustajat pidätettiin kommunistisen toiminnan vuoksi. Kaarne tuomittiin lopulta vankeusrangaistukseen valtiopetoksen valmistelusta, mutta hän ehti kuolla ennen tuomion täytäntöönpanoa. Palmu 1974, etenkin 37–42, 56–61, 102–105, 143–149, 153–154; Mustakallio 1983, 457–460.
  - 68 Heikki Palmu kuvaa Kaarneen kokemaa kääntymystä ”pietistis-konservatiiviseksi”. Palmu 1974, 7–8. Vihantola seurasi uskonnollisia juuriaan ja hakeutui herännäisten perustaman Sisälähetysseura Herättäjän palvelukseen vuonna 1913. Yhdistyksen perustava kokous oli pidetty vuotta aiemmin. Kares 1947, 356, 360–361. Vihantolan opinkäsityksistä ja elämänvaiheista ks. Kauppinen 1983.
  - 69 Palmu 1974, 79–83; Junkkaala 1986, 246, 274–275.
  - 70 Muistikirjamerkintä 22.5.1925, Oskari Vihantolan aineisto (jatkossa OV). Muistikirjamerkinnän ja Vihantolan aktiivisten työväenliikevuosien välissä on monta vuotta, ja Antti Kaarnekin oli kirjoittamisen aikaan jo menehtynyt. Kaarneen ja Vihantolan keskinäisten välien tarkempi selvittely edellyttäisi lisätutkimusta.
  - 71 Muistikirjamerkintä 10.11.1907 (alkuperäinen), jäljennös laadittu vuonna 1924, OV.
  - 72 Saapuneet asiakirjat n:o 16/147 1911, Eb: 714, PTA KAH.
  - 73 Niin sanottu Hannulan herätys oli osa laajempaa, vuosisadan vaihteessa nousutta allianssienkistä herätysaaltoa. Frans Hannula oli suosittu saarnaaja, jota myös työväki saapui mielellään kuulemaan. Osaltaan menestykseen vaikutti se, että Hannula oli puheissaan myönteinen työväen asiaa kohtaan. Veikkola 1980, 22–24; Junkkaala 1986, passim.; Murtorinne 1995, 60–63; Markkola 2022, 226. Hannulan herätyksestä myös tässä teoksessa Pirjo Markkolan artikkelissa.
  - 74 Palmu 1974, 7–8; Junkkaala 1986, 110, 183–184, 192; Saarihahti 1989, 114, 216.
  - 75 Saapuneet kirjeet KD 1187/1906, Ea: 201, Oulun hiippakunnan tuomiokapitulin arkisto (jatkossa OTA), Kansallisarkiston Oulun toimipiste (jatkossa KAO). Österbladh laati lausunnon tuomiokapitulin pyynnöstä. Lausunnon

- pyytäminen saarnaluvan hakijan kotiseurakunnan kirkkoherralta oli osa hakuprosessia Kuopion hiippakunnassa. Mustakallio 2019, 30.
- 76 *Uusimaa* 30.4.1906, 3. Haloseen viitataan Kristillisen työväenyhdistyksen agitaattorina myös toisessa lehtikirjoituksessa. *Salmetar* 6.10.1906, 3.
- 77 Tklin ptk. 21.11.1912, § 24; 27.12.1912, § 6, Ca: 62, OTA KAO. Halonen pyysi saarnalupaansa takaisin vuonna 1921, ja harkinnan jälkeen tuomiokapituli myöntyi pyyntöön. Mustakallio 2019, 34; Sopanen 2021, 290; Mustakallio 2022.
- 78 Murtorinne 1995, 109–112, 117–121; Tiensuu 2005, 345–349.
- 79 Suomen Sotasurmat 1914–1922-tietokanta.
- 80 Tuomiokapituli kehotti Rajavaaraa täydentämään hakemustaan vaadituilla liitteillä, mutta tiettävästi hän ei näin koskaan tehnyt. Tklin ptk. 17.2.1910, § 57, Ca: 14, Viipurin tuomiokapitulin arkisto (jatkossa VTA), Kansallisarkiston Mikkelin toimipiste (jatkossa KAM), Saapuneet diarioidut asiakirjat n:o 169/1910, Ea: 23, VTA KAM.
- 81 Tklin ptk. 13.10.1910, § 52, Ca: 217, PTA KAH. Lahtinen oli työskennellyt Kuhmalahden Vehkajärven kansakoulunopettajana vuodesta 1904 alkaen. Lehtitietojen mukaan punaiset olivat vieneet Lahtisen kotoaan ja kuljettaneet häntä sitten mukanaan eri paikkakunnilla ennen surmaamista. Vangittujen joukossa oli ollut myös muita kuhmalahtelaisia. *Opettajain lehti: kansanopetusta käsittelevä kuvallinen viikkolehti* 20/1918, 237; *Aamulehti* 12.5.1921, 4. Suomen Sotasurmat 1914–1922-tietokannassa Lahtinen on määritelty valkoisen puolen edustajaksi.
- 82 Viljakkalassa Rajavaara oli puhunut esimerkiksi lähetysjuhilla vuonna 1917 yhdessä papin ja muutaman muun kanssa. *Aamulehti* 12.6.1917, 5.
- 83 Rajavaara nousee toistuvasti esiin Viljakkalan sotatapahtumista kirjoittaneen Hannu Myllymäen teoksessa. Myllymäki 2000, etenkin 88–102.
- 84 Olen kerännyt kasvatusapulaisista ja näiden toimenkuvasta tietoja vankileirejä käsittelevästä tutkimuskirjallisuudesta sekä Lahden sotavankileirin arkistosta ja Vapaussodan arkistosta. Kasvatusosaston päiväkirjat, Ad: 1–3, Lahden sotavankileirin arkisto, Kansallisarkisto; Sotavankilaitoksen kasvatusosaston asiakirjat, IIB: 191, Vapaussodan arkisto, Kansallisarkisto; Pekkalainen 2009; Wetterstrand 2019.
- 85 Tklin ptk. 13.5.1909, § 20, Ca: 216, PTA KAH (Korpinen); Tklin ptk. 5.6.1905, § 39, Ca: 212, PTA KAH (Repo).
- 86 Kaikki kolme saivat saarnalupansa Porvoon tuomiokapitulilta. Tklin ptk. 5.6.1905, § 39, Ca: 212, PTA KAH (Paavo Emil Huttunen); Tklin ptk. 2.12.1909, § 46, Ca: 216, PTA KAH (Einar Anders Klemi); Tklin ptk. 10.3.1910, § 72, Ca: 217, PTA KAH (Aatu Heiskanen). Tuulikki Pekkalaisen mukaan Aatu Heiskanen työskenteli keväällä 1918 myös Viipurin vankien parissa. Pekkalainen 2009, 98.

- 87 Tammelan rovastikunnan lääninrovastin kirje Porvoon tuomiokapitulille n:o 10/138 1918, liitteenä kirjeet Lahden kirkkoherra M. Wikströmiltä ja Kärkölän kirkkoherra V. Pusalta, Ilmoitukset saarnaluvan saaneista Ed 7:1, PTA KAH.
- 88 Kkpk 1918, Anomusehdotus n:o 34, 199–201, 220–229, Sireniuksen puheenvuoro sivulla 225, Yleisen valmistusvaliokunnan mietintö n:o 10. Sirenius oli tunnettu työväenliikkeen tukija ja ymmärtäjä. Martti Ajo avaa väitöskirjassaan Sireniuksen ajattelun teologisia aspektejä sekä tämän yhteiskunnallista toimintaa. Ajo 2017.
- 89 Myös tehtaiden omistajat ottivat osaa seurakuntien perustamisesta ja ylläpitämisestä koituviin kuluihin. Etenkin Keski-Suomessa suhtauduttiin myönteisesti tehdastyöntekijöiden uskonnollisen elämän kehittämiseen. Autio 1986, 138; Tiensuu 2005, 292.
- 90 Murtorinne 1995, 73; Tiensuu 2005, 328.
- 91 Kkpk 1923, 481–485, 531–543, Liitteet II, Anomusehdotus n:o 17, Yleisen valmistusvaliokunnan mietintö n:o 13.

## Lähteet ja kirjallisuus

### Arkistolähteet

#### Kansallisarkisto, Helsinki

Lahden sotavankileirin arkisto (LSA)

Kasvatusosaston päiväkirjat (1918–1919), (Ad: 1–3)

Vapaussodan arkisto (VA)

Sotavankilaitoksen kasvatusosaston asiakirjat (1918–1918), (IIB: 191)

#### Kansallisarkisto, Hämeenlinna (KAH)

Porvoon tuomiokapitulin arkisto I (PTA)

Istuntopöytäkirjat (Ca)

Saarnalupa-anomukset (Ej 1:1)

Saapuneet asiakirjat (Eb)

Ilmoitukset saarnaluvan saaneista (Ed 7:1–2)

#### Kansallisarkisto, Mikkeli (KAM)

Viipurin hiippakunnan tuomiokapitulin arkisto (VTA)

Istuntopöytäkirjat (Ca)

Saapuneet diarioidut asiakirjat (Ea)

#### Kansallisarkisto, Oulu (KAO)

Oulun hiippakunnan tuomiokapitulin arkisto (OTA)

Pöytäkirjat, päätökset ja erokirjat (Ca)

Saapuneet kirjeet (Ea)

#### Kansallisarkisto, Turku (KAT)

Turun arkkihiippakunnan tuomiokapitulin arkisto (TTA)

Tuomiokapitulin pöytäkirjat (A I)

Anomuksia, joissa pyydetään venia concionandi -oikeutta (F I j: 1–3)

Oskari Vihantolan aineisto (OV), Oskari Vihantolan omaisten hallussa

### Painetut lähteet

*Kirkkolaki evankelis-lutherilaiselle seurakunnalle Suomen Suuriruhtinaanmaassa 1869–1908. Alkuperäiset säädökset Suomen Asetuskokoelmasta (2015), koonnut Markus Lång. Books on Demand, Helsinki.*

*Ohjeita maallikkotoimelle Porvoon hiippakunnan seurakunnissa: Porvoon tuomiokapitulin kiertokirjeitä (1900). WSOY, Porvoo.*

*Piispainkokousten pöytäkirjat: ajalta 17.5.1891–5.2.1909.* (1936), koonnut E. Haahtela. Turku.

*Porvoon hiippakunnan pappeinkokouspöytäkirjat* (Pkp Porvoo) 1907, 1912

*Turun arkkihiippakunnan pappeinkokouspöytäkirjat* (Pkp Turku) 1907

*Kirkolliskokouksen pöytäkirjat* (Kkp) 1903, 1908, 1913, 1918, 1923

## Sanoma- ja aikakauslehdet

*Aamulehti*

*Kansan Lehti*

*Opettajain lehti: kansanopetusta käsittelevä kuvallinen viikkolehti*

*Salmetar*

*Sanansaattaja*

*Suomen kirkon julkisia sanomia*

*Teologinen aikakauskirja*

*Työkansa*

*Uusimaa*

## Verkkolähteet

Suomen sotasurmat 1914–1922-tietokanta [Katsottu 3.4.2022]

## Kirjallisuus

Ajo, Martti (2017): *Punainen eskatologia: Jumalan valtakunta ja työväenliike Sigfrid Sireniuksen teologis-aatteellisessa ajattelussa ja kristillis-yhteiskunnallisessa toiminnassa vuoteen 1924 asti.* Kirkkohistorian väitöskirja. Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta.

Autio, Veli-Matti (1986): *Opetusministeriön historia IV. Ensimmäisen tasaval-  
lan kulttuuripolitiikka 1917–1944.* Opetusministeriö/Kirkollistoimituskunta,  
Helsinki.

Haapala, Pertti (2005): Suomalaisen työväestön pitkä ja lyhyt historia. Teoksessa  
Matti Hannikainen (toim.), *Työväestön rajat.* Väki voimakas 18. Työväestön  
historian ja perinteen tutkimuksen seura, Tampere, 9–24.

Hartikainen, Esko (2008): Kansa vai kaikkivaltias? Teoksessa Pertti Haapala  
(toim.), *Kansa kaikkivaltias: suurlakko Suomessa 1905.* Teos, Helsinki, 137–  
162.

Heikkilä, Markku (1979): *Kirkollisen yhdistysaktiivisuuden leviäminen Suo-  
messa: virallisen jäsenorganisaation kehitys 1900-luvun alusta toiseen maail-  
mansotaan.* Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.

Huhta, Ilkka (toim.), (2009): *Sisällissota 1918 ja kirkko.* Suomen kirkkohistori-  
allinen seura, Helsinki.



- Huhta, Ilkka & Malkavaara, Mikko (2005): *Suomen kirkon sisälähetysseuran historia: vuodet 1940–2004*. Kirkkopalvelut, Helsinki.
- Huttunen, Niko (2010): *Raamatullinen sota: Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.
- Junkkaala, Timo (1986): *Hannulan herätys. Tutkimus Lounais-Suomen lähetysherätyksestä 1894–1914*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.
- Juva, Mikko (1960): *Valtiokirkosta kansankirkoksi: Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen*. WSOY, Porvoo/Helsinki.
- Kansanaho, Erkki (1960): *Sisälähetys ja diakonia Suomen kirkoissa 1800-luvulla*. Suomen kirkon sisälähetysseura, Helsinki.
- Kansanaho, Erkki (1964): *Suomen kirkon sisälähetysseuran historia: Sortavalan aika 1905–1944*. Suomen kirkon sisälähetysseura, Helsinki.
- Kares, Olavi (1947): *Heränneen kansan vaellus III. Suomen herännäisyyden elämä ja vaiheita noin v:sta 1880 v:een 1930*. WSOY, Porvoo.
- Kauppinen, Toimi (1983): *Keskellämme eli profeetta*. Herättäjä-yhdistys, Lapua.
- Kempainen, Mikko (2020): *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikka: 1900-luvun alun työväenliikkeen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki.
- Koivisto, Hanne (2012): *Yksilö ja valta – oikeustapahtumaa kuvaavien lähteiden ristiinlukeminen*. Teoksessa Asko Nivala & Rami Mähkä (toim.) *Tulkinnan polkuja. Kulttuurihistorian tutkimusmenetelmiä*. k&h -kustannus, Turku, 136–169.
- Koskenniemi, Lauri (2008): *Maallikkosaarna: evankelisen liikkeen voima*. Arkki, Helsinki.
- Koskenniemi, Lauri (1984): *Suomen evankelinen liike 1896–1916*. SLEY-kirjat, Helsinki.
- Koskenniemi, Lauri (1967): *Suomen evankelinen liike 1870–1895*. SLEY, Helsinki.
- Koskenniemi, Lauri (1964): *Sanansaattajia: Suomen Luterilainen Evankeliumiyhdistys kolportööri toimensa valossa 1873–1900*. SLEY, Helsinki.
- Larkio, Mauri (1967): *Kirkon ja työväenliikkeen kohtaaminen Helsingissä: suurlakosta ensimmäisen maailmansodan syttymiseen*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.
- Markkola, Pirjo (2022): *Working-Class Women Living Religion in Finland at the Turn of the Twentieth Century*. Teoksessa Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (eds.), *Histories of Experience in the World of Lived Religion*. Palgrave Macmillan, Cham, 219–245.
- Markkola, Pirjo (2002a): *Synti ja siveys: naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

- Markkola, Pirjo (2002b): Työväen uskonnolliset tunteet. Teoksessa Elina Katainen & Pirkko Kotila (toim.), *Työväki ja tunteet*. Väki Voimakas 15. Työväestön historian ja perinteen tutkimuksen seura, Tampere, 277–294.
- Murtorinne, Eino (1995): *Suomen kirkon historia. 4, Sortovuosista nykypäiviin: 1900–1990*. WSOY, Porvoo.
- Murtorinne, Eino (1992): *Suomen kirkon historia. 3, Autonomian kausi 1809–1899*. WSOY, Porvoo.
- Mustakallio, Hannu (2022). Saarnalupatutkinnon suorittaminen Kuopion–Oulun hiippakunnassa vuosina 1911–1939. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 2022*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki. (Tulossa)
- Mustakallio, Hannu (2019): Saarnalupatutkinnon suorittaminen Kuopion hiippakunnassa vuosina 1878–1910. Teoksessa Timo Kapanen & Nico Lamminporras (toim.), *Aatteiden ja herätysten virrassa: Jouko Talosen juhlakirja*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki, 25–37.
- Mustakallio, Hannu (1983): *Säätypapista kansalaiseksi: papiston poliittis-yhteiskunnallinen rooli demokratisoitumisen murrosvaiheessa 1905–1907*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.
- Myllymäki, Hannu (2000): *50 päivää punavaltaa: pieni pala paikallistasoista tavallisen ihmisen historiaa*. Omakustanne, Tampere.
- Palmu, Heikki (1974): *Antti Kaarne – kristitty sosialisti (1906–1918)*. Opinnäyte, Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta, Suomen ja Skandinavian kirkkohistoria.
- Pekkalainen, Tuulikki (2009): Punavankien kasvattajat. Teoksessa Ilkka Huhta (toim.), *Sisällissota 1918 ja kirkko*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki, 97–113.
- Pöysä, Jyrki (2015): *Lähiluvun tieto. Näkökulmia kirjoitetun muistelukerronnan tutkimukseen*. Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, Joensuu.
- Rajavuori, Anna (2017): *Esityksen politiikka. Sosialistinen agitaatio keskisuomalaisella maaseudulla 1906–1908*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki.
- Saarilahti, Toivo (1989): *Lähetystyön läpimurto: Suomen lähetysseuran toiminta kotimaassa 1895–1913*. Kirjaneliö, Helsinki.
- Soikkanen, Hannu (1961): *Sosialismin tulo Suomeen: ensimmäisiin yksikamari-sen eduskunnan vaaleihin asti*. WSOY, Porvoo.
- Sopanen, Matleena (2018a): Maallikkosaarnaajan paikka: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon saarnaluvan saaneiden maallikoiden työala vuosina 1870–1923. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 2018*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki, 116–140.
- Sopanen, Matleena (2018b): Kirkon hajottaja vai rakentaja? Suomen evankelis-luterilaisen kirkon saarnaluvan anojat ja maallikkosaarnaajan kriteerit 1870–1923. *Lähde: historiatieteellinen aikakauskirja* 15 (2018), 39–59.

- Sopanen, Matleena (2021): *Led by the Spirit and the Church: Finland's Licensed Lutheran Lay Preachers, c. 1870–1923. Studies in Church History volume 57: Inspiration and Institution in Christian History*, Cambridge University Press, 277–299.
- Tala, Yrjö (2019): *Papisto ja muuttoliike 1900-luvun alussa. Teoksessa Timo Kapanen & Nico Lamminporras (toim.), Aatteiden ja herätysten virrassa: Jouko Talosen juhlakirja. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki, 45–52.*
- Tiensuu, Kyllikki (2005): *Porvoon hiippakunta 1870–1923: itärajalta Hämeen ja Uudenmaan hiippakunnaksi. Teoksessa Simo Heininen, Paavo Kortekangas, Esko Koskenvesa, Jaakko Ripatti & Kyllikki Tiensuu, Viipurin, Porvoon, Tampereen hiippakunnan historia 1554–2004. Edita, Helsinki, 217–355.*
- Veikkola, Juhani (1980): *Nuorkirkollisen suuntauksen muotoutuminen Suomen kirkossa suurlakosta 1905 ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.*
- Wetterstrand, Tuija (2019): *Hennalan helvetti: kasvatustyötä Hennalan kasar-meissa 1918. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.*



## Sosiaalidemokraattinen työväenliike ja moderni länsimainen esoteria 1900-luvun alun Suomessa

Tämänkertaisen *Väki voimakas* -vuosikirjan johdanto nosti esiin ajatuksen siitä, kuinka jotkin sosiaalidemokraattisen työväenliikkeen ja uskonnon käsitteen välille rakentuneet historiatieteelliset yleistykset tuntuvat kaipaavan päivittämistä. Samaan problematiikkaan on helppo kytkeä käsitys 1900-luvun alun työväenliikkeen ja niin kutsuttujen modernien esoteeristen liikkeiden ja virtausten vuorovaikutuksesta. Artikkelimme esittelee 2000-luvun historian tutkimuksessa tehtyjä tulkintoja, joiden pohjalta on mahdollista tarkastella kriittisesti, mitä vuosisadan vaihteen esoteerinen kenttä merkitsi varhaisen kotimaisen työväenliikkeen ideologian ja toimijaverkoston kannalta.

Historia- ja yhteiskuntatieteissä viime aikoina yleistynyt käsitys modernista länsimaisesta esoteriasta tai esoteerisuudesta<sup>1</sup> viittaa karkeasti ottaen joukkoon synkretistiseltä perustalta versoneita, vaihtelevalla koheesiolla järjestäytyneitä kansanliikkeitä ja verkostoja, jotka pyrkivät sovittamaan länsimaiset uskonnolliset periaatteet modernisoituvissa yhteiskunnissa tapahtuneisiin muutoksiin.<sup>2</sup> Esoteeriset liikkeet saivat runsaasti julkisuutta 1800-luvun puolivälistä 1900-luvun ensimmäiselle kolmannekselle ulottuvalla ajanjaksolla ja saavuttivat samalla kulttuurista vaikutusvaltaa keski- ja työväenluokkien piireissä.<sup>3</sup> Ensimmäinen massailmiöksi kasvanut moderni esoteerinen virtaus oli 1800-luvun puolivälin Yhdysvalloissa syntynyt ja Eurooppaan levinnyt spiritualistinen liike, joka etenkin Manner-Euroopassa tunnettiin myös spiritisminä. Keskeisiä ilmiöitä olivat myös New Yorkissa

vuonna 1875 perustettu ja vuosisadan vaihteeseen tultaessa lähes globaalia ulottuvuutta saanut Teosofinen Seura (Theosophical Society) sekä eurooppalaisessa kontekstissa kenties tutumpi Antroposofinen Seura (Anthroposophische Gesellschaft [1912]).<sup>4</sup>

Kaikki yllä mainitut järjestöt – sekä moni muukin samantyyppinen liike – kiinnostivat myös suomalaista työväkeä viimeistään 1900-luvun taitteesta alkaen. Työväenliikkeen aate- ja sosiaalishistorian tutkijat ovat olleet tästä pääpiirteittäin selvillä jo pitkään,<sup>5</sup> mutta viime vuosien tutkimus on ottanut muutamat keskeiset yleistyksiset uudelleenarvioinnin kohteiksi. 1900-luvun jälkipuoliskolla rakentunut kokonaiskuva on ensinnäkin perustunut kotimaisiin aineistoihin ja Teosofisen Seuran yhteyteen palautuviin käsitteisiin, ja siinä keskeistä on ollut näkemys ”teosofian” ja työväenliikkeen välillä tapahtuneesta jyrkästä katkoksesta. Esimerkiksi Hannu Soikkasen tulkinnan mukaan teosofialla oli tiettyä vaikutusvaltaa varhaisessa työväenliikkeessä, mutta Teosofiseen Seuraan viittaavat ideaalit ja niiden edustajat siivottiin syrjään Sosialidemokraattisen Puolueen (SDP) keskeisistä elimistä ja julkisuuskanavista vuoteen 1906 mennessä. Prosessin loppunäytöksi Soikkanen on tulkinnut teosofisista mielipiteistään tunnetun toimittaja-kirjailija Matti Kurikan (1863–1915) erottamisen SDP:stä vuoden 1906 puoluekokouksessa. Vuoden 1905 suurlakon ja seuraavan vuoden eduskuntauudistuksen myötä muuttunut kotimaan poliittinen kenttä edellytti toimijoiltaan entistä enemmän ideologista ja organisatorista linjakkuutta, jolloin hankalasti määriteltävät rönsyt, kuten uskonnollista, tieteellistä ja yhteiskuntateoreettista kieltä yhdistellyt teosofia katsottiin SDP:n johdossa parhaaksi juuria pois puolueesta.<sup>6</sup>

Uutta näkökulmaa on pohjustanut useammassa eri tutkimuksessa tehty havainto, kuinka 1900-luvun taitteen esoterian ja työväenliikkeen välistä katkosta korostava näkökulma ei saa tukea aikälaisyksilöiden ilmaisemista käsityksistä ja kokemuksista. Monet SDP:n aktiivijäsenet olivat vakaumuksellisesti sitoutuneita esoteeristen liikkeiden ideaaleihin vielä vuoden 1906 jälkeen ja tutkijat ovat osoittaneet heidän puhuneen ja kirjoittaneen tällaisen vakaumuksen pohjalta myös puolueeseen sidoksissa olleiden

verkostojen ja organisaatioiden puitteissa. Esoteerisiin käsityksiin kohdistuneen mielenkiinnon sosiaalinen volyyymi on niin ikään nostattanut kysymyksiä. Aiemmat tulkinnat esoteeristen ainesten kitkemisestä ovat nojanneet etenkin Kurikan ja puolueen ”kärkiryhmän”, eli vajaan kymmenen (mies)henkilön näkemysksiin ja keskinäisiin suhteisiin. Näiltä osin kritiikki on tiivistynyt kysymykseen, onko näin rajatusta näkökulmasta perusteltua tulkita puolueen tehneen niin kliinisen ja läpikotaisen pesäeron suhteessa esoterian kenttään kuin Soikkanen on päätellyt. Uusi tutkimus on löytänyt myös aineistoja, jotka osoittavat, että pelkkä ”teosofia” on riittämätön käsite kuvaamaan kansainvälisen esoterian ja kotimaisen työväenliikkeen vuorovaikutusta. Muillakin esoteerisilla liikkeillä oli merkitystä näissä verkostoissa, mikä puolestaan tarkoittaa, että kokonaiskuvaan on sisällytettävä myös joukko aiemman tutkimuksen sivuuttamia ihmisiä.<sup>7</sup>

Artikkelimme laajentaa kuvaa sosialistisen työväenliikkeen ja modernin länsimaisen esoterian välisistä yhteyksistä aiemman tutkimuksen hahmottelemia rajoituksia murtavalla tavalla. Nostamme esiin muutamia aiemmin näkymättömiin jääneitä toimijoita ja verkostoja, joiden kohdalla sosialistinen ideologia, esoteeriset liikkeet ja SDP:n yhteydessä tapahtunut kansalaistoiminta yhdistyivät eri tavoin. Artikkelin johtoajatuksena on, ettei Kurikan ja puolueen ”kärkiryhmän” antamien suuntaviivojen pohjalta ole mahdollista kuvata tyhjentävästi koko puolueen – saati laivammin käsitetyn ”työväen” – suhtautumista 1900-luvun alun esoteerisiin virtauksiin. Tarkastelumme ei myöskään rajoitu vain Teosofisen Seuran yhteyteen palautuvaan teosofian käsitteeseen. Havainnollistamme, kuinka myös muilla esoteerisilla liikkeillä ja yhteisöillä oli osansa työväenliikkeen, sosialismin ja uskonnon merkityksiä koskevissa aikalaiskeskusteluissa. Näistä lähtökohdista käsin esitämme tulkintoja, millaisissa paikoissa<sup>8</sup> sosialismia, esoteerisia käsityksiä, uskonnollisuutta ja osin myös kotimaisen SDP:n ideologisia suuntaviivoja yhdistelleet keskustelut pysyivät vireillä vielä vuoden 1906 jälkeenkin. Menetelmällisesti esittämämme tulkinnat pohjaavat konstruktivistisen sosiaali- ja

aatehistorian sekä elämäkerrallisen historian tutkimuksen näkökulmiin.<sup>9</sup>

## Sosialismin, modernin länsimaisen esoterian ja eurooppalaisen humanismin kytkentöjä pitkällä 1800-luvulla

Seuraavaksi tarkastelemme yleisellä tasolla, miksi esoteeristen liikkeiden esittämät käsitykset vetosivat 1900-luvun taitteen kansainvälisiin yleisöihin. Samalla havainnollistuvat muutamit nykytutkimuksen käyttämät argumentit, joiden kautta työväenliikkeen ja esoterian vuorovaikutusta käsittelevää kotimaista historiakuvausta on mahdollista lähestyä uusista kulmista. Kansainväliselle historian tutkimukselle on ollut parin vuosikymmenen ajan selvää, etteivät modernit esoteeriset liikkeet olleet yksiselitteisen marginaalisia asioita. Joidenkin tulkintojen mukaan ne kuuluivat jopa ensimmäisiin modernin kansainvälisen lehdistöjulkisuuden tuottamiin massailmiöihin.<sup>10</sup> Spiritualismin ja teosofian 1800-luvun jälkipuoliskolla nostattama mediakohu oli tuttua myös kirjallista julkisuutta seuraaville suomalaisille: esimerkiksi toimittaja Axel Lille (1848–1921) kirjoitti *Vikingenissä* vuonna 1874, kuinka ”spiritistit ja teosofit nykyisin laskevat yleisönsä miljoonissa”. Kansainväliseltä lehdistöltä tullut huomio antoi esoteerisille liikkeille vetovoimaisuutta ja tiettyä uskottavuuttakin, joka pani monet keski- ja työväenluokkaiset suomalaiset pohtimaan vakavasti niiden sanoman merkitystä huolimatta siitä, että liikkeiden julkisuuskuvaan liittyi myös monia kiistanalaisia piirteitä.<sup>11</sup>

Edellisen perusteella on mahdollista tarkastella kriittisesti keskeistä rajausta, jolla aiempi tutkimus on jäsentänyt kotimaisen työväenliikkeen ja 1900-luvun taitteen esoterian kytkentöjä. Esimerkiksi Soikkanen on katsonut ”teosofian” ja työväenliikkeen vuorovaikutuksen olleen riippuvainen paitsi Matti Kurikasta myös Pekka Ervastista (1875–1934) sekä Jean Boldtista (1865–1920). Ervast oli 1900-luvun ensimmäisellä kolmanneksella



suomalaisen teosofian johtotähti, kun taas Boldt on tullut työväenhistoriassa tunnetuksi muun muassa yhteistyöstään Kurikan ja Ervastian kanssa sekä vuoden 1917 Helsingissä tapahtuneista kirkkomellakoista.<sup>12</sup> Vastaavasti heidän edustamiensa näkemysten vastavoimaksi on määrittynyt niin kutsuttujen marraskuun sosialistien linja. Kurikkalaisen suuntauksen tukahduttamisessa avainroolissa olivat Soikkasen mukaan *Työmiehen* päätoimittaja Edvard Valpas (1873–1937) sekä muutamat muut akateemisesti koulutetut miehet, kuten Otto Wille Kuusinen (1881–1964), Yrjö Sirola (1876–1936) ja Sulo Wuolijoki (1881–1957).<sup>13</sup> Heidän vaikutusvaltansa SDP:ssä riitti epäilemättä työntämään ”teosofiaa” marginaaleihin pääkaupunkiseudun päivänpoliittisessa todellisuudessa sekä keskeisissä puoluelehdissä.<sup>14</sup> Toisaalta esoteeristen liikkeiden suosio ja näkyvä paikka kansainvälisessä julkisuudessa eivät tue ajatusta, että tämä muutaman miehen ryhmä olisi voinut säädellä koko SDP:n jäsenistön suhtautumista vuosisadan vaihteen esoterian laajoihin verkostoihin ja niissä liikkuneisiin käsityksiin.

Tärkeää on myös ymmärtää, ettei Kurikan, Ervastian ja Boldtin kaltaisten henkilöiden kannattama ”ihannesosialismiksi” usein kutsuttu ideologia ollut heidän omaa keksintöään, vaan jo tuolloin historiallisesti kerrostunut ilmiö. Sosialismin historiaa esoteeristen liikkeiden näkökulmasta tutkineen Julian Struben mukaan varhaisen sosialismin eurooppalaisissa verkostoissa oli jo 1830-luvulta vallankumousvuoteen 1848 ulottuvan ajanjakson aikana suosittua kytkeä sosialistinen yhteiskuntakritiikki osaksi ”hengen” käsitettä ja sen ympärille punoutunutta uskonnollista idealismia. Ilmiön taustalla olivat osittain tuon ajan mannermaiset filosofiat ja yhteiskuntateoriat, mutta osin kyse oli myös esoteeristen liikkeiden opeista.<sup>15</sup> Esimerkiksi ranskalaiset Henri de Saint-Simon (1760–1825) ja Charles Fourier (1772–1837) sekä angloamerikkalaisella akselilla tunnetut Robert Owen (1771–1858) ja hänen poikansa Robert Dale Owen (1801–1877) kytkivät ajatteluaan spiritualismin sekä paikoin niin kutsutun kristillisen teosofian edustamiin käsityksiin. He korostivat ihannetta, joka piti ihmistä olemukseltaan henkisenä olentona ja osana alati

kehittyvää maailmanhenkeä. Tästä näkökulmasta katsottuna kaikkia yksilöitä tuli pitää universaalin hengen ilmentyminä ja siten tasa-arvoisina. Ihmisten tehtävänä oli puolestaan sen kaltaisten sosiaalisten ja kulttuuristen järjestelmien kehittäminen, jotka edistäisivät yksilöiden ja yhteiskuntien henkistä jalostumista.<sup>16</sup>

1800-luvun puolivälin jälkeen esoteeristen liikkeiden ja poliittisen vasemmiston yhteydet moninaistuivat. Kuten jo totesimme, spiritualismin kohdalla ajanjakso merkitsi kansainvälisen suosion kasvua. Tässä merkillepantavaa on, kuinka liikkeen nousu laajaksi pop-ilmiöksi on usein selittynyt spiritualismin viihdearvon ja helposti kaupallistettavien piirteiden, kuten ”seanssien” ja muiden uskonnollisen lumoutumisen tarpeeseen vetoavien ”henki-ilmiöiden” pohjalta. Niiden ohella tulee kuitenkin huomioida, kuinka spiritualismin kannatus nojasi myös sen yhteiskunnalliseen sanomaan. Esimerkiksi 1870- ja 1880-luvuilla Robert Dale Owenin kirjoitukset kommuuniasumisesta, yleisestä ja valtiokustanteisesta koulutusjärjestelmästä, yleisestä äänioikeudesta ja ammattiyhdistystoiminnasta saivat lukijoita työväenliikkeistä.<sup>17</sup> Tunnettu hahmo oli myös ranskalainen Alphonse-Louis Constant (1810–1875), joka toimi julkisuudessa pseudonyymillä Éliphas Lévi. Constant oli 1800-luvun lopun vaikutusvaltaisimpia okkultismia ja esoteriaa käsitelleitä kirjoittajia, jonka tekstien vaikutus näkyi myös Teosofisen Seuran opeissa. Vähemmälle huomiolle on jäänyt, että hänen toiminnassaan tärkeä motiivi oli myös ”oikean” tai ”todellisen” sosialismin määrittely uskonnollisista lähtökohdista käsin.<sup>18</sup>

Modernin länsimaisen esoterian historiaa koskeva tutkimus on osoittanut, että 1800-luvun jälkipuoliskon esoteeriset liikkeet vetosivat aikalaisiin tarjoamalla väyliä julkiseen toimintaan ja jopa vaikutusvaltaan erityisesti sellaisille yksilöille ja ryhmitymille, joilla tällaista mahdollisuutta ei tuolloin ollut. Tulkinta vuosisadan vaihteen esoteriasta naisten liikkeenä on näiltä osin eräs tutkimuskentällä vakiintuneista yleistyksistä.<sup>19</sup> Spiritualismissa oli tässä prosessissa tienraivaajan rooli, mutta vuosisadan vaihteessa myös muut esoteeriset liikkeet olivat tulleet tärkeiksi

areenoiksi naisille, jotka halusivat luoda uraa julkisuudessa ja/tai yhteiskunnallisen vaikuttamisen saralla. Monet esoteeristen liikkeiden toimintaan kytkeytyneet naiset ottivat kantaa myös sosialistisen ideologian puolesta. Esimerkiksi spiritualistisena meediona julkisuuteen noussut yhdysvaltalainen Victoria Woodhull (1838–1927) teki uransa myöhemmissä vaiheissa pioneerityötä naisten äänioikeusliikkeessä ja liike-elämässä. Hänen omistamansa lehti (*Woodhull & Claflin's Weekly*) julkaisi spiritualismia käsittelevien artikkelien lisäksi myös muun muassa englanniksi käännetyn version Marxin ja Engelsin (1871) *Kommunistisesta manifestista* (saksankielinen alkuteos 1848).<sup>20</sup> Havaintoesimerkistä käy myös englantilaisten sosialistiliikkeiden yhteydestä 1800-luvun lopulla tunnetuksi tullut Annie Besant (1847–1933), joka nousi kansainvälisen Teosofisen Seuran johtoon vuosisadan vaihteessa. Monille aikalaisille Besantin valinta Teosofisen Seuran presidentiksi vuonna 1907 herätti odotuksia teosofian ja poliittisen sosialismin entistä tiiviimmästä liitosta.<sup>21</sup> Tämä ilmiö sai sijaa myös suomalaisen esoterian verkostoissa.<sup>22</sup>

Teosofisen Seuran kiinnostavuuteen vaikutti myös sen käsitteistö, joka popularisoi ajankohtaisten tieteiden käyttämää kieltä. Sanan ”teosofia” kohdalla on hyvä muistaa, että sillä oli ollut vaikutusvaltaa eurooppalaisissa tiede- ja kulttuurikeskusteluissa jo paljon ennen 1900-luvun taitetta ja Teosofisen Seuran perustamista. Varsinkin saksankielisessä Euroopassa teosofian käsite oli ollut jo 1700-luvun lopun liberaaliteologioiden ja filosofien käytössä. Seuraavan vuosisadan alun saksalaisen *Naturphilosophien*, uushumanismin sekä romantiikan väljän konseptin piirissä tunnettu kiinnostus teosofiaa kohtaan on sekin ollut tutkijoiden tiedossa jo pitkään.<sup>23</sup> Viimeksi mainitussa suhteessa hedelmällisiä tulintoja on tehnyt aatehistorioitsija Cecilia Muratori, joka on osoittanut koulutettuja luokkia Suomessakin innoittaneen filosofi G. W. F. Hegelin (1770–1831) olleen kiinnostunut kristillisestä teosofiasta, jonka 1600-luvun alun Saksassa vaikuttaneen mystikko Jakob Böhmen (1575–1624) ja varsinkin hänen akateemisesti koulutettujen seuraajiensa kirjoitukset olivat kytkeneet osaksi saksalaisen humanismin virtauksia.<sup>24</sup>

1800-luvun keskimmaisella ja viimeisellä kolmanneksella protestanttinen liberaaliteologia sekä orientalismina tunnettu, eksoottisia kulttuureja, kieliä, uskontoja ja niiden historioita tarkastellut tutkimusala pitivät omilta osiltaan vireillä kristillisen teosofian ilmaisemia käsityksiä ja ihanteita. Monet näiden alojen vaikutusvaltaisista tutkijoista pitivät Hegelin tavoin Jakob Böhmeä ensimmäisenä modernit kriteerit täyttävänä saksalaisena humanistina ja hänen oppejaan historiallisena osoituksena siitä, kuinka yksilön sisäinen uskonkokemus sekä luonnon ja ihmisen vuorovaikutusta tarkasteleva kriittinen havaintokyky oli asetettava uskonnollisuuden ja sen tutkimuksen keskiöön.<sup>25</sup> Saksalainen 1800-luvun jälkipuoliskon sosiaaliteologia (*Sozialtheologie*) puolestaan kytki liberaaliteologista ja orientalistista tutkimusta vasemmistolaiseen yhteiskuntakritiikkiin ja pyrki paikoin risteyttämään uskonnollisia ideaaleja sosialistisen ideologian kanssa. Vuosisadan vaihteen sosiaaliteologian kellokkaisiin kuului saksalainen Albert Kalthoff (1850–1906), jonka näkemykset Jeesuksesta alkukirkon jäsenten harjoittaman ”sosialismin” symbolina tunnettiin myös Suomessa.<sup>26</sup>

Näillä konteksteilla oli aikanaan paljon merkitystä. Kuten aatehistorioitsija Suzanne Marchand on osoittanut, saksalaisella humanismilla oli viimeistään 1800-luvun toiselta kolmannekselta alkaen eräänlainen kansainvälisen markkinajohtajan asemanien eurooppalaisten tiede- ja uskontokeskustelujen alueilla. Tämä tarkoitti, että myös mannermaisen humanismin kontekstiin viittaava käsitys teosofiasta pysyi koulutettujen luokkien näkökulmasta jossain määrin kiinnostavana ja legitiiminä asiana.<sup>27</sup> Teosofisen Seuran julkinen läpimurto 1880-luvulta alkaen perustui osin juuri siihen, että seura kykeni tukemaan omaa sanomaansa saksalaisen orientalismin ja muidenkin humanististen alojen etabloimalla tiedepuheella. Seuran toiminnan alkuvaiheessa oli jopa yleistä, että sitä kohdeltiin julkisuudessa ”vapaaseen” eli ei-akateemiseen buddhalaisuuden tutkimukseen erikoistuneena tai modernisoitua buddhalaisuutta harjoittavana yhteisönä. Yhdistävänä tekijänä toimi muun muassa ideaali, jonka mukaan ihmiskunnan uskontohistoriaa ja sen virstanpyl-

väitä, ”kulttuurikansojen uskontoja” kuten hindulaisuutta, buddhalaisuutta ja kristinuskoa vertailemalla oli mahdollista osoittaa, millainen oli ”alkuperäisen” uskonnon sanoma ja millaista toimintaa se moderneilta yksilöiltä edellytti.<sup>28</sup>

Samat taustatekijät näkyivät myös Suomen suuriruhtinaskunnan julkisuudessa. Orientalistisen tutkimuksen ja sosialististen uskontotulkintojen kytkentöjä havainnollistaa SDP:n kansanedustaja Väinö Jokisen (1879–1920) vuonna 1905 julkaisema pamfletti *Uskonto yksityisasiaksi!* Jokisen mukaan uskonnollisessa kasvatuksessa ja kansanvalistuksessa tärkeää oli tutustuminen uudenaikaiseen uskontohistoriaan ja eritoten ”ennen meidän ajanlaskumme alkua syntyneisiin intialaisiin ja kiinalaisiin Buddhan elämäkertoihin”. Niiden tuntemus oli omiaan lisäämään kiihkotonta suhtautumista uskontoihin ja ohjaamaan yksilöille sinänsä tärkeää ”uskonnollista tunnetta” terveille urille. Tämä puolestaan tarkoitti Jokisen katsannossa, että ”kertomukset luonnon ja sivistyksen ihmeistä, suurten ajattelijoiden mielipiteistä” antaisivat ihmisille ”mahtavan kuvan maailman eteenpäin käyvästä kehityksestä ja hänessä kasvaisi itsessäänkin voimakas eteenpäin rientävän edistyksen kaipuu”.<sup>29</sup> Tällaisen orientalismin ja kehityspuheen kontekstista monet työväenliikkeen piiriin kuuluneet löysivät käsitteellistä mieltä myös 1900-luvun taitteen esoteerisille ideaaleille.

## Esoteeristen aatteiden levittäminen SDP:n verkostoissa vuoden 1906 jälkeen

Soikkasen yleistyksen mukaan viimeistään vuoden 1906 Oulun puoluekokouksessa sinetöityneen linjamuutoksen myötä ”teosofiasta ei enää paljoa puhuttu, eikä sitä aktiivisesti levitetty” SDP:n julkisuuskanavissa. Toisaalta Soikkanen on suhteellistanut päätelyään toteamalla, että puolueen ”tuomiosta” huolimatta teosofiset ideaalit elivät Sörnäisissä ja Viipurissa ja innoittivat edelleen työväenliikkeen aktiiveja, jotka olivat Matti Kurikan karisman vaikutuspiirissä.<sup>30</sup> Viime vuosien historian tutkimus on haasta-

nut tämän tulkinnan ja todennut sen antavan turhan karsitun kuvan esoterian ja SDP:n julkisuuden yhteyksistä. Tähän liittyen vuosiin 1905–1907 ajoittui kaksi merkillepantavaa tapahtumaa. Kotimaisten teosofien organisoitumisen kannalta tärkeä oli aikakauslehti *Omatunto*, jota liikkeen aktiivit, kuten Ervast, Maria Ramstedt (1852–1915) ja Veikko Palomaa (1865–1933) ryhtyivät julkaisemaan vuonna 1905. Lehden kautta tehty taustatyö loi pohjaa vuonna 1907 Helsingissä perustetulle Suomen Teosofiselle Seuralle (STS, toimi aluksi nimellä Teosofisen Seuran Suomalainen Osasto).<sup>31</sup>

Molemmissa hankkeissa keskeisenä päämääränä oli STS:n kannattajapohjan laajentaminen ja seuran asian levittäminen suomenkielisen yleisön pariin. Suhteessa Soikkasen tulkintaan on kiintoisaa, että STS:n näkökulmasta potentiaalista yleisöä oli löydettävissä nimenomaan työväenluokan verkostoista, mikä puolestaan tarkoitti, että STS:n intresseissä oli laajentaa yhteyksiä, joita Ervast, Palomaa, Ramstedt ja muut STS:n aktiivit – toki Kurikkakin tahollaan – olivat rakentaneet teosofisten käsitysten ja työväenliikkeen välille 1900-luvun ensi vuosina.<sup>32</sup> Useimmat eri aineistot viittaavat siihen, että STS saavutti ainakin osan tavoitteistaan. Aikakauslehti *Omatunto*, jonka nimi muuttui vuoden 1908 alusta lähtien *Tietäjäksi*, kasvatti noina vuosina lukijakuntaansa ja vakiinnutti vuosikymmenen vaihteeseen mennessä noin tuhannen tilaajan levikin. Työväenlehtiin verrattuna tilaajakanta ei ollut suuri, muttei aivan mitätönkään. Esimerkiksi *Työmiehen* liitteenä julkaistulla *Työmiehen illanvietolla* oli ollut suunnilleen vastaava levikki vuosina 1905–1906.<sup>33</sup>

Vuonna 1906 käynnistyi myös projekti, joka hyödynsi systemaattisesti *Työmiehen* toimittajana tunnetuksi tulleen Veikko Palomaan kontakteja maakuntien työväenyhdistyksiin. Palomaa toteutti vuosina 1906–1907 esitelmäkiertueen, jonka aikana hän esiintyi yhteensä 93 kertaa ja puhui käytännössä kaikissa Hangon ja Kemlin välillä sijainneissa keskeisissä kaupungeissa ja teollisuustaajamissa. Palomaa julkaisi *Omatunnossa* matkaraportteja, joiden mukaan hänen matkasuunnitelmansa täsmentyivät maakunnista tulleiden esitelmäkutsujen perusteella. Kutsuja esittivät



*Työmies-lehden toimitushuone (1905). Kuvassa vasemmalta toimittajat Kaarlo Luoto, Otto Tiippa ja Veikko Palomaa. Kuva: Työväen Arkisto TA23073-*

pääsääntöisesti paikallistason työväenliikkeiden aktiivit, ja Palomaan areenoina toimivat useimmiten radanvarsipaikkakuntien työväentalot.<sup>34</sup>

Tulkinnallisesti kiintoisaa on sekin, että merkittävä osa STS:n jäsenistä kuului työväkeen. Esimerkiksi Helsingissä toimineen Kalevala-nimisen jaoston vuoden 1911 jäsenlistassa yli puolet ammattinsa ilmoittaneista jäsenistä oli rakennus-, kirjapaino- ja siivousalan työntekijöitä, rautatieläisiä, räätäleitä, suutareita, palvelijoita, hierojia, kauppa-apulaisia ja muuta kaupunkityöväkeä. Karkeasti ottaen sama suhde toistui myös maakuntien suomenkielisten jaostojen kohdalla. Osassa niistä, kuten Kurikassa, Porissa ja Nokialla työväenluokkaisia ammatteja edustaneilla oli Helsinkiin verrattuna vielä selvempi enemmistö, kun taas vaikkapa Joensuussa ja Kuopiossa koulutetulla keskiluokalla – kuten opettajilla, opiskelijoilla ja matalan tason virkahenkilöstöllä –

näytti olleen suhteellisen tasaveroisen edustus työväenammatteihin verrattuna.<sup>35</sup>

Edellä mainittujen tekijöiden perusteella on nähdäksemme mahdollista päätellä, ettei Soikkasen tulkinta ”teosofian” asian vaintamisesta pidä kaikilta osin paikkaansa. Pikemminkin näyttää siltä, että katkeamisen sijaan työväenliikkeen ja STS:n julkinen vuorovaikutus jäsenyi uudelleen. Totta on, että *Työmies* ja muut SDP:n kannalta keskeiset lehdet ottivat penseämmän asenteen esoteerisia liikkeitä koskevaan kirjoitteluun, mutta toisaalta esimerkiksi ”teosofian” kohdalla STS:aan kytkeytynyt julkaisu- ja kustannustoiminta sai aikaan tilanteen, jossa seuralla oli muitakin väyliä julkisuuteen kuin työväenlehdistö. Lisäksi Palomaan puhujakiertueeseen ja STS:n jäsenistöön liittyvät aineistot viittaavat siihen, että seura ja sen keskeiset aktiivit tavoittivat työväenluokkaisen yleisön laajalti myös Sörnäisten ja Viipurin ulkopuolella.

STS:n organisoituminen ja sen julkisuuskanavat olivat keskeisessä asemassa siltäkin osin, että niiden kautta levisi myös muihin esoteerisiin liikkeisiin liittyviä aatteita. Aineistoissa on viitteitä esimerkiksi siitä, kuinka Sörnäisten työväenyhdistyksen yhteydessä toimineessa teosofiverkostossa tunnettiin kiinnostusta spiritualismia kohtaan. Näissä piireissä aiheesta kiinnostui *Työmiehen* avustajana ja Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen johtajana toiminut kivityömies Jaakko Jalmari Jalo-Kivi (1878–1937, vuoteen 1906 Stén). Jalo-Kiven ura SDP:ssä katkesi suurlakko-  
vuonna, jolloin puolueen lehdistö syytti häntä poliisin ilmiantajaksi. Tästä huolimatta hän toimi tulevinakin vuosina laajalti työväenliikkeen verkostojen yhteydessä.<sup>36</sup> Vuonna 1909 Jalo-Kivi perusti spiritualistisen aikakauslehti *Spiritistin* ja johti helsinkiläis-tamperelaisen Suomen Spiritistisen Seuran (SSS) järjestäytymistä. Nämä hankkeet merkitsivät spiritualismin ensimmäistä muodollista järjestäytymistä Suomessa, mikä on tutkimuksessa jäänyt lähes täysin kirjailija Helmi Krohnin 1940-luvulla perustaman Suomen Spiritualistisen Seuran varjoon.<sup>37</sup> Jalo-Kiven johtama liike kuihtui ja painui unohduksiin jo 1910-luvun alkupuolella, mutta se muodosti hetkellisesti huomattavan ilmiön Suo-



men esoteerisella kentällä. Huomionarvoista on, että SSS limittyi etenkin alkuvaiheissaan niiden STS:n aktiivien piireihin, joilla oli vaikutusvaltaa myös työväenliikkeessä. Palomaa valittiin SSS:n ensimmäiseksi varapuheenjohtajaksi ja Ramstedt oli sen ensimmäisen johtokunnan jäsen.<sup>38</sup>

1910-luvulla Suomessa toimineiden esoteeristen liikkeiden kenttä monipuolistui entisestään, mikä heijastui myös työväenliikkeen ja esoterian välisiin kytkentöihin. Aiemmassa kotimaisessa tutkimuksessa minimaaliselle huomiolle on jäänyt Idän Tähdän järjestö (*Order of the Star in the East*), jonka kansainvälinen Teosofisen Seura perusti Annie Besantin ja Charles Leadbeaterin (1854–1934) johdolla eräänlaiseksi satelliittiliikkeeksi vuonna 1911. Idän Tähdän Järjestön opilliseen keskiöön kuului ajatus uuden Kristuksen tai maailmanopettajan paluusta. Besant ja Leadbeater olivat ottaneet koulutettavakseen intialaisen Jiddu Krishnamurtin (1895–1986), josta piti seuran mukaan tuleman uskonnollinen auktoriteetti ikään kuin saman ketjun jatkoksi, johon Buddha ja Jeesuskin olivat kuuluneet.<sup>39</sup> Idän Tähdän Järjestön käsitteellinen linja nojasi samankaltaiseen orientalistiseen kehitysidealismiin, joka näkyi myös spiritualismin ja teosofian painotuksissa. Suomessa liike organisoitui suhteellisen nopeasti kansainvälisen pääseuran toiminnan alkamisen jälkeen. Kotimainen Idän Tähdän Järjestö (ITJ) aloitti 1912 ja julkaisi jatkossa *Idän Tähti* sekä *Tähtilehti* -aikakauslehtiä.<sup>40</sup>

ITJ:n toiminta herätti sekin kiinnostusta työväenliikkeen verkostoissa. Järjestön kotimaiseen johtoon kuului esimerkiksi sosiaalidemokraattisessa koulutuspolitiikassa vaikuttanut ja vuoden 1919 eduskuntavaaleissa SDP:n varakansanedustajaksi valittu Helmi Jalovaara (1876–1973).<sup>41</sup> Jalovaaran tapaus havainnollistaa, kuinka esoteerisista liikkeistä nousevilla ihanteilla oli jaloisijaa muuallakin kuin vain SDP:n marginaaleissa. Poliittisen työnsä ohella Jalovaara toimi 1910-luvulla sekä ITJ:n että STS:n kiertävänä puhujana, eikä tämä toiminta näyttänyt aiheuttaneen sen kummempia stigmoja Jalovaaran statukseen SDP:n jäsenenä. Kiintoisaa on, että ainakin *Suomen Sosiaalidemokraatti* ja maakuntien työväenlehdet myös mainostivat Jalovaaran esitelmiä

1910-luvun lopulla, joten esoteeriset aatteet eivät ainakaan tuolloin olleet täysin pannassa SDP:n lehdistössä.<sup>42</sup>

Palomaan ja Jalovaaran lisäksi Suomea kierteli 1900- ja 1910-luvuilla monia muitakin puhujia, jotka esittelivät esoteeristen liikkeiden asiaa työväelle. Vuoden 1909 alussa Vaasan seudulla teosofiasta luennoi Arvi Montonen, joka lehtimainosten mukaan toimi myös nimellä Arvi Montoheimo. Hän piti esityksiään ainakin ruotsinkielisen kaupunkityöväen Arbetets Vänner -yhdistyksessä. Savossa kiertäessään Montonen puhui lehtien mukaan kauppa-apulaisyhdistyksen tiloissa.<sup>43</sup> Työväenliikkeen kannalta keskeinen STS:n asiamies oli tuleva SDP:n kansanedustaja ja puolustusministeri, rautatietyöläinen Yrjö Kallinen (1886–1976), joka oli 1900-luvun alussa herättänyt huomiota myös ammattiyhdistysaktiivina paljolti juuri puhe- ja esiintymistaitojensa ansiosta. STS:n johdon Kalliselle lähettämistä kirjeistä käy ilmi, että seura yritti 1910-luvun alussa värvätä häntä eräänlaiseksi pääagitaattorikseen. Kirjeiden perusteella Kallinen oli STS:lle arvokas mies paitsi henkilökohtaisen karismansa myös niiden kontaktien vuoksi, joita hänellä oli eri ammattiyhdistys- ja puolueinstansseihin. Seuran johto oli valmis antamaan Kalliselle vapaat kädet puhujatoimensa suunnittelussa ja ilmeisesti hänen haluttiin operoivan juuri siinä rautateiden, radanvarsitaajamien ja SDP:n paikallisosastojen verkostossa, jossa hän oli valmiiksi tunnettu. Lopulta Kallinen tarttui pestiin ja toteutti vuosina 1913–1914 esitelmäkiertueen STS:n nimissä raportoiden siitä seuran lehteen samoin kuin Palomaa muutamaa vuotta aiemmin.<sup>44</sup>

Palomaan, Jalovaaran, Kallisen ja muidenkin esoteeristen liikkeiden asialla kiertäneiden puhujien toiminta avaa mielenkiintoisen näkökulman esoteeristen liikkeiden ja työväenliikkeen välisen yhteyksien rakentumiseen. Soikkanen on todennut SDP:n tärkeitä julkisuuskanavia määritellään oleelliseksi ”puhujakaaderit”, eli julkisia esitelmiä pitäneen agitaattoriverkoston, johon puolue alkoi panostaa viimeistään vuoden 1903 jälkeen.<sup>45</sup> Nykytutkimuksen valossa näyttää siltä, että agitaatioverkosto oli myös paikka, jossa esoteeristen liikkeiden julkisuus ja SDP:n julkisuus pääsivät limittymään erityisesti paikallistasoilta käsin katsottuna.

STS:n johto pyrki ilmeisen tietoisesti jäljittelemään SDP:n tehokkaaksi havaittua julkisuusstrategiaa ja hyödyntämään sen agitaatioverkoston valmiita rakenteita lähettämällä esimerkiksi niistä perillä olleet Palomaan ja Kallisen kiertelemään junakyydeillä maakuntien työväentaloja ja muita vastaavia kokoontumispaikkoja. Asetelma on sinänsä looginen, sillä kuten Soikkanenkin on todennut, tällaiselle toiminnalle oli tilausta. ”Tieteellinen” sosialismi oli uskontokritiikkinsä vuoksi maakuntien työväelle usein vastenmielistä kuultavaa, kun taas esoteeristen liikkeiden yhteiskuntakritiikki suhtautui uskonnollisiin ideaaleihin suopeasti.<sup>46</sup> Tämä pehmeä linja näyttää pysyneen vireillä myös vuoden 1906 jälkeen.

*Tietäjässä* esitelmätoimintaan liittyviä aikalaiskokemuksia pohdiskeli Hanna Ruuskanen, joka niin ikään kuului 1910-luvulla kiertäneisiin teosofisiin agitaattoreihin:

”Kyllä tämä matka on ollut erinomainen. Aina tutkin, miksi minä täällä matkustan ja puhun. Mutta varmasti uskon, että tietä pitää raivata. Täällä on ihmisiä, jotka eivät ole ikinä kuulleet teosofiaa mainittavan. Eivät he osta kirjoja tutustuakseen, vaan kun kuulevat esitelmiä, niin heräävät ja ihailevat teosofiaa. Kyllä he ovat halukkaita kuulemaan. Kuinka näkyy, että ihmiset kaipaavat jotain uutta.”<sup>47</sup>

Ruuskasen kirjoitus heijastaa julkisen puheen merkitystä painetun sanan ohella keskeisenä tiedonvälityksen ja yliaalueellisten kollektiivien rakentamisen keinoa 1900-luvun alussa. Esitelmät tavoittivat myös sellaisia, jotka muuten jäivät tiedollisten verkostojen ulottumattomiin tai joita kirjallinen esitysmuoto ei syystä tai toisesta innostanut. Tällainen tiedonvälitys kannatteli osaltaan myös esoterian ja työväenliikkeen vuorovaikutusta 1900-luvun alussa.

## SDP:n kasvatustalitiikan ja modernin esoterian yhteyksiä 1910-luvulla

Opettaja, toimittaja, runoilija ja SDP:n kansanedustaja Hilja Pärssinen (1876–1935) on tunnettu hahmo 1900-luvun alun työväenliikettä käsittelevässä tutkimuksessa. Tuoreen näkökulman Pärssisen toimintaan on viime vuosina avannut se tosiasia, että hän oli tutustunut kansainvälisen Teosofisen Seuran oppeihin ja mitä todennäköisimmin saanut niistä vahvistusta omille poliittisille ihanteilleen. Esimerkiksi vuonna 1908 Pärssinen kirjoitti Sosialidemokraattisen Naisliiton julkaisemassa *Työlaisnaisessa*, kuinka nykyajan ”tuli myöntää, ’ettei ole uskontoa totuutta korkeampaa’ ja että elämä ilman siveyslakeja on mielivaltaa”.<sup>48</sup> Kiinnostavaa on, että virke ”ei ole uskontoa totuutta korkeampaa” oli Pärssisen silmissä syytä laittaa lainausmerkkeihin. Hän ei vihjannut tekstissään sitaatin taustoista, mutta kansainvälisen Teosofisen Seuran tunnettu motto (”No religion higher than truth”) kuului täsmälleen samoin. Pärssinen ei kuitenkaan ollut STS:n jäsen, eikä hänellä nykytietämyksen mukaan ollut merkittäviä siteitä sen alkuvaiheiden kannalta keskeisiin henkilöihin. Hänen kokemuksensa ja käsityksensä teosofiasta rakentui pikemminkin edellä kuvatun kansainvälisen kontekstin kautta kuin suhteessa kotimaassa kehkeytyneeseen kiistaan, jonka yhteydessä muuttamat SDP:n ”kärkiröhmän” ja ”ihannesosialismin” johtomiehet piikittelivät toisiaan.<sup>49</sup>

Teosofisen Seuran johtaja Annie Besant oli Pärssiselle todennäköisesti yksi myönteinen referenssi. Viime vuosien kansainvälisessä historian tutkimuksessa on käynyt ilmi, kuinka Besantin roolit yhtäältä sosialistisena yhteiskuntakriitikkona ja toisaalta monituhattajäsenenä kansainvälisen teosofisen liikkeen johtajana tekivät hänestä esikuvan monille eurooppalaisille naisille, jotka aloittelivat työtään julkisen ja/tai poliittisen toiminnan eri sektoreilla 1900-luvun alussa.<sup>50</sup> Pärssinen ja Besant olivat ideologisissa painotuksissaan selvästi samoilla urilla. Besant korosti Teosofisen Seuran johdossa kasvatuksellisia tavoitteita ohjaamalla seuran resurssija erilaisiin koulutus- ja kansansivistyshankkeisiin eri



*Sosiaalidemokraattiset naiskansanedustajat vuoden 1917 ensimmäisillä valtiopäivillä. Ylärivissä Alma Jokinen oikealla ja Hilja Pärssinen alarivissä toinen vasemmalta. Työväen arkisto TA28377.*

puolilla maailmaa. Tämä todennäköisesti vetosi Pärssiseen, joka opettajantyön ohella hoiti useampaakin kansanvalistustehtävää. Todistettavasti hänen teosofiamyönteisyytensä taustalla oli myös ruotsalaisten kollegoiden, kuten sosialistiagitaattori Kata Dalströmin (1858–1923) ja Pärssisen arvostaman opettaja-kirjailija Ellen Keyn (1849–1926) kiinnostus Besantia ja tämän edustamia ihanteita kohtaan. Pärssinen oli perehtynyt Keyn kirjoituksiin ja siteerasi tätä uskontokasvatukseen liittyvissä linjauksissaan, joissa oleellista oli ihmisessä piilevän ”hyvyyden idun” jalostaminen humanin ja liberaalin koulutuksen avulla. Keyn ajatuksia mukaillen Pärssinen katsoi, että jos ihmiset oppisivat muodostamaan uskonnolliset kantansa solidaarisesti vailla kirkko- ja nurkkakuntien pystyttämiä kilpailuasetelmia, tuloksena olisi uusi ihanneihminen ja ihanteellinen yhteiskunta. Pärssiselle tärkeä historiallinen kiintopiste oli myös ideaali kristillisestä alkuseurakunnasta ja ”puhtaasta” Jeesuksen opista. Lisäksi hän lainasi teksteihinsä aineksia Saint-Simonin ja Robert Owenin teoksista. Ne vahvistivat hänen kohdallaan ajatusta siitä, kuinka uskonnol-

liset tunteet osoittivat jokaisen ihmisyksilön olevan pohjimmiltaan tasavertainen osa kehittyvää maailmanhenkeä ja velvollinen kehittämään itseään hengen asettamien edellytysten mukaisesti.<sup>51</sup>

Pärssisellä oli tunnetusti vaikutusvaltainen asema SDP:ssä, mikä tekee hänen uskonnollisista kasvatusihanteistaan erityisen mielenkiintoisia puolueen ja esoteeristen aatteiden välisten kytkösten kannalta. Jussi Pikkusaari on nimittänyt ”pärssisläisyydeksi” puolueen sisällä vaikuttanutta uskontopoliittista linjaa, joka ajoi karkeasti suurlakkovuoden ja sisällissodan välisellä jaksolla tunnustuksellisen uskonnonopetuksen lakkauttamista ja yksilöllisesti punnittujen uskonnollisten näkemysten ja/tai vakauksusten keskittämistä. Tähän linjaan liittyivät myös edellä mainitun kansanedustaja Väinö Jokisen uskonnollisesti vapaamieliset kasvatusnäkemykset.<sup>52</sup> Jos otetaan todesta tulkinta ”pärssisläisyyden” vaikutusvallasta suhteessa SDP:n uskonnollisiin linjauksiin, asettuvat Pärssisen teksteihin ja henkilöhistoriaan sisältyvät viittaukset Teosofisen Seuran kansainvälisessä julkisuudessa ylläpitämiin ihanteisiin mielenkiintoiseen valaistukseen. Tätä kautta on loogista päätellä, että edellä kuvatussa mannermaisen humanismin, varhaissozialismin ja esoteeristen liikkeiden muodostamassa aatejatkumossa syntyneillä ideaaleilla oli SDP:n sisällä yleisempääkin merkitystä ”pärssisläisyyden” vaikutusaikana.

Toimittaja-kirjailija Hilda Tihl (1870–1944) lähipiireineen muodostaa kiintoisan tapausesimerkin SDP:n kasvatusideologian ja esoteeristen aatteiden yhteyksistä. Tihl oli 1900-luvun alkuvuosista lähtien työväenlehtien aktiivinen avustaja ja nousi vain hiukan myöhemmin kotimaisen työväenkirjallisuuden eturiviin romaanikirjailijana. Vuosina 1908–1915 hän toimitti lapsille ja nuorille suunnattua, kasvatuksellisesti orientoitunutta *Ihanne*-lehteä, joka ilmestyi kuukausittain *Työläisnaisen* liitteenä. Tihl oli viimeistään 1910-luvun taitteessa tutustunut Besantin kirjoituksiin. Pärssisen tavoin Tihläkään ei kuulunut STS:aan. Hän myös esitti julkisuudessa varsin suoraa kritiikkiä Kurikan ja Ervastin käsityksiä kohtaan. Tihlän mukaan ne edustivat lähinnä keskiluokkaista ja itsetyytyväistä nojatuolifilosofointia, josta ei koitunut yhtäkään konkreettista parannusta työväenluokkaisten

ihmisten arkeen. Hänen kannaltaan tärkeä ideologinen kiintopiste oli sen sijaan Pärssisenkin yhteydessä mainittu Kata Dalström, jonka kirjoituksia Tihlän suomensuomalainen *Työläisnaiseseen*.<sup>53</sup>

Tihlälle käyttökelpoista 1900-luvun esoteeristen liikkeiden ideologiassa oli ajatus ihmisistä ”korkeampina olentoina”. Tässä suhteessa hänen käsityksensä olivat samansuuntaisia Besantin linjausten kanssa: hänenkin kirjoituksissaan korostui ajatus yksilön sisäisissä kokemuksissa manifestoituvasta kehittyvästä hengestä, joka oli yhteydessä muissa ihmisissä ja elävässä luonnossa vaikuttavaan maailmanhenkeen. Tihlän sanoin todelliseen tasa-arvoon johtavan yhteiskunnallisen kehityksen ensimmäinen askel oli yksilöllisen ”sielun” herääminen ja ”laajeneminen”, jonka myötä syntyi ymmärrys siitä, että kaikki ihmiset olivat fyysisten eroavaisuuksiensa alla veljiä ja siten velvoitettuja solidaarisuuteen toisiinsa kohtaan. Kuten Tihlän itse kuvaili: ”jos me syvästi tunnemme, että jokainen elävä olento on minä, että jokaisen elävän olennon kipu on minun kipuni, jokaisen nälkä minun nälkäni – silloin olemme viisaat [...]”. Hän puhui myös historian saatossa ajoittain esiintyvistä erityisyksilöistä. He olivat hänen mukaansa ”miehiä, joilla on erikoinen rohkeus sieluissaan. Ne ovat kautta aikojen koittaneet saada tajuntaamme liikkeelle, vedellen yltämme pimeyden peitekerroksia”.<sup>54</sup> Tämä käy temaattisesti yksiin sen idealin kanssa, jota Besant painotti 1910-luvun taitteesta alkaen sekä Teosofisessa Seurassa että varsinkin Idän Tähdessä, jonka kuvastossa Krishnamurti-nuorukaista esiteltiin Buddhan ja Jeesuksen kaltaisten uskonnollisten suurmiesten elävänä mantteliperijänä.

Kiinnostavia ovat myös Tihlän puolison, opettaja Urho Tuuralan (1882–1944) kirjoitukset *Vapaa Ajatus* -aikakauslehdessä, joka oli 1910-luvulla molemmille oleellinen toimintakanava *Ihanteen* ja heidän kotikuntansa Vihdin työväenyhdistyksen ohella. Tuurala oli puolisoaan suorasanaisempi besantilaisen teosofian kannattaja. *Vapaassa Ajatuksessa* vuonna 1917 julkaistut artikkelit osoittavat, että hän piti Teosofisen Seuran oppeja keinoon tasapainottaa SDP:n kovaa päivänpolitiikkaa ja luokkataistelupuhetta. Tuuralan mukaan kestävin sosialismi syntyisi ”puhtaasta” uskonnollisuuden periaatteille, joissa buddhalaisuuden,

hindulaisuuden ja kristinuskon parhaat elementit mahdollistaisivat eurooppalaisille yksilöille uuden elämäntavan. Sen keskiössä olevat solidaarisuuden ja ”askeesin” eli sinnikkään koulututtamisen ja moraalisen kilvoittelun periaatteet olivat puolestaan tie parempaan yhteiskuntaan. Tuuralan sanoin Euroopassa oli viriämässä ”intialainen renessanssi”, jonka ytimessä oli kansainvälinen Teosofinen Seura. Hän katsoi seuran toiminnalla olevan ”tieteellinen ja samalla kertaa uskonnollinen luonne”, sekä myös syvällä länsimaisessa ”sivistysperinteessä” olevat historialliset juuret, minkä ansiosta se oli sopiva taho julistamaan puhtaan uskonnon asiaa työväenluokkaisille massoille. Myös Tihlän ensimmäisen puolison, postivirkailija Karl Nicklinin (1860–1925) kirjallisesta jäämistöstä on löytynyt Besantin teosofiaa ja antroposofisen koulukunnan perustajan Rudolf Steinerin (1861–1925) filosofiaa käsitteleviä muistikirjoja, joista ainakin yksi on osoitettu Tihlän luettavaksi. Tuurala ja Nicklin olivat molemmat myös työväenliikkeen aktiiveja, joten Tihlän ihmissuhteet näyttäisivät muodostuneen pitkälti poliittisen sosialismin ja esoteeristen aatteiden kautta välittyneiden uskonnollisten ihanteiden ympärille.<sup>55</sup>

Alkukesästä 1917 toimintansa aloittanut Sosialidemokraattinen opettajayhdistys (myöh. Sos. dem. opettajaliitto) oli ilmeinen esoteeristen aatteiden ja SDP:n koulutuksellisten näkemysten välisen vuorovaikutuksen paikka. Artikkelimme kannalta kiinnostavaa on, että SDP:n eduskuntaryhmän opettajilla, kuten Pärssisellä, Hulda Salmella (1879–1949) ja Kaarlo Saarella (1857–1927) oli kansanedustajina sekä kontakti SDP:n poliittiseen keskiöön että vaikutusvaltaa opettajayhdistyksen toiminnassa.<sup>56</sup> Sekä Pärssinen että Jalovaara esitelmöivät sosiaalidemokraattisen kasvatustalitiikan uusista suunnista yhdistyksen perustamiskokouksessa ja molemmat toimivat sittemmin yhdistyksen johdossa. Etenkin Jalovaaran valitseminen yhdistyksen puheenjohtajaksi sisällissodan jälkeen on merkillepantavaa, sillä hänen aktiivisuutensa ja esitelmätoimintansa STS:n ja ITJ:n parissa oli kenties huipussaan ennen sisällissotaa ja heti sen jälkeen. On myös selvää, ettei Jalovaara vetänyt jyrkkää temaattista rajaa toimintansa eri lohkojen välille, sillä kasvatusihteiden, uskonnollisuuden



ja sosialistisen yhteiskuntaetiikan synteessin rakentaminen oli näkyvä teema myös hänen teosofisissa esitelmissään.<sup>57</sup>

## Tapaus Tampere: esoteriaa työväenliikkeen ja raittiusliikkeen paikallisverkostoissa

Tämän artikkelin kirjoittajat ovat käynnistäneet Jalmari Finnen säätiön tuella tutkimushankkeen, joka kartoittaa Tampereen seudun työväenliikkeen kytkentöjä 1900-luvun taitteen esoteerisiin liikkeisiin. Tampere on kotimaisen historiakuvan kannalta otollinen tapaustutkimuksen kohde, sillä kaupunkia on jo pitkään tarkasteltu uskonnon, modernisoituvan yhteiskunnan ja työväenluokan välisten suhteiden näkökulmasta.<sup>58</sup> Hankkeemme laajentaa aiemman tutkimuksen luomaa kuvaa esoteeristen liikkeiden ja niiden edustamien käsitysten suuntaan. Tutkimusaineiston keruu ja analyysi on edennyt pisteeseen, jossa alustavia havaintoja on mahdollista esittää. Lähtökohdaksi sopii, että esoteeristen liikkeiden järjestäytyminen 1900-luvun alun Suomessa synnytti 1910-luvun taitteesta alkaen myös Tampereella muun muassa spiritualismin, STS:n ja ITJ:n pohjalta syntyneitä organisaatioita, jotka tarjosivat paikkoja esoterian ja paikallisen sosiaalidemokraattisen liikkeen kohtaamisille. Perehtymällä näihin verkostoihin olemme myös havainneet, että on hedelmällistä laajentaa työväenliikkeen ja esoteeristen aatteiden välisten kosketuspintojen selvittämistä muun kansalaisjärjestäytymisen, kuten työväenliikkeeseen läheisesti limittyneen raittiusliikkeen suuntaan.<sup>59</sup>

Tampereen Spiritistinen Seura (TSS) perustettiin keväällä 1909 vain hieman aiemmin Helsingissä perustetun SSS:n alaosastoksi. Toiminnallisesta yhteydestä paikallisten hankkeiden välillä kertoo esimerkiksi se, että keskusseuran perustajajäsenet Palomaa ja Ramstedt pitivät spiritistisiä luentoja myös tamperelaisten spiritulistien tilaisuuksissa. Tampereen merkitys spiritulistisen järjestäytymishankkeen kannalta kohosi huomattavasti, kun *Spiritistin* ja SSS:n johtohahmo Jalo-Kivi muutti syksyllä 1909 kaupunkiin: tämän jälkeen Tampere korvasi Helsingin suomalaisen

spiritualismin sillanpääasemana, kunnes hanke hiipui vuoden 1913 tienoilla.<sup>60</sup> TSS:n jäsenluetteloita ei ole säilynyt, mutta *Spiritistissä* julkaistuista hajanaisista tiedoista voidaan päätellä, että sillä oli yhteyksiä paikallisen kansalaisyhteiskunnan eri alueille ja selvästi myös sosiaalidemokraattisen työväenliikkeen verkostoihin. Havaintoesimerkiksi sopii Alma Jokinen (1882–1939, os. Malander), joka oli pitkän linjan sosiaalidemokraattinen agitaattori ja vuodesta 1908 alkaen SDP:n kansanedustaja. Hänet mainittiin *Spiritistissä* keväällä 1910 yhtenä henkilöistä, jotka olivat ottaneet vastuulleen anoa lääninkuvernööriltä vahvistusta TSS:n säännöille. *Spiritistissä* mainittiin loppuvuodesta 1909 myös Rosa Sandroos, joka toimi yhdessä Jokisen kanssa Tampereen ulkotyöväenyhdistyksen Äitien osastossa (p. 1908).<sup>61</sup>

TSS oli ensimmäinen kaupungissa perustettu esoteerinen seura, mutta myös ajatus teosofian nimissä tapahtuvasta järjestäytymisestä oli noussut esiin. Taustalla oli Helsingistä käsin suurlakon tienoilla alkanut ja kansallista ulottuvuutta tavoitellut teosofinen esitelmä- ja järjestötoiminta. Palomaa piti vuosien 1906–1907 kiertueensa aikana kaksi esitelmää Tampereella rautatieläisten huoneistolla ja joitakin tamperelaisia liittyi irtojäseninä STS:aan sen perustamisvuonna 1907.<sup>62</sup> Paikallisloosin perustaminen tapahtui kuitenkin vasta alkuvuodesta 1910, kun teosofisena matkapuhujana toista vuotta kierrellyt vaasalainen suutari Juho Lehto asettui kaupunkiin esitelmöimään. Lehto on jälleen yksi esimerkki kasvavasta esoteeristen puhujien joukosta, joka näihin aikoihin ilmaantui suomalaisten kylien ja kaupunkien puhujalavoille. Hänen kauttaan voidaan myös havainnollistaa, ettei esitelmöinti ollut aina esoteeristen seurojen ohjailemaa, sillä hän vaikuttaa toimineen omasta aloitteestaan. Lehdon luentojen myötä tamperelaisten teosofien pohdinnat STS:n paikallisosaston perustamisesta konkretisoituivat toiminnaksi ja Valonheittäjäloosi perustettiin kevään kuluessa.<sup>63</sup>

Valonheittäjään seuraavien vuosien aikana liittyneiden joukossa oli useita työväenluokkaisia ja paikallisen työväenliikkeen verkostoissa vaikuttaneita yksilöitä. Erityisen kiinnostava tapaus on loosin johdossakin toiminut Pispalan kansakoulun opettaja

Kyösti Laine (s. 1872). Hän otti 1900-luvun alusta alkaen osaa asuinalueensa järjestäytyneen työväestön hankkeisiin muun muassa Pispalan työväenyhdistyksen puheenjohtajana, minkä lisäksi hän oli vuonna 1917 perustamassa Sosiaalidemokraattista opettajayhdistystä. Teosofian ohella Laine oli kiinnostunut tolstoilaisuudesta. 1910-luvulla hän liittyi myös ITJ:öön ja toimi sen tamperelaisen paikallisaoston vastuuhenkilönä. Hänen kansalaistoimintansa ulottuvuudet rinnastuvat täten kiintoisalla tavalla Helmi Jalovaaran uraan. Jalovaaran tavoin Lainekaan ei pitänyt esoteerisia aatteita kohtaan tuntemaansa mielenkiintoa vakan alla, vaan esitelmöi niistä aktiivisesti Tampereella ja lähiseuduilla.<sup>64</sup> Hänen luennoistaan ja lehtikirjoituksistaan kiintoisia ovat ne, joissa Laine otti kantaa pedagogisiin kysymyksiin ja hahmotteli teosofian mukaisia kasvatusihanteita. Nämä pyrkimykset konkretisoivat sosiaalidemokraattisten opettajien ja esoteeristen aatteiden välistä suhdetta osoittamalla, kuinka esimerkiksi teosofia saattoi myös paikallisella ruohonjuuritasolla tarjota näkökulman kasvatuksellisten kysymysten käsittelyyn.<sup>65</sup> Laineen esoteerisiin harrastuksiin liittynyt pedagoginen intressi käy selväksi myös hänen yhteydestään Teosofiseen nuorisoliittoon, jonka paikallisosasto toimi 1910-luvun alussa hetkellisesti myös Tampereella.<sup>66</sup>

Joidenkin Tampereen sosiaalidemokraattisten aktiivien osallistuminen TSS:n, Valonheittäjän ja ITJ:n kaltaisten seurojen toimintaan oli sikäli luontevaa, että esoteeriset aatteet olivat olleet esillä paikallisen työväenliikkeen parissa vuosisadan ensivuosisista alkaen. *Kansan Lehdessä* ilmestyi jo vuonna 1902 joitakin Teosofiseen Seuraan viittaavia artikkeleita ja lehden toimitus palveli vuonna 1905 hetkellisesti *Omatunnon* tilauspisteenä.<sup>67</sup> Arkistolähteet osoittavat, että teosofian käsite nousi 1900-luvun alussa esiin myös Tampereen työväenyhdistyksen (TTY) keskusteluseurassa uskontoa käsittelevien pohdintojen yhteydessä. Tämä on huomionarvoista esimerkiksi keskusteluseuran toimintaan osallistuneen Alma Jokisen kohdalla. Hänen tarkempi suhtautumisensa teosofiaan on vielä epäselvä, mutta jonkinlainen yhteys on todennäköinen jo siksi, että hän oli Pärssisen ja Tihlän tavoin kiinnostunut Ellen Keyn ajatuksista, joita hän toi esiin

myös TTY:n keskusteluseurassa.<sup>68</sup> Mahdollista on, että esoteeriset aatteet nousivat esiin myös Tampereen ulkotyöväenyhdistyksen Äitien osastossa. Sen lisäksi, että osastossa toimineet Jokinen ja Sandroos voidaan yhdistää TSS:aan, kuului osaston johtaviin aktiiveihin myös Ida Virta (os. Pajunen), joka liittyi miehensä, muurari Frans Virran kanssa Valonheittäjään. Kuriositeettina mainittakoon myös, että osaston tilaisuuksissa esiintyneisiin puhujiin lukeutui esoteerisia verkostoja ja työväenliikettä lähellä ollut kansakoulunopettaja Esa Paavo-Kallio (1858–1936).<sup>69</sup>

Myös paikalliset raittiusyhdistykset muodostivat paikkoja, joissa työväenliikkeen aktiivit saattoivat tulla kosketuksiin esoteeristen aatteiden kanssa. Kiinnostava tapaus on esimerkiksi Raittiusyhdistys Liitto (p. 1884), joka veti puoleensa myös paikallisen työväenliikkeen jäseniä.<sup>70</sup> Yhdistyksen johdossa toimi 1900-luvun alkuun asti Tampereen Aleksanterin koulun opettaja Aaku Mäki (1865–1948), joka oli ainakin ohimennen mukana myös työväenliikkeen hankkeissa: hän toimi esimerkiksi Tampereen työväen osuuskauppayhdistyksen tilintarkastajana ja Tampereen työväenpuolueen valtuustovaaliehdokkaana (1902). Sittenkin myös nimellä Sampsu Luonnonmaa tunnetun Mäen ajattelussa teosofialla ja tolstoilaisuudella oli tärkeä rooli. Viimeistään suurlakon jälkeen hän seurasi näiden aatteiden johdatusta ja jätti opettajan-toimensa, ryhtyi kirjailijaksi, kirjankustantajaksi ja kansanparantajaksi. Hän oli myös yksi niistä harvoista tamperelaisista, jotka jo vuonna 1907 liittyivät STS:n irtojäseniksi.<sup>71</sup> Ry. Liiton jäsenyys yhdisti myös joitakin edellä mainittuja sosiaalidemokraattisen työväenliikkeen aktiiveja. Alma Jokinen liittyi yhdistykseen jo 11-vuotiaana (1894) ja liikkui sen piirissä, kunnes työikään tultuaan hänen kansalaistoimintansa alkoi suuntautua pääasiassa työväenyhdistyksiin.<sup>72</sup> Laine puolestaan kuului yhdistyksen johtohahmoihin 1900-luvun alussa.<sup>73</sup> Tamperelaisen raittiusliikkeen ja esoteeristen aatteiden välinen yhteys ei vaikuta rajoittuneen vain Ry. Liittoon: esimerkiksi Juho Lehto esitelmöi vuonna 1910 myös Ry. Aamuruskon näytelmäseurassa.<sup>74</sup> Raittiusliikkeen merkitystä esoteeristen aatteiden ja kansalaisyhteiskunnan välisten suhteiden hahmottumisessa voidaan täsmentää myös huomioi-

malla raittiusyhdistysten ylläpitämien tilojen tärkeys esoteerisen seuratoiminnan alustoina: TSS:n ja Valonheittäjän kokoukset ja esitelmät pidettiin usein Raittiustalolla tai Ry. Taiston talolla.<sup>75</sup>

Modernit esoteeriset liikkeet kietoutuivat 1900-luvun taitteessa tiiviisti yhteen niin kutsutun ”elämänreformin” (saks. *Lebensreform*) kanssa. Kyse oli laajalle levinneestä poliittisesta ja kulttuurisesta virtauksesta, jonka keskiössä olivat ideat luonnonmukaisuudesta sekä yksilön ja kansojen terveyden kaikinpuolisesta kohentamisesta. Niinpä esimerkiksi kasvisruokavalio ja erilaiset luontaishoidot olivat tärkeä osa käsitystä siitä, mitä elämä vaikkapa ”teosofina” käytännössä merkitsi.<sup>76</sup> Tästä näkökulmasta ei ole mitenkään yllättävää, että esoteeriset aatteet löysivät tiensä myös raittiusliikkeen kaltaiseen hankkeeseen, joka pyrki vapauttamaan kansan alkoholiin liitetyistä sosiaalisista, moraalisisista ja terveydellisistä ongelmista. Mäki oli kiinnostunut elämänreformiin liitetyistä käsityksistä ja käytännöistä, joita hän toi myös työväen ulottuville osuuskunta Väinämöisen (p. 1902) julkaiseman ja levittämän kirjallisuuden välityksellä. 1910-luvun alussa hän perusti hieroja Lahja Leppäsen kanssa (1875–1944) *Luonnonparantaja*-aikakauslehden (1912–1914), joka keskittyi entistä selkeämmin suomalaisen kansan elämäntapojen luonnonmukaiseen uudistamiseen. Leppänen oli toiminut Mäen ja Laineen tavoin Ry. Liiton johtoportaanissa 1900-luvun alussa. Hänkin sitoutui myöhemmin esoteeristen liikkeiden toimintaan: 1910-luvulla hän kuului ainakin ITJ:n sisäpiiriin ja oli perustamassa *Idän Tähti*-lehteä. Sattuvaa on, että Leppäsen kuolinilmoituksen mukaan hänen hautajaisissaan seremonioista vastasi Yrjö Kallinen.<sup>77</sup>

Tässä luvussa käsitellyt Tampereen toimijaverkostot vahvistavat viime vuosien kansainvälisessä tutkimuksessa rakentuneita käsityksiä esoteeristen liikkeiden relationaalisista, muihin aikalauskulttuurin ilmiöihin limittyneistä merkityksistä. Esoteeristen liikkeiden vaikutus ei rajautunut vain muodollisten yhteenliittymien rajaamaan tilaan, kuten TSS:aan, Valonheittäjään tai ITJ:öön, vaan teosofian ja spiritualismin kaltaiset ilmiöt saattoivat resonoida mielekkäällä tavalla yleisempienkin yhteiskunnallisten keskustelujen kanssa ja tulla sitä kautta laajemmin osaksi

kansalaisyhteiskunnan parissa syntyneitä hankkeita. Kun asiaa tarkastellaan yksittäisten toimijoiden ja heidän verkostojensa tasolla, samassa ympäristössä vaikuttaneiden uskonnollisten ja yhteiskunnallisten liikkeiden väliset rajat osoittautuvat huokoiksi. Nämä huomiot ovat merkityksellisiä työväenliikkeen ja esoteeristen aatteiden välisten yhteyksien kannalta: sosiaalidemokraattiset aktiivit saattoivat tulla kosketuksiin spiritualismin ja teosofian kaltaisten aatteiden kanssa hyvin monenlaisissa paikoissa ja – kuten esimerkiksi Kyösti Laine – he selvästi kuljettivat näitä aatteita mukanaan erilaisten kansalaishankkeiden välillä.

## Työväenliikkeen ja modernin länsimaisen esoterian kytköksiä

Edellä olemme tuoneet esille viime vuosisadan alussa työväenliikkeen piirissä toimineita yksilöitä ja heidän ympärilleen rakentuneita henkilöverkostoja, joissa esoteeristen liikkeiden välittämiä aatteita levitettiin työväestön keskuuteen. Tarkastelumme osoittaa, että länsimaisen esoterian ja sosialistisen ideologian välille ei syntynyt puolueen johtomiesten ”tuomiosta” huolimatta katkosta siinä määrin kuin useat tutkijat ovat aiemmin esittäneet. Lisäksi artikkelimme osoittaa, että ”teosofiset” käsitykset eivät tulleet työväenliikkeeseen yksinomaan – tai edes merkittävässä määrin – Matti Kurikan kautta, saati hävinneet tämän vetäydyttyä kotimaan politiikasta. Kysymys oli pikemminkin jatkumosta, jossa esoteeristen liikkeiden ja paikoin myös monien 1800-luvun kannalta keskeisten tieteellisten, uskonnollisten ja ideologisten virtausten kautta tunnetuiksi tulleet uskonnolliset näkemykset sulautuivat monien työväenliikkeen aktiivien käsityksissä yhteen ja heijastuivat edelleen laajemmin työväenliikkeen poliittisiin ja kulttuurisiin verkostoihin.

Esimerkiksi SDP:n uskontopoliitiikan yhdeksi merkittävimmäksi suuntaukseksi muodostuneen ”pärrssiläisyyden” lähempi tarkastelu tuo ilmi sen, että teosofisilla käsityksillä oli keskeinen merkitys suomalaisen sosialismin ja työväenliikkeen uskonnol-

lisissä linjauksista vielä pitkään aiemmissa tutkimuksissa esitetyn katkoksen jälkeen. Hilja Pärssisen, Helmi Jalovaaran, Kyösti Laineen sekä muiden artikkelissa esiin nostettujen opettajien ja kiertävien puhujien kautta käy selväksi myös se, että esoteeristen liikkeiden välittämät ideaalit näkyivät selkeästi uskontopolitiikan ohella sosialistisessa sivistys- ja valistustyössä sekä puolueen koulutuspolitiikassa, joissa korostuivat ajatukset puhtaasta Kristuksen opista sekä jokaisen sielun tasa-arvoisuudesta. Työväen kulttuurihistorian kannalta kiintoisaa on, että esoteeristen liikkeiden kautta kotimaisiin keskusteluihin alkoi ilmaantua monia terveyteen ja elämäntapoihin liittyviä ideaaleja, jotka ovat olennainen osa myös nykyajan julkisuutta.

Artikkelimme tehtävänä on kuitenkin ollut luoda yksilöiden kautta vain yleiskatsaus esoteeristen aatevirtausten ja suomalaisen sosialismin kytköksiin. Tutkimuskenttä on laaja ja uudet löydökset herättävät jatkuvasti uusia kysymyksiä. Esimerkiksi paikallisten työväenyhdistysten ja esoteeristen liikkeiden rajapintoihin kohdistuva lisätutkimus täydentäisi aatehistoriallista kuvaa suomalaisen työväenliikkeen ja sosialismin aatteellisesta kehityksestä. Toisaalta myös suomalaisten sosialistien ja kansainvälisten uskonnollisten liikkeiden yhteyksiä kartoittavalla tutkimuksella olisi paljon annettavaa. Osaltaan näihin keskittyvät seuraavat Juuso Järvenpään ja Mikko Pollarin artikkelit.

## Viitteet

- 1 Käsitteen muoto riippuu hiukan sen taustalle kulloinkin määriteltävästä tutkimusperinteestä. Yleisesti ks. Mahlamäki & Kokkinen 2020, 11–30.
- 2 Nykykeskustelun kannalta relevantteja kiteytyksiä ovat esim. Aspren 2014, 1–14; Bogdan & Hammer 2016, 1–10. Suomen osalta yleisesti ks. Mahlamäki & Kokkinen 2020; Leskelä-Kärki & Harmainen 2021 9–20. Pääkäsitteiden muotoilua koskien vrt. Aspren & Strube (eds.) 2020, passim.
- 3 Kompakti johdatus aiheeseen on Strube 2016, passim; ks. myös Harmainen 2020, 171–194.
- 4 Kotimaisen tutkimuksen viimeaikaisia yleisesityksiä ovat Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 53–70; Harmainen 2020b, 91–112; von Boguslawski 2020, 149–170.
- 5 Esim. Soikkanen 1961, 140–160. Tätä asiaa pohdittaessa 1900-luvun jälkipuoliskon kotimaista työväenhistorian tutkimusta on verrattava oman aikansa kansainvälisen historia- ja yhteiskuntatieteen linjauksiin, joissa modernit esoteeriset liikkeet nähtiin jopa suorana toiseen maailmansotaan johtaneena syynä. Suomalaisten tutkimusten yleisote on tässä kontekstissa kohtuullisen neutraali ja selitysvoimainen, vaikka jotkin sen puitteissa syntyneistä yleistyksistä ovat vanhentuneita. Kansainvälisistä suhdanteista laajemmin ks. Pasi 2009, 59–74.
- 6 Esim. Laine 1946; 1951; Soikkanen 1961, 140–160. Ks. myös Pollari et al. 2008, 43–45, 67–70. Matti Kurikan toiminnasta ja ideologiasta kattavasti ks. Suodenjoki et al. (toim.) 2022.
- 7 Pollari 2009, passim.; Harmainen 2010, 80–86; Järvenpää 2016; 2017; Kemppainen 2017, 184–197; Kemppainen 2020, passim.; Harmainen & Kemppainen 2020, 20–31; Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2021, 135–154.
- 8 Käsite ”paikka” viittaa tässä paitsi konkreettisiin julkisiin tiloihin myös abstraktimmin jäsentyvään, kielellis-sosiaalisen vuorovaikutuksen mahdollistavaan foorumiin, kuten vaikkapa keskustelupiiriin tai aikakauslehteen. Esimerkki vastaavasta näkökulmasta ks. Owen 2004, passim.
- 9 Vastaavasta teoreettisesta otteesta esim. Kemppainen 2020, 14–23.
- 10 Treitel 2004, 3–82; Hammer & Rothstein 2013, 1–12.
- 11 Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 53–58, 68–70. *Vikingen*-sitaatti ks. Harmainen 2020, 105.
- 12 Soikkanen 1961, 140–160; Gullman 2020, passim.; Rajavuori 2017, 175–202.
- 13 Soikkanen 1961, 140–160.
- 14 Ibid.



- 15 Strube 2016, passim. Hiukan eri painotuksin ks. Harmainen 2020, 174–184.
- 16 Ibid.
- 17 Spiritualismista yleisesti ks. Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, passim. Työväenliikkeen kontekstissa ks. Järvenpää 2017, passim.; Kemppainen 2020, 309–358.
- 18 Strube 2016, passim.; Strube 2017, 568–595.
- 19 Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 68–70.
- 20 Goldsmith 1998, 298–310. Yleisesti spiritualismista 1800-luvun jälkipuoliskon Yhdysvaltojen kulttuuripolitiikan kontekstissa ks. McGarry 2008, passim.
- 21 Sukupuolihistorian näkökulmasta vaikutusvaltaisia tutkimuksia ovat olleet Oppenheim 1985; Owen 1989; 2004; Dixon 2001.
- 22 Tiivistetysti ks. Harmainen & Kemppainen 2020, passim.
- 23 Faivre 2000, passim.; Reill 2007, 157–180.
- 24 Muratori 2016, passim.
- 25 Esim. Pfleiderer 1886 [verkkoaineisto].
- 26 Harmainen 2018, 5–16.
- 27 Marchand 2009, 28–77. Ks. myös Reill 2007, 157–180, Harmainen 2018, 5–16.
- 28 Harmainen 2018, passim.; 2020, 96–105.
- 29 Jokinen 1905 [verkkoaineisto].
- 30 Soikkanen 1961, 160.
- 31 Työväenliikkeen historian näkökulmasta kokoavasti ks. Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2021, passim. STS:n historian osalta ks. Gullman 2022, 119–126.
- 32 Pollari et al. 2008, 43–45, 67–70. Harmainen & Kemppainen 2020, passim.
- 33 Soikkanen 1961, 161–174.
- 34 Referaatti Palomaan matka-artikkeleista ks. Hippula 2007 25–31. Ks. myös Harmainen 2010, 80–86.
- 35 STS:n jäsenluettelo 1911.
- 36 Jalo-Kivestä tarkemmin ks. Juuso Järvenpään artikkeli tässä teoksessa.
- 37 Uusimman tutkimuksen valossa ks. Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, passim.
- 38 Spiritisti 4/1909. Ks. myös Järvenpää tässä teoksessa.
- 39 Yleispiirteittäin ks. Stuckrad 2005, 129–132.
- 40 Ks. ”Idän Tähtien järjestö”, *Idän Tähti* 1.12.1913; ”Muutamia kysymyksiä ja vastauksia”, *Tähtilehti* 1.1.1931.
- 41 Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2021, 145–149.

- 42 Esim. *Suomen Sosialidemokraatti* 4.1.1919, 18.10.1919.
- 43 Esim. *Vasabladet* 6.3.1909. *Savon työmie*s 14.4.1910.
- 44 Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2021, 145–149.
- 45 Soikkanen 1961, 178–182.
- 46 Soikkanen 1961, 140–155.
- 47 *Tietäjä* 4/1913.
- 48 ”Uskonnonvapauden sortoa, ’uskonnonvapauslailla!’”, *Työläisnainen* 29/1908.
- 49 Kemppainen 2020, 271–283.
- 50 Esim. Kaartinen 2017, 170–183. Kokoavasti Kraft 2016, 357–374.
- 51 Kemppainen 2020, 58, 209–216, 261–271.
- 52 Pikkusaari 1998, 217–219. Vrt. Kemppainen 2020.
- 53 Harmainen & Kemppainen 2020, 30.
- 54 Kemppainen 2020, 327–341.
- 55 Sitaatit ks. Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2021, 151; Kemppainen 2020, 341–352.
- 56 Kemppainen & Harmainen 2020, 20, 29.
- 57 Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2021, 145–149.
- 58 Kortekangas 1965; Markkola 2022. Ks. myös Pirjo Markkolan artikkeli tässä teoksessa.
- 59 Raittiusliikkeestä ja sen yhteydestä varhaiseen työväenliikkeeseen ks. Sulku-nen 1986; Alapuro, Liikanen, Smeds & Stenius (toim.) 1987, passim.
- 60 Järvenpää 2016; 2017. Ramstedtin ja Palomaan luennoista ks. esim. ilmoitukset: *Aamulehti* 29.4.1909; *Tampereen Sanomat* 20.5.1909, 30.5.1909, 11.9.1909.
- 61 *Spiritisti* 12.12.1909; 20-21/1910, ”Toimituksen työpöydältä”; Järvenpää & Kemppainen 2021, 142–143. Jokisesta yleisesti ks. Kiviranta 2006.
- 62 ”Matkoiltani XI”, *Omatunto* 2/1907; STS:n jäsenluettelo 1911. Palomaan esitelmien pitopaikka pistää silmään, sillä teosofialla oli selvästi kannatusta Tampereen seudun rautatieläisissä. *Omatunnon* asiamiehenä toimi vuonna 1906 veturinkuljettaja J. A. Seling (Suomio) ja STS sai rautatieläisistä vuonna 1907 kolme irtojäsentä: veturinkuljettaja Juho Härkösen kaupungista ja asemapäällikkö Alpo Niinivirran sekä asemamies Kustaa Niemen läheiseltä Vehmaisten asemalta; Niemi toimi sittemmin myös *Spiritistin* asiamiehenä samalla asemaseudulla. Ks. asiamiesluettelo, *Omatunto* 10/1906; STS:n jäsenluettelo 1911; asiamiesluettelot, *Spiritisti* 8 & 10/1909; 13/1910.
- 63 Lehdosta ks. esim. ”Tien varrelta”, *Tietäjä* 3/1909. Valonheittäjän perustamisesta ks. Suomen STS:n vuosikokous 1911, 33; ”Teosofia Tampereella”, *Tietäjä* 3/1910; ”Teosofia Tampereella”, *Tietäjä* 11/1910.

- 64 Laineen toiminnasta sosiaalidemokraattien parissa ks. *Kansan Lehti* 21.5.1932; ”Sos. dem. Opettajaliiton perustava kokous”, *Opettajain lehti* 33/1917 STS- ja ITJ-yhteyksistä ks. esim. STS:n jäsenluettelo 1911; ”Teosofia Tampereella”, *Tietäjä* 1/1912; ”Suomen Teosofisen Seuran looshiosotteita”, *Tietäjä* 1/1917; *Idän Tähti* 1/1917. Laineesta ja tolstoilaisuudesta ks. ”Leo Tolstoi kuollut”, *Opettajain Lehti* 47/1911; ”Tampereen ja sen ympäristön opettajayhdistys”, *Aamulehti* 21.2.1912. Esitelmistä ks. esim. *Aamulehti* 7.10.1916; *Kansan Lehti* 4.1.1917.
- 65 Esim. *Opettajain Lehti* 21/1911; ”Ruumiillisesta rangaistuksesta kansakouluissa”, *Opettajain Lehti* 20/1912; ”Yleisöltä”, *Kansan Lehti* 13.3.1912.
- 66 ”Teosofia Tampereella”, *Tietäjä* 1/1912; ”Vuosikokous”, *Tietäjä* 7–8/1913.
- 67 *Kansan Lehti* 18.1.1901, jossa Pekka Ervastilta julkaistua teosta *Valoa Kohti* pidetään ”merkkitöksenä”; I. E. P., ”Helena Petrovna Blavatsky”, *Kansan Lehti* 4.2.1902; I. E. P., ”Reinkarnatio”, *Kansan Lehti* 11.2.1902, 13.3.1902 & 20.3.1902; *Omatunto* 1-2/1905. ”Teosofiasta” järjestäytyneissä työläispiireissä käyty keskustelu näyttää nousseen Tampereella samanaikaisesti kuin Helsingissäkin. Myös aiheesta nousseet kiistat levisivät nopeasti Tampereelle ja *Kansan Lehti* otti osaa syksyllä 1902 työväenlehdissä käytyyn väittelyyn *Työmiehen Illanvieton* teosofiayönteisestä linjasta (näistä konteksteista ks. Juuso Järvenpään artikkeli tässä teoksessa): ”Pettymystä tunnetaan”, *Kansan Lehti* 30.12.1902; ”Wanhat merkit”, *Kansan Lehti* 8.11.1902; Aate [Veikko Palomaa], ”Hätäkelloja soitetaan”, *Kansan Lehti* 13.11.1902; ”Onko teosofia otettava Suomen työväen puolueen ohjelmaan”, *Kansan Lehti* 2.12.1902.
- 68 Uskonto oli keskusteluseuran keskeisimpiä puheenaiheita ja ”teosofian” asiaa piti keskusteluseuran kokouksissa yllä ainakin seuran puheenjohtaja K. Hellman. Jokinen esitelmöi Keyn kirjoituksista ja luki ääneen tämän tuotantoa seuran kokouksissa 1.4. ja 8.4.1900. Tampereen työväenyhdistyksen puhuja- ja keskusteluseuran pöytäkirjat. Tampereen kaupunginarkisto. Jokisen osalta ks. myös Kiviranta 2006, 22–28.
- 69 ”Äitien osaston”, *Kansan Lehti* 30.4.1908; ”Äiti-osaston kokous”, *Kansan Lehti* 18.5.1908; Äitien osaston vuosikokous, *Kansan Lehti* 19.1.1909; STS:n jäsenluettelo 1911. Paavo-Kalliosta ks. Suni 2014.
- 70 Ry. Liitosta ja muista tamperelaisesta raittiusyhdistyksistä artikkelimme kannalta relevantista näkökulmasta ks. Hanhikangas 2007.
- 71 Hanhikangas & Harmainen 2010 [verkkoaineisto]. Kananoja 2021, passim.; Kiviranta 2006, 12; *Kansan Lehti* 11.12.1902, 27.9.1904; STS:n jäsenluettelo 1911.
- 72 Kiviranta 2006, 11, 15–33.
- 73 Raittiusseura Liiton kokouspöytäkirjat 1905–1914 (kansio Ca:1). Tampereen kaupungin arkisto. Ks. myös Hanhikangas 2007, passim.
- 74 Ilmoitus, *Tampereen Sanomat* 5.3.1910.

- 75 TSS:n osalta ks. esim. ilmoitukset: *Aamulehti* 29.4.1909; 19.3.1910; 27.3.1910; 24.4.1910; 1.5.1910; *Tampereen Sanomat* 20.5.1909; 30.5.1909; *Kansan Lehti* 18.11.1911. Valonheittäjän osalta ks. esim. *Kansan Lehti* 26.7.1910, raportti Raittiusseuran kokouksesta, joka päättänyt vuokrata Raittiustaloa teosofeille luentojen pitämistä varten.
- 76 Harmainen 2021, passim.
- 77 Leppäsestä yleisesti ks. esim. *Mikkelin Sanomat* 14.12.1935. Toiminnasta ITJ:ssä ks. esim. ”Tähti-lehden ilmestyessä”, *Tähti* 1/1928. Hautajaisista ks. *Länsi-Savo* 16.5.1944.

## Lähteet ja kirjallisuus

### Arkistolähteet

- Raittiusseura Liiton kokouspöytäkirjat 1905–1914 (kansio Ca:1). Tampereen kaupungin arkisto.
- Tampereen työväenyhdistyksen puhuja- ja keskusteluseuran pöytäkirjat. Tampereen kaupungin arkisto.
- Suomen Teosofisen Seuran (STS) jäsenluettelo 1911. Pirjo ja Seppo Aallon arkisto (<https://pekkaervast.net>).

### Lehdet

*Aamulehti*  
*Idän Tähti*  
*Kansan Lehti*  
*Länsi-Savo*  
*Mikkelin Sanomat*  
*Omatunto*  
*Opettajain Lehti*  
*Savon työmiehes*  
*Spiritisti*  
*Suomen Sosialidemokraatti*  
*Tampereen Sanomat*  
*Tietäjä*  
*Työläisnainen*  
*Tähtilehti*  
*Vasabladet*

### Verkkolähteet

- Pfleiderer, Otto 1886. *The philosophy of religion on the basis of its history* [<https://archive.org/details/philosophyrelig07pflegoog/page/n6/mode/2up>]. Luettu 14.6.2022.
- Jokinen, Väinö 1905. *Uskonto yksityisasiaksi!* [<https://filosofia.fi/fi/arkisto/uskonto-yksityisasiaksi>]. Luettu 22.5.2022.

### Tutkimuskirjallisuus

- Alapuro, Risto et. al. (toim.) 1987. *Kansa liikkeessä*. Kirjayhtymä, Helsinki.
- Asprem, Egil 2014. *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Brill, Boston.

- Asprem, Egil & Strube, Julian (toim.) 2020. *New Approaches to the Study of Esotericism*. Brill, *Supplements to Method & Theory in the Study of Religion*, Vol 17.
- Bogdan, Henrik & Hammer, Olav 2016. "Introduction". Teoksessa Bogdan, Henrik & Hammer, Olav (eds.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill, Leiden.
- Dixon, Joy 2001. *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Favre, Antoine 2000. *Theosophy, Imagination, Tradition*. Studies in Western Esotericism. State University of New York Press.
- Goldsmith, Barbara 1998. *Other Powers. The Age of Suffrage, Spiritualism and the Scandalous Victoria Woodhull*. Harper Perennial, New York.
- Gullman, Erik 2020. *Totuus on korkein hyve. Pekka Ervastian elämäkerta*. Ruusu-Ristin kirjallisuusseura, Helsinki.
- Hammer, Olav & Rothstein, Mikael 2013. "Introduction". Teoksessa Hammer, Olav & Rothstein, Mikael (eds.) *Handbook of the Theosophical Current*. Brill, Leiden, 1–12.
- Hanhikangas, Helena 2007. *Yksilö yhteiskunnassa – yhteiskunta yksilössä. Aliina Salomaan matka aktiiviseksi poliittiseksi toimijaksi 1900-luvun taitteen Suomessa*. Historian Pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.
- Hanhikangas, Helena & Harmainen, Antti 2010. Sampsu Luonnonmaa. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-009322>.
- Harmainen, Antti 2010. *Modernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastian ja Eino Leinin maailmankuvissa 1902–1908*. Historian Pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.
- Harmainen, Antti 2018. "The one and only true and salvational faith". The synthesis of Kulturprotestantismus, German humanism and Western esotericism in Carl Robert Sederholm's written work of the early 1880s. *Approaching religion*. Vol 8 No 1. 5–16.
- Harmainen, Antti 2020. *Esoteerisuus ja politiikka*. Teoksessa: Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.). *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere. 171–194.
- Harmainen, Antti 2020b. *Teosofia*. Teoksessa: Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.). *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere. 91–111.
- Harmainen, Antti & Kempainen, Mikko 2020. "Paremmen sosialismin" asialla. Uskonnon ja sosialismin synteesi suomalaisessa työväenliikkeessä ensimmäisistä eduskuntavaaleista kansalaissotaan. *Historiallinen Aikakauskirja* 1/2020. 20–32.
- Harmainen, Antti & Järvenpää, Juuso & Kempainen, Mikko (2021): 1900-luvun alun luokkatietoinen esoteria Matti Kurikasta Hilja Pärssiseen ja

- Yrjö Kalliseen. Teoksessa Maarit Leskelä-Kärki & Antti Harmainen (toim.), *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Teos, Helsinki.
- Hippula, Eeva (toim.) 2007. Vähäsen suomalaisen teosofian vanhinta historiaa. Teosofinen Seura ry. Helsinki.
- Järvenpää, Juuso 2016. *Jaakko Jalmary Jalo-Kivi. Spiritualismin esitaistelijan asema 1900-luvun alun Suomessa*. Historian pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.
- Järvenpää, Juuso 2017. Vainotun totuuden esitaistelija. Jaakko Jalmary Jalo-Kiven spiritualistisen identiteetin rakentuminen 1900-luvun alun Suomessa. *Historiallinen Aikakauskirja 2/2017*.
- Kaartinen, Marjo 2017. ”Vera Hjeltin teosofinen maailmantyö” *Historiallinen Aikakauskirja 2/2017*.
- Kaartinen, Marjo & Leskelä-Kärki, Maarit 2020. ”Spiritualismi” Teoksessa: Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere.
- Kananoja, Kalle 2021. *Ihmelääkärit Suomessa 1850–1950. Kuhnekylypyjä, sähköä ja suggestiota*. SKS, Helsinki.
- Kempainen, Mikko 2017. Korkein olkoon kanssamme! Kirjailija Hilda Tihlä ja teosofia suomalaisessa työväenlehdissä 1910–1918. *Historiallinen Aikakauskirja 2/2017*. 184–197.
- Kempainen, Mikko 2020. *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikkaa. 1900-luvun alun työväenliikkeen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Tampere. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/319119>.
- Kiviranta, Elina 2006. ”Tervetuloa sorretut siskot, tänne joukkoomme joutukaa”. *Kansanedustaja Alma Jokisen tie Tampereen Amurista punapololaiseksi Neuvosto-Venäjälle*. Historian pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.
- Kortekangas, Paavo 1965. *Kirkko ja uskonnollinen elämä teollistuvassa yhteiskunnassa – tutkimus Tampereesta 1855–1905*. WSOY.
- Kraft, Siv Ellen 2016. ”Theosophy, Gender and the ‘New Woman’”. Teoksessa Hammer, Olav & Rothstein, Mikael (eds.) *Handbook of the Theosophical Current*. Brill, Leiden, 357–374.
- Laine, Y. K. 1946. *Suomen poliittisen työväenliikkeen historia I. Kahlittu demokratia*. Tammi, Helsinki.
- Laine, Y. K. 1951. *Suomen poliittisen työväenliikkeen historia II. Kansanvaltaisuuden läpimurto*. Tammi, Helsinki.
- Leskelä-Kärki, Maarit & Harmainen, Antti 2021. ”Esipuhe” Teoksessa: *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Teos, Helsinki.

- Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina 2020. *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere.
- Marchand, Suzanne 2009. *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race and Scholarship*. Cambridge University Press.
- Markkola, Pirjo 2022. Working-Class Women Living Religion in Finland at the Turn of the Twentieth Century. Teoksessa: Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.), *Histories of Experience in the World of Lived Religion*. Palgrave Macmillan.
- McGarry, Molly 2008. *Ghosts of Futures Past. Spiritualism and the Cultural Politics of Nineteenth-Century America*. University of California Press.
- Muratori, Cecilia 2016. *The First German Philosopher. Mysticism of Jakob Böhme Interpreted by Hegel*. Springer, New York.
- Oppenheim, Janet 1985. *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press.
- Owen, Alexandra 1989. *The Darkened Room. Women, Power, and Spiritualism in Late Nineteenth Century England*. Virago Press, London.
- Owen, Alexandra 2004. *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. The University of Chicago Press.
- Pasi, Marco 2009. The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects. Teoksessa: Wouter Hanegraaff & Joyce Pijenburg (toim.). *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam University Press. 59–74.
- Pikkusaari, Jussi 1998. *Vaikea vapaus. Sosialidemokratian häviö kirkolle 1850-luvulta 1920-luvulle käydyssä Suomen kulttuuritaistelussa*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- Pollari Mikko et al. 2008. ”Alamaisjärjestyksen konkurssi ja avoin tulevaisuus.” Teoksessa Pertti Haapala, Olli Löytty, Kukku Melkas & Marko Tikka (toim.) *Kansa kaikkivaltias*. Suurlakko Suomessa 1905. Teos, Helsinki 43–74.
- Pollari, Mikko 2009. Vihan ja sovun sosialistit. Teoksessa: Anu-Hanna Anttila et al. *Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa*. Vastapaino, Tampere. 81–109.
- Rajavuori, Anna 2017. ”Kirkkomellakat Helsingissä 1917”. Teoksessa Sami Suodenjoki & Risto Turunen (toim.) *Työväki kumouksessa. Väki Voimakas 30*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki. 175–202. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/219029>.
- Reill, Peter Hanns 2007. ”Between Theosophy and Orthodox Christianity. Hermetic Religion of Johann Salomo Semler.” Teoksessa Olav Hammer & Kocku von Stuckrad (eds.) *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others*. Brill, Leiden. 157–170.
- Soikkanen, Hannu 1961. *Sosialismin tulo Suomeen. Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti*. WSOY, Porvoo.



- Suodenjoki, Sami; Salmi-Niklander, Kirsti; Seppälä, Mikko-Olavi; Salmesvuori, Päivi; Rajavuori, Anna; Pollari, Mikko & Heimo Anne (toim.) (2022): *Lan-nistumaton. Matti Kurikan haaveet ja haaksirikot kolmella mantereella*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. <https://doi.org/10.21435/skst.1481>.
- Strube, Julian 2016. Transgressing Boundaries. Social Reform, Theology, and the Demarcations between Science and Religion. *Aries – Journal of the Study of Western Esotericism*. Vol 16 (1/2016). 1–11.
- Strube, Julian 2017. Occultist Identity Formation Between Theosophy and Socialism in fin-de-siècle France. *Numen, International Review for the History of Religion* 64. 568–595.
- Stuckrad, Kocku von 2005. *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. Routledge, New York.
- Sulkunen, Irma 1986. *Raittiussuomalaisuus: raittiussuomalaisuus ja järjestäytyminen 1870-luvulta suurlakon jälkeisiin vuosiin*. Suomen Historiallinen Seura.
- Suni, Hannu 2014. *Röyhkeä opettaja: Esa Paavo-Kallion todellisuuskäsitykset, nälkävuodet ja maailmojen konflikti, 1867–1913*. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura.
- Treitel, Corinna 2004. *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Von Boguslawski, Julia 2020. ”Antroposofia”. Teoksessa: Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere, 149–167.





## Uskonnollinen liberalismi ja työväenliike 1900-luvun ensivuosien Helsingissä

Matti Kurikan ja teosofian varjo

Sörnäisten Työväenyhdistyksen huvila ”Vuorela” oli laitettu juh-  
lakuntoon 4. maaliskuuta 1906. Syynä oli Teosofisen Kirjakaupan  
ja Kustannusliikkeen kolmas vuosikokous, joka pidettiin jo tut-  
tuun tapaan tässä pääkaupunkiseudun teosofeille tärkeässä raken-  
nuksessa. Kokouksen osanottajat olivat paikkaan sopivalla tavalla  
pääasiassa alempien yhteiskuntaluokkien jäseniä, kuten tilaisuu-  
desta edellisvuonna perustettuun teosofiseen *Omatuntoon* rapor-  
toinut ylioppilas Väinö Valvanne (1887–1919) huomautti: ”sekä  
sali että lehteri olivat väkeä täynnä, melkein yksinomaan vähä-  
varaisempaa kansanluokkaa. Se oli sitä jaloa kantajoukkoa, joka  
ensimmäisenä [sic] on omistanut teosofiset harrastukset ja alkanut  
työn valmistaakseen Suomelle uuden huomenen, kansallisen  
henkisen heräyksen.”<sup>1</sup> Vasta hiljattain teosofisiin piireihin liit-  
tynyt Valvanne hieman liioitteli köyhemmän kansanosan merki-  
tystä ”teosofisten harrastusten” tuomisessa Suomeen. 1870-luvun  
Yhdysvalloissa perustetun Teosofisen Seuran myötä kehittynyt  
liike oli asettunut suuriruhtinaskuntaan aluksi keski- ja yläluok-  
kaisten henkilöiden kautta.<sup>2</sup> Vuonna 1906 työväestö saattoi kui-  
tenkin hyvin näyttäytyä suomalaisen teosofian ”kantajoukkona”,  
sillä liike oli vuosisadan ensivuosina tullut huomiota herättävällä  
tavalla osaksi järjestyneen työväestön kokemusmaailmaa. Ilmiö

koettiin niin tärkeäksi, että sitä painotettiin myös kansainvälisissä yhteyksissä. Kun suomalaisen teosofian varhainen johtohahmo Pekka Ervast (1875–1934) vuonna 1908 kuvasi Teosofisen Seuran äänenkannattajassa *The Theosophistissa* liikkeen kehitystä kotimaassaan, hän muisteli, kuinka teosofiaa oltiin ennen omien tilojen saamista julistettu ”sosialistiselta lavalta” (Vuorelassa), mikä oli johtanut huomattaviin tuloksiin: ”Teosofiaa on siten saarnattu kansalle, ja sitä kohtaan myös köyhemmissä luokissa osoitettu kiinnostus on ollut merkittävää.”<sup>3</sup>

Nämä maininnat nostavat esiin kysymyksen ”teosofian ja työväenliikkeen suhteesta” 1900-luvun taitteen ja alun Suomessa. Usein juuri näillä sanoilla kuvattu ilmiö on välittynyt meille yli vuosisadan mittaisen käsitteellisen työstämisen kautta, johon ovat osallistuneet paitsi historioitsijat myös työväenliikkeen ja teosofisen liikkeen historiikkien kirjoittajat sekä eräät muuten aiheesta kiinnostuneet henkilöt. Tutkimuksessa ilmiötä käsiteltiin pitkään hajanaisesti, pintapuolisesti ja aiempia näkemyksiä toistellen: se hahmotettiin paljolti samojen henkilöiden ja tapahtumien kautta ja kertomus päättyi toteamaan teosofian ja työväenliikkeen romanssin lyhyeksi ja epäonnistuneeksi. Suhteen katsottiin ajautuneen haaksirikkoon etenkin kahden tapauksen myötä: syksyllä 1902 Työväen Sanomalehti-Osakeyhtiö päätti lakkauttaa teosofiset kirjoitukset *Työmiehen* sivujulkaisusta *Työmiehen Illanvietosta* ja SDP:n Oulun puoluekokous (1906) työnsi Sörnäisten Työväenyhdistyksen edustajana paikalla olleen ”ihannesosialisti” Matti Kurikan (1863–1915) ulos puolueesta.<sup>4</sup> Viime vuosina tutkijat ovat alkaneet purkaa tätä narratiivia. On havaittu, että teosofian – ja uskonnon yleensä – merkitys varhaisessa työväenliikkeessä on ollut laajempaa, monivivahteisempaa ja pitkäkestoisempaa kuin aiempien tutkimusparadigmojen valossa on osattu nähdä.<sup>5</sup> Kirjoitukseni jatkaa teosofian ja työväenliikkeen suhteen uudelleenarviointia erittelemällä aiempaa tarkemmin ja uusiin aineistoihin nojautuen 1900-luvun ensivuosisien Helsingissä ja etenkin Sörnäisten Työväenyhdistyksen liepeille muodostunutta, teosofiasta kiinnostunutta toimijaverkostoa ja sen kokemusmaailmaa.

Artikkelillani on kaksi päätavoitetta. Ensinnäkin, tahdon purkaa työväenliikkeen historiassa sinnikkäästi elävää mutta harhaanjohtavaa taipumusta tarkastella teosofiaa korostuneesti Kurikan kautta.<sup>6</sup> Taipumuksen yhtenä päälähteenä on Hannu Soikkasen klassikkoaseman saavuttanut väitöskirja *Sosialismin tulo Suomeen* (1961), jossa hän tiivistä näkemyksensä teosofian, sosialismin ja työväenliikkeen suhteesta seuraavaan loppukaaneettiin: ”[t]eosofiasta ja sosialismista ei [...] muodostunut elinkelpoista synteisiä, ja näin ollen teosofia jäi vain suppeaan piiriin. Lähinnä se vaikutti Sörnäisten ja Viipurin yhdistyksissä. Molemmissa sen elinvoima liittyi Matti Kurikan persoonaan.”<sup>7</sup> Väite teosofian ”elinvoiman” liittymisestä Kurikan persoonaan Sörnäisten (ja Viipurin<sup>8</sup>) Työväenyhdistyksessä on virheellinen. *Työmiehen* päätoimittajana 1890-luvun lopulla toiminut Kurikka matkusti ulkomaille vuonna 1899 ja palasi Suomeen vasta vuonna 1905, kun taas yhdistyksen ”teosofisuus” rakentui juuri näiden vuosien välisenä aikana. Kurikan valitseminen yhdistyksen edustajaksi Oulun puoluekokoukseen olikin mahdollista siksi, että sen piirissä jo toimi henkilöitä, joiden poliittiseksi keulakuvaksi hän saattoi tarjoutua.<sup>9</sup> Kirjoituksessani suuntaan huomion Kurikan ohii tähän laajempaan toimijaverkostoon, johon hän muodosti vähintäänkin vastavuoroisesti elävöittävän suhteen. Toiseksi tahdon horjuttaa taipumusta puhua nimenomaan ”teosofian” ja työväenliikkeen suhteesta. Tämä tavoite haarautuu kirjoituksessani edelleen kahteen suuntaan. Yhtäältä kiinnitän huomiota siihen, ettei teosofialla viitattu yksiselitteisesti vain Teosofisen Seuran näkemyksiin, vaan se liitettiin modernille kulttuurille laajemminkin tärkeisiin uskonnollisiin ja sivistyksellisiin käsityksiin ja käytäntöihin.<sup>10</sup> Toisaalta hahmottelen näkemystä siitä, kuinka teosofia limittyi yhteen muiden varhaista työväenliikettä koskettaneiden modernien uskontoliikkeiden kanssa. Esimerkkinä nostan esiin 1800-luvun puolivälin Yhdysvalloissa syntyneen spiritualismin, jolla oli oma, joskin teosofiaa vähäisempi ja siihen nähden jännitteinen roolinsa työväenliikkeen verkostoissa.

Teosofia-näkökulman kahtalainen laajentaminen herättää kysymyksen käsillä olevaa tutkimusmaastoa tarkemmin kuvaa-

vien käsitteiden luomisesta: miten nimetä se toiminnallinen ja kokemuksellinen kokonaisuus, jonka osa teosofia oli? Yksi mahdollisuus olisi seurata viime aikoina urautunutta pyrkimystä lähestyä teosofian ja spiritualismin kaltaisia liikkeitä ”esoterian” käsitteen avulla.<sup>11</sup> Tässä yhteydessä käsite saattaa kuitenkin hämärtää enemmän kuin se selventää, sillä 1900-luvun alun suomalaisten teosofien ja spiritualistien kokemus ei noudatellut esoteriantutkijoiden eri uskontoliikkeiden välille tavanomaisesti piirtämiä rajoja.<sup>12</sup> Eriyisen puhuva esimerkki on Leo Tolstoin (1828–1910) uskonnollisiin kirjoituksiin perustunut ”tolstoilaisuus”, jota ei tutkimuksessa ole tulkittu esoteriseksi, mutta joka kietoutui aikalaistoimijoiden kokemuksessa vaivatta yhteen esimerkiksi teosofian kanssa.<sup>13</sup> Kirjoituksessani turvaudun esoteriaa laajempaan ja tutumpaan käsitteeseen esittämällä niin teosofian, spiritualismin kuin tolstoilaisuudenkin uskonnollisina ilmiöinä,<sup>14</sup> jollaisiksi miellän kaikki käsitykset ja käytännöt, joihin liittyy kokemus jonkinlaisen ”toisen todellisuuden” olemassaolosta.<sup>15</sup> Näiden uskontoliikkeiden keskinäistä läheisyyttä ja yhteen kietoutumista työväenliikkeen kanssa selittää niille yhteinen reformistinen asenne ajan uskonnollista ja yhteiskunnallista järjestystä kohtaan,<sup>16</sup> mitä kautta ne voidaan asemoida modernin uskontokentän hajanaisessa ja jännitteisessä tilassa paljolti uskonnollisen liberalismien yhteyteen.<sup>17</sup>

## Siveellinen itsekasvatus materialismia vastaan

Eräs varhainen esimerkki ”teosofian” ja työväenliikkeen yhteyksistä on Helsingin Työväenyhdistyksessä toimineen räätäli J. V. Vileniuksen (elinaika ei ole tiedossani) Pekka Ervastille touku-kuussa 1900 lähettämä kirje.<sup>18</sup> Keskiluokkaisessa ruotsinkielisessä fennomaaniperheessä kasvanut ja 1890-luvulla voimakkaan teosofis-tolstoilaisen herätyksen kokenut Ervast oli tällöin vasta alkanut herättää huomiota kirjoituksillaan.<sup>19</sup> Vilenius lähestyiikin häntä, koska oli ”kuullut ja nähnyt” hänen harrastavan ”teosofisia pyrintöitä Suomessa”. Hän kertoi, että työväestönkin parissa oli

”herännyt suurempaa teosofian kaipuuta”, mihin oli vaikuttanut etenkin Ervastin brittiteosofi Annie Besantilta (1847–1933) edellisvuonna suomentama teos *Johdantoa teosofiaan*. Vileniuksen mielessä oli tämän kiinnostuksen ruokkiminen ja järjestäminen: hän pyysi Ervastia – ”koska Teillä on kykyä ja auktoriteettiä” – perustamaan suomenkielisen teosofisen seuran kaupungissa jo muutamia vuosia toimineen ruotsinkielisen teosofipiirin rinnalle. Hän perusteli asian tärkeyttä ennen kaikkea materialistisen maailmankatsomuksen kylvämän henkisen tuhon vastustamisella:

Muuten paremmin kuin minä tiedätte kuinka täydelliseen kurssiin nykyinen materialistinen maailman katsomus on meilläkin [sana epäselvä: vienyt?] ihmisten ymmärryksen, siveellisyyden ym. että kyllä on ruvettava pelastus töihin – yksi pelastus työ on esittäm[ä]ni seuran perustaminen. Siis, hrra Ervast, olkaapa hyvä ja hommatkaa meille se, jos suinkin mahdollista. Jos itse ette halua sitä tehdä, esittäkää jokuu [sic] toinen asiaa harrastava, jonka puoleen voin kääntyä asiassa.<sup>20</sup>

Teosofiasta innostuneet työläiset eivät kuitenkaan vain odottelleet Ervastin kaltaisen auktoriteettihahmon aloitetta. Vilenius kertoi, että ”eräät työmiehet” olivat muodostaneet epävirallisen seuran, jonka tarkoitus oli ”kasvattaa” jäseniä varsinaiselle seuralle. Työmiehet lukivat ”teosofista” kirjallisuutta ja keskustelivat sen pohjalta, arvellen että ”tällainen yhdessäolo (lukea ja keskustella syvyyksistä) on terveellistä, jalostavaa ihmisielulle”. Vileniuksen mukaan oli hyvä, että ”jokuu [sic] sosialistikin syventyy ottamaan selvää ylikuonnollisistakin asioista, eikä vain kouraan tuntuvista”. Erityisen tärkeää oli oppia, ”että ihminen ei ole paljas eläin, kuten Darwin olettaa, (jota oppia kaikki materialistiset sosialistit meillä ja muualla seuraavat) vaan että siinä on muutaakin: kuolematoin sielu; että ihmiset ovat veljiä ja yhdenarvoisia niin äärettömän syvällisistä syistä”. Käytetystä kirjallisuudesta hän mainitsi Besantin lisäksi teologi Richard Wimmerin (elin-aika ei ole tiedossani) teoksen *Usko ja totuus: teoloogin tunnustuksia* (suom. 1895), okkulttisen astronomi Camille Flammarionin (1842–1925) teoksen *Urania* (suom. 1891) ja spiritualis-

Helsinki, 8. V. 1900.

Herra ylioppilas Pekka Ervast!

Tukholma.

Suokaa anteeksi, että minä, ai-  
van tuntematon, näin suoraan  
kirjoitan Teille! Olen kuullut ja  
nähty että te harrastatte teosofiaa  
pyrkimästä Suomessa. Ettinäkös  
olen nykypäivän kiintynyt siihen, ja  
sitten olen teki mieleni kirjoittamaan  
Teille väärtä teosofiaa koskevista ai-  
asta. — Olen ajatellut suoraan sanoa:

Ettekö te, herra Ervast, koske-  
tulla on kypvää ja auttorituttia, pu-  
rustaisi minulle Helsinkiin suoma-  
laista teosofista seuraa, koska  
täällä ei ole semmaita. — Ruotsalai-  
nen vaikka ankkin, se ei teppi,  
rilla suomalaiset muodostavat  
enemiertän. — Se tuottaisi varmasti  
paljon kypvää suomalaisille. Sen

Osa J. V. Vileniuksen Pekka Ervastille toukokuussa 1900 lähettämästä kirjeestä. Ervast oli käymässä ruotsalaisten teosofien luona, minkä vuoksi kirje on osoitettu Tukholmaan. Kirje: Pirjo ja Seppo Aallon arkisto.



tisen lääkärin Paul Gibierin (1851–1900) teoksen *Avaruuksien ja henkimaailman salaisuudet: tulevaisuuden tieteen tutkimus ja sen vaikutukset tiedon eri aloilla* (suom. 1899). Lisäksi hän kertoi työmiesten lukevan Tolstoin, Fjodor Dostojevskin (1821–1881), tolstoilaisen Arvid Järnefeltin (1861–1932) ja ruotsalaisen spiritualisti-runoilija Viktor Rydbergin (1828–1895) teoksia.<sup>21</sup> ”Teosofisessa” lukupiirissä tutustuttiin siis laajaan kattaukseen uskonnollista ja okkulttis-tieteellistä<sup>22</sup> tieto- ja kaunokirjallisuutta. Tämä oli johdonmukaista teosofiasta kiinnostuneiden itseymmärryksen kanssa: heille teosofian harrastaminen merkitsi pyrkimystä perimmäisen Totuuden jatkuvaan ja yhä syvenevään etsimiseen, jolloin ”teosofia” muodosti tietyn oppikokonaisuuden sijaan pikemminkin vertailevan perspektiivin, josta kaikkea uskonnollista, tieteellistä ja filosofista kirjallisuutta tulkittiin.<sup>23</sup>

Vilenuksen kirjeestä käy ilmi epämurkavuus, jota monet järjestyneet työläiset tunsivat työväenliikkeeseen vuosisadan taitteessa levinneen ”materialistisen sosialismin” äärellä. He eivät voineet hylätä uskonnollista elämänymmärrystä ja omaksua käsitystä ihmisestä kuolevaisena eläimenä, vaan katsoivat tällaisen näkemyksen johtavan äylliseen ja moraaliseen – ajan kielellä ”siveelliseen”<sup>24</sup> – rappioon. Näkemyksellä oli pitkät juuret. Huoli materialismin, epäuskon ja uskonnonvastaisuuden leviämisen synnyttämästä henkisestä rappiosta oli tärkeä osa länsimaista uskonnollis-yhteiskunnallista kokemusta viimeistään valistuksellisesta rationalismista lähtien. Tilanne kiristyi 1800-luvun jälkipuoliskolla, kun tieteessä ja taiteessa levinnyt naturalistinen (positivistinen, materialistinen) kulttuurivirtaus sai uskonnolliset tahot varpailleen ”ajan materialistisen hengen” äärellä. Pitkittyneen moraaliapaniikin piirteitä saanut kokemustila jäseni laajalti myös marxilais-engelsiläisestä sosialismista käytyä keskustelua.<sup>25</sup> Jyrkkä materialisminvastaisuus oli tärkeä elementti myös spiritualismin, teosofian ja tolstoilaisuuden kaltaisissa uskontoliikkeissä, jotka edistysmielisyytensä ja tiedemyönteisyytensä vuoksi sopivat erityisen hyvin materialistisen maailmankuvan vastustamiseen työväenliikkeen ja muiden sosiaalisten reformiliikkeiden parissa.<sup>26</sup>

Pian Vileniuksen yhteydenoton jälkeen Ervast lähentyi työväenliikettä teosofian merkeissä – joskin Suomen Teosofisen Seuran perustamista saatiin poliittisten olosuhteiden ja muiden viivästysten vuoksi odotella vuoteen 1907 saakka.<sup>27</sup> Loppuvuodesta 1900 hän perusti yhdessä lakiopinnot yhteiskunnalliseen aktivismiin vaihtaneen ja Helsingin Työväenyhdistykseen liittyneen Jean Boldtin (1865–1920) kanssa uskonto- ja yhteiskunta-reformistisia aatteita kannattaneen aikakauslehden nimeltä *Uusi Aika*,<sup>28</sup> jota levitettiin aktiivisesti pääkaupungin järjestyneen työväestön keskuuteen: Helsingin Työväenyhdistyksen ravintolanhoitaja ja Sörnäisten Työväenyhdistyksen vahtimestari ottivat vastaan lehden tilauksia, ja myös Vilenius sekä toinen järjestynyt helsinkiläisräättäli Otto Reinikainen (1861–1914) toimivat sen asiamiehinä.<sup>29</sup> Teosofian tekstuaalisen levittämisen ohessa Ervast piti vuonna 1901 Helsingin ja Sörnäisten Työväenyhdistyksissä muutamia teosofisia esitelmiä, jotka toivat aatteen hyvin konkreettisesti osaksi järjestyneen työväestön kokemusmaailmaa.<sup>30</sup>

*Uusi Aika* oli kunnianhimoinen mutta pian kannattamattomaksi osoittautunut hanke. Vain puolen vuoden mittaiseksi jääneen ilmestymisaikanaan se kuitenkin tarjosi foorumin teosofiasta ja muista uskonnollisista edistysaatteista kiinnostuneille toimijoille. Myös Vilenius tarttui tilaisuuteen ja toi lehden palstoilla esiin näkemyksiään työväenliikkeestä ja sosialismista. Hän arvos teli ankarasti monien järjestyneiden uskonnotonta ja paheellista elämää, painottaen että ”maailmanparantajien tulee myöskin itse pyrkiä perinpohjaiseen paremmuuteen ja koittaa itse elämässä toteuttaa sen, mitä toisille opettavat”. Sosialismin hän ymmärsi ”yleväksi totuuden asiaksi”, jonka juuret olivat uskonnollisessa elämänymmärryksessä:

Ja kyllä minä tiedän ja myönnän, että Teidän aatteenne, sosialismi, on korkea aate, vaikka Te, osa sen ajajista matelettekin matalalla, tomussa. Sosialismi on tulos kristinuskosta y. m. uskonnoista yhteiskunnallisesti tot[e]utettuna, ja sen minä kerrassaan hyväksyn, vieläpä pidän välttämättömänä sen ajamisen. – Sillä maailman täytyy muuttua jonkunmoiseen sosiaaliseen suuntaan ennen kuin siinä voidaan ryhtyä kaikkein korkeimpia ihmiskunnan

perimmäisiä henkisiä oppeja, joita minä harrastan, levittämään ja opettamaan.<sup>31</sup>

Vilenuksen näkemykset olivat osa sitä vuosisadan taite- ja alkuvuosina esiintynyttä ilmiötä, johon Soikkanen viittasi sosialismin ja teosofian elinkelvottomaksi osoittautuneena synteesinä. Uudempi tutkimus on osoittanut, ettei tällainen hybridi ollut niin heikolla pohjalla kuin hän ja muut samoilla linjoilla seuranneet tutkijat<sup>32</sup> ovat olettaneet. Näkemys sosialismista yhteiskunnallisesti toteutettuna uskontona ammensi syvästä aatevirtauksesta, jossa 1800-luvun taitteen ja alun varhaisosialistien ajatuksia punottiin yhteen liberaalien ja esoteeristen uskontoliikkeiden kanssa. Ajatuksella sosialismin ja teosofian liitosta saattoi siten olla tiettyä legitimizeettiä myös varhaisen suomalaisen työväenliikkeen parissa.<sup>33</sup> ”Oikeaoppista” marxilais-engelsiläistä sosialismia seuranneet toimijat pyrkivät kuitenkin murtamaan sen uskottavuutta leimaamalla nämä käsitykset utopistiseksi haitteluiksi. 1900-luvun ensivuosien työväenliikkeessä ”materialistisen sosialismin” keskeiseksi edustajaksi hahmottui Edvard Valpas (Hänninen, 1873–1937), joka nousi *Työmiehen* päätoimittajaksi vuonna 1901 ja suuntasi lehden luokkataistelun ja materialistisen historiakäsityksen tielle.<sup>34</sup> *Uusi Aika* otettiinkin lehdessä ymseästi vastaan: Boldtia ivattiin armottomasti ja Vilenuksen julkaisemien ”parjausten” todettiin ”heikontavan köyhälistön vapaustaistelua”.<sup>35</sup>

Varhaisen työväenliikkeen kokemuksessa syntyi jakolinja sosialismin ”materialistisen” ja uskonnollisen tulkinnan välille.<sup>36</sup> Jakauma toistui liikkeen suhteessa modernin kansallisvaltion rakennusprojektissa keskeiseen kansanvalistuseetokseen, joka 1900-luvun taitteessa läpäisi koko suomalaisen yhteiskunnan. Tutkijat Sakari Saaritsa ja Sinikka Selin ovat kuvanneet kansanvalistukselle työväenliikkeessä annettuja merkityksiä: ”Sivistys ja itsekasvatus olivat olennainen osa järjestäytyvän työväenliikkeen omia pyrkimyksiä, ja käsite muuttui sen käsissä kiistaksi osallisuudesta ja oikeutuksesta. Ruohonjuuritasolla radikaali valistus oli paitsi snellmanilaista sisäisen raakalaisuuden ja paheellisuuden voittamista, myös resurssi, jonka voimin osattiin ja uskal-

lettiin käydä luokkataisteluun itseään sivistyneistöksi kutsuvia vastaan.”<sup>37</sup> Vileniuksen kirjoitukset osoittavat, että työväenliikkeen valistushankkeen kahtalaiset tavoitteet olivat jännitteisessä suhteessa toisiinsa. Hänen kaltaisensa uskonnollista sosialismitulkintaa tavoitelleet toimijat korostivat siveellistä itsekasvatusta ja pelkäsivät materialistisen luokkataistelun vaarantavan sen päämäärät. Painotus määritti myös heidän suhdettaan yhteiskunnallisiin reformeihin: maailman muuttaminen ”sosiaalisena suuntaan” oli tärkeää, mutta ennen kaikkea siksi, että vain siten ”kaikkein korkeimpia ihmiskunnan perimmäisiä henkisiä oppeja” voitiin alkaa ”levittämään ja opettamaan”. Työväestön henkinen kehitys ei näyttäytynyt heille ensisijaisesti yhteiskunnallisen taistelun resurssina, vaan päinvastoin kaiken yhteiskunnallisen muutoksen perimmäisenä motiivina.

## Vuorela teosofien tukikohtana

Ihmiset, tavarat ja ideat kulkivat 1900-luvun taitteessa sujuvasti Atlantin yli – ja sinne matkusti pian *Uuden Ajan* lakkauttamisen jälkeen myös Vilenius, joka ei tämän jälkeen ottanut osaa pyrki- myksiin ohjata suomalaista työväenliikettä henkisemmille urille.<sup>38</sup> Hänen maasta poistumisensa aikoihin liikkeen uskonnolliseen ytimeen astui puolestaan uusi tärkeä hahmo: *Työmiehen* toimittajaksi pääkaupunkiin muuttanut Veikko Palomaa (1865–1933). Köyhälistötaustainen Palomaa oli toiminut baptistisena saarnaajana ja lehtimiehenä, mutta etäännytynyt liikkeestä riitaan- nuttuuan sen johdon kanssa. Hän kiinnostui teosofiasta *Uuden Ajan* kautta ja kuultuaan Helsingin Työväenyhdistyksessä Ervas- tin esitelmän hänessäkin heräsi halu luennoida aiheesta. Tule- vina vuosina hänestä muodostui yksi Suomen tunnetuimmista teosofeista, joka edisti liikettä väsymättömällä esitelmöinnillä.<sup>39</sup> Alku oli kuitenkin kankea: hänen debyyttiluentonsa Helsingin Työväenyhdistyksessä syksyllä 1901 veti paikalle vain parisen- kymmentä henkeä ja johti teosofisten esitelmien kieltämiseen

yhdistyksen tiloissa. Kiellon taustalla oli hänen tuore kollegansa Valpas, joka Palomaan myöhemmän kertomuksen mukaan seurasi esitelmää ”ovipielessä virnistellen”:

Minä en siihen aikaan osannut aavistaakaan, että sosialistit olisivat vihamielisiä teosofiselle maailmankatsomukselle. Sentähden aivan ällistyin, kun Työmiehen seuraavassa numerossa oli tavattoman ivallinen uutinen, jossa sanottiin, että eräs ”evangeliumisaarnaaja” puhui Helsingin työväenyhdistyksen pikkusalissa sunnuntaina nälkäisille ja janoisille sieluille y. m. [/] Olin silloin Valppaan kanssa kahdenkesken toimituksessa. Kysymykseeni, miksi hän oli kyhännyt lehteen niin mielettömän uutisen, ei hän vastannut mitään, virnisteli vaan. [/] Sittemmin sain kuulla, ettei teosofisen ”humpuukin” esittäjiä enää päästettäisi Helsingin työväenyhdistyksen huoneustoon puhumaan.<sup>40</sup>

Palomaa ei lannistunut vaan jatkoi teosofista esitelmäintiiä Sörnäisten Työväenyhdistyksessä, jonka jäseneksi hän oli Helsinkiin tultuaan liittynyt.<sup>41</sup> Hänen Vuorelassa pitämänsä sunnuntai-luennot muodostuivat tulevina vuosina pysyväksi instituutioksi pääkaupungin teosofiipiireissä. Vuodesta 1903 alkaen niitä pitivät vuorotellen myös Ervast ja pseudonyymillä Martti Humu esiintynyt kansakoulunopettaja Maria Ramstedt (1852–1915).<sup>42</sup> Vuorela tarjosi näin suomenkielisille teosofeille puhujalavan, jolta saatettiin – kuten Ervast sittemmin muisteli – ”saarnata” teosofiaa menestyksekkäästi kansan alemmille kerroksille.

Sörnäisten Työväenyhdistyksen ”teosofisuus” on Palomaan, Ervastin ja Ramstedtin luennoinnin ja Kurikan toiminnan vuoksi otettu tutkimuksessa itsestäänselvyytenä ilman asian tarkempaa selvittämistä esimerkiksi yhdistyksen arkiston avulla.<sup>43</sup> Vaikka arkisto on köykäinen, se tarjoaa muihin lähteisiin kontekstoituna vihjeitä aiheen syvällisempään käsittelyyn. Kiinnostavaa on, että Palomaan luentojen alkaessa syksyllä 1901 yhdistyksen puheenjohtajana toimi suutari Severus Sampo (1869–1931), joka otti sittemmin monella tavoin osaa teosofien ja spiritualistien hankkeisiin.<sup>44</sup> Huomionarvoinen on myös yhdistyksen johtokunnassa heinäkuussa 1902 käyty keskustelu Vuorelassa pidetyistä luennoista. Keskustelu alkoi, kun Sampo puheenjohtajana seurannut



*Sörnäisten Työväenyhdistyksen talo (vas.) ja huvila Vuorela (oik.) 1900-luvun alussa. Kuva: Työväen Arkisto.*

Juho Nyman (elinaika ei ole tiedossani)<sup>45</sup> ihmetteli miksi luentojen pidosta ei peritty maksua. Johtokunta päättikin alkaa veloittaa kaksi markkaa luennolta. Viikon kuluttua aihe nousi jälleen esiin ja siitä pidettiin ”useampia puheenvuoroja”. Tällä kertaa pöytäkirjasta käy ilmi, että Nymanin aloitteessa oli kyse juuri Palomaan luennoista. Nyt päätettiin, ettei hän saisi jatkaa toimintaansa ennen kuin olisi tehnyt virallisen lupahakemuksen johtokunnalle. Palomaa nähtävästi teki johtokunnan mieliksi, sillä asiaan palattiin vielä myöhemmin myöntämällä hänelle esitelmälupa. Ehtona vaadittiin, että kuulijakunnan olisi oltava yhdistykseen kuuluvaa työväkeä. Tästä lupautui pitämään huolta *Työmiehen* toimituksen teosofismielinen jäsen A. B. Sarlin (1860–1919),<sup>46</sup> joka juuri näihin aikoihin asetettiin Palomaan toveriksi *Työmiehen Illanvieton* toimittajaksi. Myöhemmin samana vuonna Palomaa pyysi ja sai

johtokunnalta luvan ”pitää keskustelua luennoissa läsnäolleitten henkilöitten kanssa, että saavat lausua mielipiteensä”<sup>47</sup>

Palomaa sai siis pitää sunnuntailuentojaan Vuorelassa lähes vuoden veloituksetta ja ilman muodollista lupaa. Nymanin aloitteesta käyty keskustelu kuitenkin vihjaa, ettei yhdistys ehkä ollut aivan yksimielisesti teosofisen toiminnan tukena. Samaan suuntaan viittaa se, ettei Ramstedtin keväällä 1903 jättämä lupahakemus omille luennoilleen tyydyttänyt tuolloista johtokuntaa, sillä pöytäkirjaan merkittiin: ”Vastattiin kysymyksellä, kun esitys oli liian vaillinainen.”<sup>48</sup> Nämä tapaukset voidaan toisaalta tulkita niinkin, ettei kyse ollut teosofiaan kohdistuneesta epäluulosta, vaan ainoastaan yhdistyksen tilojen säännönmukaisesta hallinnasta. Sitä paitsi se, että Palomaalle ja myöhemmin selvästi myös Ervastille ja Ramstedtille myönnettiin lupa luentoihin ja yleisökeskusteluihin, merkitsi oikeastaan yhdistyksen virallista suunausta heidän toiminnalleen. Myönteinen linja jatkui yhdistyksen puheenjohtajana Nymanin jälkeen useita vuosia toimineen kauppias Juho Heiton (1866–1912) aikana: Heitto edusti Kurikan kanssa yhdistystä Oulun puoluekokouksessa ja hänen pieni kaupansa toimi teosofisen *Omatunnon* tilauspisteenä.<sup>49</sup>

## Kiistelty teosofinen kansanvalistus

Palomaan ja Sarlinin elokuusta 1902 alkaen toimittama *Työmiehen Illanvietto* alkoi nopeasti herättää kritiikkiä työväenlehdissä. Paheksunnan kohteena olivat etenkin Ervastilta julkaistut kirjoitukset, joissa tämä tähdensi teosofian ja uskonnon myönteistä merkitystä työväenliikkeelle ja sosialismille.<sup>50</sup> Kohun vuoksi lehden toimitus kääntyi lukijoidensa puoleen kysymällä, mitä nämä ajattelivat ”lehdestä ja erittäinkin sen viisaustieteellisistä ja uskonnollisista kirjoituksista. Toisissa puoluelehdissä on näet vaadittu meitä rajoittamaan sananvapautta, kieltämällä sijaa sellaisilta kirjoituksilta”. Missäpä muuallakaan kuin Vuorelassa pidetyssä lukijoiden kokouksessa käytettiin muutama kymmentä puheenvuoroa, joista – ainakin *Työmiehen Illanvieton*

itsensä mukaan – useimmat puolustivat lehden linjaa: ”Suurin osa saapuvilla olleista piti lehteä tyydyttävänä ja arveli henkisen puolen kehittämisen olevan työväenliikkeelle yhtä tärkeän, kuin aineellinenkin puoli on.” Lisäksi maaseudulta lähetettiin kolmekymmentä kirjettä, joiden kerrottiin olleen enimmäkseen lehden sisältöä puoltavia.<sup>51</sup> Kysymys pyrittiin ratkaisemaan joulukuussa *Työmiestä* ja *Työmiehen Illanviettoa* julkaisseen Työväen Sanomalehti-Osakeyhtiön ylimääräisessä kokouksessa. Tuntikausia kestäneen väittelyn päätteeksi kokous päätyi kieltämään teosofiset kirjoitukset lehdestä äänin 82–21.<sup>52</sup>

Syksyn 1902 polemiikki nosti ”teosofian” ja siihen liitetyn uskonnollisen sosialismikäsitteen ensimmäistä kertaa laajamittaisen julkisen väittelyn kohteeksi.<sup>53</sup> Palomaa oli vielä edellisvuoden kesällä yllätynyt siitä, että sosialistien keskuudessa esiintyi ”vihamielisyyttä” teosofiaa kohtaan, mutta viimeistään *Työmiehen Illanvieton* tapauksen myötä tämä oli kaikille selvää. Väittelystä jäikin elämään lausahdus, jonka mukaan teosofialta oli lyötävä ”jalat poikki” työväenliikkeessä. Näitä sanoja toisteltiin teosofismielisten järjestyneiden keskuudessa vuosia ja vielä vuosikymmeniä myöhemminkin osoituksena työväenliikkeen materialistisen harharetken alkamisesta 1900-luvun alussa.<sup>54</sup> Osakeyhtiön päätös ei kuitenkaan muodostunut kohtalokkaaksi teosofian alarajoille. *Työmiehen Illanvietolla* vaikuttaa olleen laaja tuki lukijoidensa keskuudessa ja myös joka viides yhtiökokouksen jäsen äänesti teosofisten artikkelien sallimisen puolesta.<sup>55</sup> Tunnettua on sekin, että Palomaa ja Sarlin saivat vielä pitkään päätöksen jälkeenkin jatkaa *Työmiehen Illanvieton* toimitajina ja saattoivat ujuttaa sen sivuille – joskin teosofiaa nimeltä mainitsematta – uskonnollisia näkemyksiä.<sup>56</sup>

”Teosofian” elinvoimaisuudesta pääkaupungin työväenliikkeessä kertoo sekin, että syksyllä 1902 Vuorelassa käynnistettiin merkittävä uusi hanke alempien suomenkielisten kansanluokkien henkisen kehityksen edesauttamiseksi. Lokakuussa erään Palomaan sunnuntailuennon yhteydessä päätettiin taiteilija August ”Gutten” Soldanin (1870–1942) ehdotuksesta perustaa toimikunta ”tieteellis-siveellisen kirjallisuuden aikaansaamista



varten”. Pian Valon Airueksi nimetty toimikunta – joka vuonna 1905 virallistettiin alussa kohtaamallamme nimellä Teosofinen Kirjakauppa ja Kustannusliike – oli muodostajiensa mielestä tarpeellinen, koska ”[k]ansan syvät rivit ovat ruvenneet kaipaamaan parempaa kirjallisuutta kuin mitä sille vallassaolijat tähän asti ovat antaneet.”<sup>57</sup> Toimikunnan ensimmäisessä kiertokirjeessä sen tavoitteita selostettiin tarkemmin:

Valon airuen tarkoituksena on semmoisen suomenkielisen kirjallisuuden levittäminen, joka voipi herättää Suomen kansaa siitä henkisestä horrostilasta, jonka vallassa se vielä on. Sen tarkoituksena on helppotajuisten ja halpahintaisen kirjallisuuden avulla kertoa kansalle, mitä ihmiskunnan suurimmat nerot ovat elämästä tietäneet, mitä he ovat sanoneet elämän päämäärästä ja onnen saavuttamisesta ja mitä he ovat paljastaneet elämän ja kuoleman salaisuudesta.<sup>58</sup>

Valon Airuen perustaminen juuri *Työmiehen Illanvietosta* syntyneen kohun aikaan oli tuskin sattumaa. Luultavasti lehden linjaan kohdistunut arvostelu näyttäytyi sen toimittajille ja kannattajille haasteena, johon vastattiin teosofismielisen kansanvalistushankkeen voimistamisella. Tätä ei kuitenkaan tuotu esiin toimikunnan varhaisissa julkilausumissa, vaan hanketta perusteltiin pikemminkin työväenliikkeelle ominaisella yhteiskunnallisella vastakkainasettelulla: ”kansan syvien rivien” sivistyksellisten toiveiden ja tarpeiden nähtiin olevan ristiriidassa ”vallassaolijoiden” niille tarjoaman kirjallisuuden kanssa. Valon Airut omaksui näin reformistisen suhteen vallitsevia ja kansan ”henkistä horrostilaa” ylläpitäneitä tiedollisia ja uskonnollisia instituutioita kohtaan. Tähän vastarintaiseen kansanvalistuseetokseen liittyi myös vahva nationalistinen juonne: kyse oli ”Suomen kansan” kohottamisesta.<sup>59</sup>

Varhainen *Työmiehen Illanvietto* ja Valon Airuena alkanut kirjallisuushanke tukevat hyvin Antti Harmaisen näkemystä, jonka mukaan teosofiasta hahmoteltiin 1900-luvun alkuvuosien Suomessa poliittisesti vasemmalle kallistuvaa ja kansalliselta pohjalta toimivaa reformiliikettä.<sup>60</sup> Näitä hankkeita ei kuitenkaan

välttämättä nimetty teosofiseksi, vaan niitä kuvattiin usein laajemman materialisminvastaisen ja uskonnollis-yhteiskunnallisesti edistysmielisen position kautta. *Työmiehen Illanviettoa* kohtaan esitettyä kritiikkiä hahmoteltiin sen toimittajien taholta hyökkäyksenä ”viisaustieteellisiä ja uskonnollisia kirjoituksia” ja ”henkisen puolen kehittämistä” vastaan. Valon Airuen julkaisupolitiikkaa taas määriteltiin puhumalla ”tieteellis-siveellisestä” kirjallisuudesta ja ”ihmiskunnan suurimpien nerojen” aatosten tuomisesta suomenkielisen kansan ulottuville. Toimikunta julkaisikin eksplisiittisen teosofisten teosten ohella myös muuta klassista ja modernia kirjallisuutta, joka saattoi avustaa kansaa sen totuudenetsinnässä ja henkisessä itsekasvatustyössä. Esimerkkeinä mainittakoon Ramstedtin saksankielisestä laitoksesta suomentama *Bhagavad-Gita* (1905) sekä kaksi yhdysvaltalaista New Thought -liikehdintää edustanutta teosta, Ervastin suomentama R. W. Trinen (1866–1958) *Luonteen kasvatusta* (1903) ja Kurikan suomentama W. W. Atkinsonin (1862–1932) *Ajatusen laki* (1905).<sup>61</sup>

Valon Airuen vasemmistonationalistinen pyrkimys kansan syvien rivien itsekasvatukseen käy hyvin ilmi alussa lainaamastani Valvanteen tekstistä, jossa hän kuvaili Teosofisen Kirjakaupan ja Kustannusliikkeen kolmanteen vuosikokoukseen kokoon-tuneita työläisiä ”kansallisen henkisen heräymyksen” ”jaloksi kantajoukoksi”. Onkin huomionarvoista, että kaikki Valon Airuen varhaiset jäsenet Ervastia ja Ramstedtia sekä hankkeessa vain hetken mukana ollut Soldania lukuun ottamatta olivat järjestyneitä työläisiä.<sup>62</sup> Toimikunnan ensimmäiset puheenjohtajat saavat luvan toimia havainnollistavina esimerkkeinä sen toimijaverkostosta. Heistä ensimmäinen oli edellä *Uuden Ajan* asiamiehenä mainitsemani räätäli Otto Reinikainen. Hän osallistui jo Ervastin varhaisille teosofisille luennoille työväenliikkeen parissa, eikä liene kaukaa haettu ajatus, että hän olisi kuulunut kollegansa Vileniuksen mainitsemaan keskusteluseuraan. Luultavasti he tunsivat toisensa myös järjestyneiden räätälien piireistä, sillä Reinikainen toimi vuonna 1902 Helsingin räätälien ammatiosaston puheenjohtajana. Hänen toimintansa Valon Airuessa ja

suomalaisessa työväenliikkeessä päättyi kuitenkin vuonna 1903, kun hän muutti Vileniuksen tavoin Amerikkaan, otti nimekseen Otto Raen ja ryhtyi viljelijäksi.<sup>63</sup>

Reinikaisen paikan Valon Airuen puheenjohtajana otti toimikunnan perustajajäseniin kuulunut Severus Sampo, jonka mainitsin edellä Sörnäisten Työväenyhdistyksen puheenjohtajana. Sampo oli Helsingin paikallisessa työväenliikkeessä laajalti tunnettu aktiivi, mutta hänenkin toimintansa kipupisteeksi muodostui liikkeessä kehkeytynyt vastakkainasettelu uskonnon ja materialismin välillä. Hänen pitkäaikainen ystävänsä Jaakko Jalmari Jalo-Kivi (1878–1937) muisteli tätä ristiriitaa Sampolle tämän kuoltua laatimassaan muistokirjoituksessa:

Sampo oli rauhallinen ja hiljainen luonne, aatteellisena valmis vetämään kortensa yhteiseen kekkoon kun kysymyksessä oli asia, joka oli hänen vakaumuksensa mukaan oikea, lisäksi pohjalla syvä uskonnollisuus, joka määräsi hänen käsityksensä elämästä ja sen pyrkimyksistä. Kun työväenliikkeessä alkoi puhaltamaan voimakas materialismin henki ja tuloansa tehdä räikeimpiin luokkavaistoihin vetoava henki, jättäytyi S. hiljaisesti syrjään kaikesta toiminnasta. Niin läheisesti kuin työväen asia olikin hänen sydämellään ei hän jaksanut olla mukana materialistisen maailmankatsomuksen ja luokkavihan kyllästyttämässä ilmakehässä.<sup>64</sup>

Ennen vetäytymistään sosiaalidemokraattisesta työväenliikkeestä Sampo pyrki ohjaamaan sitä uskonnolliseen suuntaan osallistumalla Sörnäisten Työväenyhdistyksen liepeille kerääntyneen teosofiverkoston hankkeisiin. Monien muiden työläisteosofien tavoin hän liittyi sittemmin myös Kurikan loppuvuodesta 1905 perustaman *Elämän* ympärille kerääntyneeseen toimijaverkostoon, joka pyrki tarjoamaan ”ihannesosialistisen” vaihtoehdon materialistiselle luokkataistelusosialismille.<sup>65</sup>

## Spiritualismia teosofian katveessa

Ervast kuvasi Valon Airuen epämuodollista luonnetta sen ensimmäisessä vuosikertomuksessa: ”Toimikunnan kokouksilla on ollut aivan yksityinen, usein perheellinen leima. Milloin ollaan kokoontunut toisen, milloin toisen jäsenen kodissa, ja on tämä meidän yhteistyömme ollut meille suurena mielen virkeyden ja ilon lähteenä.”<sup>66</sup> Idyllisissä kokouksissa innostuttiin järjestämään myös séansseja eli spiritualistisia istuntoja. Ervast paljasti tämän paljon myöhemmin muistellessaan Valon Airuen piirin perustaman *Omatunnon* alkuhankaluuksia. Lehden ensimmäinen lupahakemus oli kaatunut sensuuriin, mutta uudistetun hakemuksen kohtaloo jännittänyt toimikunta sai rohkaisua näkymättömästä maailmasta: ”eräissä spiritistisessä<sup>67</sup> istunnossa, jonka komiteamme piti joulukuussa 1904, sanoi muuan ’henki’ meille kategorisen lyhyesti: ’teosofia voittaa Suomessa vuonna 1905’, ja tämä ennustus esti meitä uudelleen lankeemasta epätoivoon.”<sup>68</sup> Tällä kertaa hakemus hyväksyttiin sensuurirajoitusten lievennyttyä kenraalikuvernööri Nikolai Bobrikoffin (1839–1904) murhan jälkeen: Ervastin, Palomaan ja Ramstedtin toimittama ja Teosofisen Kirjakaupan ja Kustannusliikkeen julkaisema *Omatunto: teosofinen aikakauslehti* alkoi ilmestyä alkuvuonna 1905.<sup>69</sup>

Yhdysvalloista 1800-luvun puolivälissä alkanut spiritualistinen liikehdintä oli yksi modernin ajan merkittävimmistä uskonnollisista ilmiöistä. Spiritualismi synnytti laajan uskonnollis-moraaliseen kehitykseen tähdänneen käsitysten ja käytäntöjen järjestelmän, mutta populaarissa muodossaan sen sanoma tiivistyi kahteen perusideaan: elämä jatkuu kuoleman jälkeen ja elävät voivat olla yhteydessä kuolleisiin medioiden kautta.<sup>70</sup> Henkimaailmaa lähestyneitä séansseja järjestettiin Suomessakin 1800-luvulta lähtien ja ne paikantuivat yleensä juuri Valon Airuen kaltaisiin intiimeihin tuttava- ja perhepiireihin. Istunnot eivät siis olleet tavattomia 1900-luvun alun Suomessa, eikä Ervastin muistelu siksi nostata kulmakarvoja. Tapaus kuitenkin osoittaa lähes tutkimattomaan maastoon: siinä missä aiempi suomalaisen spiritualismin tutkimus on keskittynyt pääasiassa keski- ja yläluokkais-

ten kulttuuripiirien spiritualistisiin harrastuksiin,<sup>71</sup> vihjaa Valon Airuen järjestämä istunto, että spiritualistisilla käsityksillä ja käytännöillä oli paikkansa myös varhaisen työväenliikkeen parissa.<sup>72</sup>

Yhtenä alkuunpanijana työläisten spiritualismia kohtaan tuntemalle kiinnostukselle oli jälleen Ervast. Hän osallistui vuonna 1901 Tukholmassa meedio-prinsessa Mary Karadjan (1868–1943) salongissa järjestettyihin istuntoihin, jotka saivat hänet vakuuttuneeksi siitä, ettei mediumismi ollut pelkkää ”humbuugia”. Kosmopoliittisen prinsessan luona hän tutustui myös englantilaiseen meedioon Alfred V. Petersiin (1867–1934) ja ruotsalaiseen meedio-kirjailijaan Oscar Buschiin (1844–1916).<sup>73</sup> Ervast käsitteli spiritualismia sittemmin monissa teoksissaan ja esitelmässään tuoden aihetta esiin myös *Omatunnossa*, johon pyysi Petersiä kirjoittamaan kokemuksistaan meediona.<sup>74</sup> Ervast kuitenkin lähestyi spiritualismia teosofian kriittisestä ja jopa alentuvaista näkökulmasta. Taustalla olivat Teosofisen Seuran perustajaideologi Helena P. Blavatskyn (1831–1891) pyrkimykset erottaa teosofia viihteellisiä sävyjä saaneeksi massaliikkeeksi muodostuneesta spiritualismista. Hän piti teosofiaa älyllisempänä ja vakavampana toimintana ja arvosteli spiritualisteja muun muassa siitä, että nämä hyväksyivät liian sinisilmäisesti henkimaailman olentojen väitteet omasta henkilöllisyydestään. Kritiikki synnytti liikkeiden välille pysyvän skisman, jota ei lukuisista yrityksistä huolimatta onnistuttu kuroma umpeen.<sup>75</sup> Ervastin teosofinen näkökulma on huomaamattomasti esillä hänen maininnassaan Valon Airuen piirin pitämästä istunnosta: asettamalla sanan ”henki” lainausmerkkeihin hän osoitti suhtautuvansa Blavatskyn tavoin skeptisesti istunnoissa saatujen viestin alkuperään. Hän käsitteli näkemystään spiritualismista myös eksplisiittisesti 1900-luvun alkuvuosista lähtien. Hänelle spiritualismi oli tärkeä ”yliaistillisia” ilmiöitä tutkiva tieteenhaara ja käytännöllinen ase materialisminvastaisessa taistelussa, mutta se ei voinut koskaan ratkaista ”elämän arvoituksia” tyydyttävällä tavalla: tähän pystyi vain korkeampaa okkultista ymmärrystä edustanut teosofia.<sup>76</sup>

Helsinkiläisessä työväenliikkeessä toimi kuitenkin henkilöitä, jotka näkivät spiritualismissa myös syvempää elämäkatsomuk-

sellista potentiaalia. Näistä keskeisin oli edellä mainitsemani Jalo-Kivi. Hän toimi vuosisadan alussa *Työmiehen* avustajana ja Helsingin Ulkotyöväenyhdistyksen johtohahmona kietoutuen samalla osaksi kaupungin työläisteosofiverkoston. Myöhemmin hän väitti seuranneensa ”teosofisia luentoja siitä alkaen kun niitä alettiin meillä pitämään”, millä hän epäilemättä viittasi etenkin Vuorelan sunnuntailuentoihin.<sup>77</sup> Jalo-Kivi vakuuttui mediumismista koettuaan saaneensa spiritualistisessa istunnossa yhteyden kuolleeseen isäänsä.<sup>78</sup> Tapauksesta myöhemmin kertoessaan hän ei maininnut, missä ja milloin istunto järjestettiin, mutta tämän on täytynyt tapahtua hyvissä ajoin ennen alkuvuotta 1906. Tuolloin hän toi spiritualistisen vakaumuksensa julkisuuteen *Elämässä* julkaisemassaan artikkelissa ’Spiritismi’, josta huokuu jo syvällinen perehtyminen aiheeseen ja spiritualisteille tyypillisen puhettavan suvereeni hallinta. Kirjoituksessaan Jalo-Kivi valitteli, että spiritualismin harrastus oli Suomessa hyvin vähäistä:

Meillä Suomessa tuskin yleisemmin tunnetaan tätä nimeä [spiritismi] ja vielä vähemmin sitä mahtavaa henkistä liikettä, jota tällä nimellä kutsutaan. Spiritismi ja spiritistinen liike on ulkomailla saavuttanut viime [sic] vuosikymmenen<sup>79</sup> kuluessa huomattavan ja tunnustetun aseman ei ainoastaan tavallisten ”maallikkojen” keskuudessa, vaan myöskin papiston ja tiedemiesten piireissä. Näistä on poikkeuksetta tulleet paraimmat spiritismin puolustajat, oltuaan ensin sen kiivaimpia vastustajia.<sup>80</sup>

Jalo-Kivi tosin huomautti, että suomeksi oli saatavilla ”parikin” spiritualismia käsittelevää teosta: Vileniuksen lukupiirin yhteydessä mainitsemani Gibierin teos sekä lääkäri-toimittaja Edmond Dupouyn (1838–1920) *Salatut tieteet ja sieluopin fysiologia* (suom. 1904). Hän kuitenkin piti näitä vasta-alkajille liian hankalina: ne käsitelivät aihetta ”yksinomaan tieteellisesti”, minkä vuoksi niiden ”käsittämiseen olisi välttämättömästi tarvinnut jonkinlaisia alkeistietoja”. Hänen artikkelinsa oli selvästi tarkoitettu tällaista alustavaa ymmärrystä tarjoavaksi lähtökohdaksi. Hän vaikuttaa myös tarkoittaneen sen avaukseksi spiritualismin laajemmalle käsittelylle lehdistöjulkisuudessa, sillä

hän lupasi ”tehdä tuonnempana tarkempaa selkoa” spiritualismin opetuksista ”tulevaisesta elämästä eli ’henkimaailmasta’ ja sen laeista”. Näiden lupauksen ohessa hän paljasti, että ”täällä eräi[den] spiritismiä harrastavien henkilöiden keskuudessa [oli] herännyt ajatus perustaa spiritualistinen aikakauskirja, spiritismiä ja sitä lähellä olevien kysymyksien käsittelemistä varten”.<sup>81</sup> Spiritualisti-piiri oli todennäköisesti yhteyksissä Sörnäisten Työväenyhdistyksen liepeillä toimineeseen teosofiverkostoon, jonka parissa varmasti järjestettiin istuntoja muuallakin kuin Valon Airuen kokouksissa. Jalo-Kivi ja muut lehtihankkeeseen osallistuneet nähtävästi kaipaillivat julkaisua, jonka kautta maassa vähän tunnettu spiritualistinen liike saisi samanlaista näkyvyyttä kuin teosofia edellisvuonna perustetun *Omatunnon* myötä. Hanke kuitenkin kuihtui kasaan. Jalo-Kivi ei lupauksestaan huolimatta palannut aiheeseen *Elämässä*, eikä myöskään spiritualistinen aikakauslehti alkanut vielä tällöin ilmestyä.

Hankkeen epäonnistuminen liittyi mahdollisesti spiritualismin ja sitä laajempaa kannatusta keränneen teosofian väliin jännitteisiin. Jalo-Kivi hipaisi aihetta artikkelissaan: ”Spiritismi ja teosofia ovat kaksosia, täydentäen toinen toisiaan. Teosofia opettaa teoreettisesti ja spiritismi käytännöllisesti – aivan niin kuin meillä on korkeammassa kouluissa on [sic] reali- ja normaali linjat.”<sup>82</sup> Huomautus oli luultavasti vastaus Ervastille ja muille spiritualismiin ylemmydentuntoisesti suhtautuneille teosofeille. Hahmottelemalla vaihtoehtoja tulkintaa liikkeiden suhteesta tasa-arvoisen työnjaon näkökulmasta Jalo-Kivi pyrki antamaan spiritualismille myönteisemmän ja itsenäisemmän aseman materialisminvastaisessa taistelussa ja uuden henkisemmän kulttuurin luomisessa. Suunnitellun aikakauslehden oli epäilemättä tarkoitus jatkaa tätä tasavertaisen yhteiselon politiikkaa. Tavoitteena oli nostaa spiritualismi esiin teosofian varjosta, mutta ei sen kilpailijana, vaan sitä tukevana ja täydentävänä liikkeenä, joka toisi teosofian teoriapitoisen opetuksen rinnalle henkimaailmaa käytännöllisen istuntotyöskentelyn kautta lähestyneen opiskelualan. Vaikuttaa kuitenkin siltä, ettei hankkeelle ollut vielä riittävästi kannatusta Jalo-Kiven verkostoissa, joissa materialisminvastaista

itsekasvatuseetosta oli ehditty jo usean vuoden ajan hahmotella nimenomaan teosofian näkökulmasta.

Jalo-Kivi palasi spiritualismin pariin kolme vuotta myöhemmin huomattavasti määrätietoisemmin. Alkuvuodesta 1909 hän julkaisi spiritualismia käsitelleen teoksen *Ääniä haudan takaa eli näkymätön mailma* [sic] ja samaan aikaan Helsingissä alkoi ilmestyä hänen toimittamaansa *Spiritisti: spiritualistinen aika-kauskirja spiritismiä ja sitä lähellä olevien psyyllisten kysymysten käsittelyä varten* (1909–1913). Samana keväänä perustettiin helsinkiläis-tamperelainen Suomen Spiritistinen Seura, joka valitsi hänet ensimmäiseksi puheenjohtajakseen. Hankkeen juuret olivat selvästi alkuvuonna 1906 kehitellyissä ideoissa; *Spiritistin* ala-otsikkokin oli lähes identtinen tuolloin esitellyn lehtihankkeen kuvauksen kanssa<sup>83</sup>. Suomen Spiritistinen Seura myös kohosi siitä verkostosta, joka oli kuluneen vuosikymmenen myötä muodostunut teosofian ja uskonnollisen sosialismitulkinnan ympärille. Muun muassa Sampo, Palomaa ja Ramstedt lukeutuivat sen perustajajäseniin. Spiritualismin ja teosofian väliset jännitteet nousivat kuitenkin nopeasti esiin. Vielä *Spiritistin* alkupään numeroissa Jalo-Kivi rakensi yhteistä materialisminvastaista rintamaa teosofien kanssa, mutta vuodentaitteesta 1910 lähtien hän hyökkäsi jyrkästi teosofeja vastaan syyttäen näitä spiritualismin jatkuvasta vastustamisesta.<sup>84</sup>

## Kansan henkinen herääminen

Helsinkiläisen työväenliikkeen yhteyteen ja etenkin Sörnäisten Työväenyhdistyksen liepeille syntyi 1900-luvun ensivuosina toimijaverkosto, jonka jäsenet olivat kiinnostuneita ajan uskonnollis-yhteiskunnallisesti edistysmielisistä aatteista. Siihen kuului Ervastin, Boldtin, Ramstedtin, Sarlinin ja Soldanin kaltaisia keski- ja yläluokkaisia henkilöitä, jotka antoivat sysäyksiä sen toiminnalle, mutta myös Vileniuksen, Palomaan, Sampon, Reinikaisen ja Jalo-Kiven kaltaiset järjestyneet työläiset olivat keskeisissä asemissa sen solmukohdissa. Tiedämme vielä varsin vähän



tästä verkostosta. On kuitenkin selvää, ettei siinä ollut kyse vain teosofiasta, vaan myös (muun muassa) spiritualismista, tolstoilaisuudesta ja New Thought -liikkeestä. Selvää on myös se, ettei sen ”elinvoima” palaudu vain Matti Kurikan persoonaan. Kurikalla on toki jatkossakin tärkeä paikkansa aihealueen tutkimuksessa, mutta ainoastaan henkilönä muiden joukossa, ei koko tutkimuskenttää varjostavana pienenä suurmiehenä.

Mitä nämä henkilöt kokivat olevansa tekemässä? Ennen kaikkea he haastoivat ajan keskeisenä ongelmana näkemänsä materialistisen maailmankatsomuksen, joka etenkin marxilais-engelsiläisen sosialismin hahmossa oli alkanut saada kannatusta työväenliikkeen parissa. He myös haastoivat vallitsevan yhteiskunnallisen ja maailmankuvallisen järjestyksen vaatimalla uskonnollis-yhteiskunnallisia reformeja suomalaisen kansan henkisen heräämisen jouduttamiseksi. Teosofisen Kirjakaupan ja Kustannusliikkeen kolmannessa vuosikokouksessa, johon palaan vielä viimeisen kerran, Ervast maalaili tämän heräämisen jälkeistä kansallista tulevaisuutta Valvanteen tallentamin runollisin sanoin:

Puhuja katsoi kuin näyssä sitä ihanata tulevaisuutta kohti, jolloin Suomessa ovat henkiset harrastukset päässeet voitolle, jolloin lapset ja nuoretkin jo saavat vähän vapaampaa ja vähän syvällisempää opetusta elämän ymmärtämisessä, jolloin viattomat lapsensielut jo saavat kuulla elämän suurista totuuksista, ennenkuin kylmä ja kova maailma on turmellut heidän ihanteellisen maailmankatsomuksensa ja hartaat pyrkimyksensä.<sup>85</sup>

Tämä reformistinen toimijaverkosto pyrki tavoitteisiinsa ennen kaikkea kansanvalistuksellisin keinoin. Levittämällä ”viisaustieteellisiä ja uskonnollisia” sekä ”tieteellisi-siveellisiä” näkemyksiä esitelmien, lehtien ja kirjallisuuden kautta se pyrki ohjaamaan työkansaa henkisen itsekasvatuksen ja henkimaailmaan kohdistuneiden tutkimuskäytäntöjen pariin. Sen jäsenet liikuivat paljolti saman kokemusmaailman sisällä, mutta he eivät muodostaneet särötöntä yhteisöä. Ristiriitoja saattoi nousta esiin etenkin silloin, kun yhteisten vihollisten sijaan ryhdyttiin eritte-

lemään ja määrittelemään eri liikkeiden, kuten teosofian ja spiritualismin, välisiä suhteita.

Artikkelini on vain raapaissut varhaisen työväenliikkeen ja uskonnollisten liikkeiden suhteita hyvin rajatussa kontekstissa. Jatkossa tutkimukset on ulotettava laajemmalle ja syvemmälle. Olen pyrkinyt murtamaan ”teosofian ja työväenliikkeen suhteen” näkökulmaa sen ensimmäisen puoliskon osalta, mutta olisi hedelmällistä purkaa myös jälkimmäinen. Rajoittuminen vain ”työväenliikkeeseen” vääristää sitä kokemusmaailmaa, jossa esiin nostamani henkilöt toimivat, sillä varhainen työväenliike limittyi tiiviisti muihin kansanliikkeisiin; esimerkiksi Sampo oli aktiivinen myös raittius- ja nuorisoseuraliikkeissä.<sup>86</sup> Uskonnollisyhteiskunnalliset käsitykset ja käytännöt kulkivat kannattajiensa mukana eri kansanliikkeiden välillä, minkä vuoksi myös niihin kohdistuvan tutkimuksen on kurotettava työväenliikettä laajemmalle: on suunnattava huomio uskonnon ja *kansalaisyhteiskunnan* suhteeseen.<sup>87</sup>

Lopuksi tahdon nostaa pöydälle tekstini henkilögallerian epätasaisen sukupuolijakauman: kaikki nimeltä käsittelemäni suomalaistoimijat Ramstedtia lukuun ottamatta olivat miehiä. Kuljettaessa Vileniuksen ja muiden ”työmiesten” teosofisesta keskustelupiiristä *Uuden Ajan* ja *Työmiehen Illanvieton* toimittajiin sekä Valon Airuesta Suomen Spiritistisen Seuran varhaiseen johtokuntaan lähteet tarjoavat lähes tyystin miespuolisia toimijoita. Kuva on epäilemättä yksipuolinen, sillä tiedämme, että spiritualismin ja teosofian kaltaiset aatteet antoivat herätteitä myös työväenliikkeen yhteydessä toimineille naisaktiiveille.<sup>88</sup> Tarkempi perehtyminen näihin verkostoihin epäilemättä nostaa esiin myös aiemmin tuntemattomia naistoimijoita. Toisaalta mielenkiintoista olisi myös tarkastella spiritualismista ja teosofiasta kiinnostuneita työväenluokkaisia miehiä suomalaisessa uskontohistoriassa vähälle käytölle jääneen intersektionaalisen miestutkimuksen näkökulmasta. Miksi niin monet työmiehet kiinnostuivat näiden liikkeiden tarjoamista käsityksistä ja käytännöistä? Millaisia mieheyden tyylejä ne mahdollistivat? Millaisiin ristirii-

toihin nämä mahdollisesti asettuivat vallitsevien työmiesihanteiden kanssa?<sup>89</sup>

## Viitteet

- 1 Omatunto 12/1906, 'Teosofisen Kirjakaupan ja Kustannusliikkeen kolmas vuosikokous', V. V. [Väinö Valvanne].
- 2 Teosofiasta Suomessa ks. Harmainen 2020; Valvanteesta ks. Harmainen 2010a.
- 3 The Theosophist 1908, Supplements, 'Report of the Finnish Section', Pekka Ervast (suomennos omani); ks. myös Ahlbäck 1985, 50.
- 4 Ks. etenkin Jokipii 1937; Jokipii 1938; Pohjanmaa 1937; Soikkanen 1961; Ahlbäck 1985; Ahlbäck 1995; Pollari 2009. Hyödyllisenä yleiskatsauksena aihetta käsittelevään tutkimuskirjallisuuteen ks. Pollari 2021, 40–44.
- 5 Ks. etenkin Kempainen 2017; Kempainen 2020; Harmainen & Kempainen 2020; Harmainen, Järvenpää & Kempainen 2021; Pollari 2021; ks. myös Harmainen, Järvenpää & Kempainen sekä Pollari tässä teoksessa.
- 6 Kurikka-näkökulman kritiikistä ks. myös Harmainen 2010b, 74–84; Kempainen 2020, 50–52, 55; Harmainen, Järvenpää & Kempainen 2021, 138–139; ks. myös Harmainen, Järvenpää & Kempainen tässä teoksessa.
- 7 Soikkanen 1961, 160.
- 8 Von Boguslawski 2020a, etenkin 156.
- 9 Mielenkiintoista on, että Soikkanen tiesi tämän itsekin. Hän tukeutui mm. lääninrovasti A. E. Jokipiin vihkoseen *Teosofian suhde työväenliikkeeseen Suomessa* (1938), jossa tämä kuvasi ilmiön kehitystä vuosisadan ensivuosina. Soikkanen toteaaakin Vuorelassa alkaneesta teosofisesta toiminnasta, että "[j]ulistus saavutti niin paljon kannatusta, että yhdistys oli teosofien käsissä vielä vuonna 1906", jolloin se valitsi Kurikan edustajakseen (Soikkanen 1961, 159). Hänen loppukaneettinsa Kurikan tärkeydestä teosofian elinvoimaisuudelle yhdistyksessä on siten ristiriidassa myös hänen oman tekstinsä kanssa.
- 10 Vrt. Harmainen 2020, 104–105; ks. myös Harmainen, Järvenpää & Kempainen tässä teoksessa.
- 11 1990-luvulla syntynyt ja nopeasti laajentunut "länsimaisen esoterian" kansainvälinen tutkimuskenttä on kiinnittänyt huomiota aiemmin vähän tutkittuihin aate- ja uskontohistoriallisiin ilmiöihin, jotka ulottuvat mm. myöhäisantiikin "hermetismistä" moderniin okkultismiin (ks. esim. Hanegraaff & Pijnenburg 2009; Hanegraaff 2012, 257–367). "Esoteeristen" ilmiöiden ominaispiirteitä on etsitty mm. niiden asemasta valtakulttuurin torjumana Toiseutena (Hanegraaff 2012) tai pyrkimyksestä "korkeamman tiedon" tavoitteluun (esim. von Stuckrad 2005). Tutkimuskentän teoreettis-metodologisista reunaehdoista käydään jatkuvaa väittelyä, jossa keskeiseksi teemaksi on noussut kysymys esoterian "länsimaisuudesta" (ks. etenkin Strube & Asprem, toim. 2020). Esoteriantutkimus on lisääntynyt Suomessa

- etenkin 2010-luvun myötä. Tutkimuksen keskeiset hedelmät on koottu *Uuden etsijät* -tutkimushankkeen julkaisuihin: Leskelä-Kärki & Harmainen (toim.) 2017; Mahlamäki & Kokkinen (toim.) 2020; Leskelä-Kärki & Harmainen (toim.) 2021.
- 12 Vrt. Leskelä-Kärki & Harmainen 2021, 13–16.
  - 13 Nokkala 1958; Turtiainen & Wahlroos 2010; Kempainen 2020, 47–59.
  - 14 Vrt. Leskelä-Kärki & Harmainen 2021; Kempainen 2020; von Boguslawski 2020a, 150.
  - 15 Tällaisesta uskonnon määrittelystä ks. esim. Markkola 2002, 16.
  - 16 Ks. Braude 2001/1989; Dixon 2001; Treitel 2004; Owen 2004; Faxneld 2020.
  - 17 Vrt. Harmainen 2018; ks. myös Kempainen 2020, 85–86. Harmainen kontekstoi teosofian ja spiritualismin kaltaisia moderneja esoteerisia ilmiöitä saksankielisen liberaali- tai kulttuuriprotestantismin yhteyteen. Uskonnollista liberalismia kehiteltiin tiiviisti myös angloamerikkalaisessa maailmassa (ks. esim. Dorrien 2001), mikä vaikutti merkittävästi esim. spiritualismiin (ks. etenkin Braude 2001/1989). On kenties hyvä todeta, etten väitä modernin esoterian olleen aina uskonnollisesti ja yhteiskunnallisesti liberaalia: esim. okkultismin yhteydet myös konservatiivisiin, traditionalistisiin ja jopa fasistisiin ilmiöihin ovat hyvin tunnettu asia (ks. esim. Treitel 2004). Uskonnollisen liberalismien konteksti on kuitenkin olennainen artikkelini käsittelemän maaston kannalta.
  - 18 J. V. Vilenius Pekka Ervastille 8.5.1900. Vileniuksen on nostanut esiin ja omankin huomioni kohteeksi Mikko Pollari (2021, 228–229), joka arvelee, että kyseessä saattaisi olla vuonna 1864 syntynyt Johan Victor Vilenius.
  - 19 Ervastista elämäkerrallisesti ks. Mela 1956; Gullman 2020; analyttisemmin ks. Harmainen 2010b.
  - 20 J. V. Vilenius Pekka Ervastille 8.5.1900.
  - 21 Sama.
  - 22 Moderni esoteria ei nähnyt uskontoa ja tiedettä vastakkaisina pyrkimyksinä, vaan tieteen uskottiin voivan – kunhan se hylkäisi materialistiset ennakkoluulonsa – tuottaa kokemuksellista tietoa myös tavanomaisesti uskonnon ja moraalien alueille sijoitetuista kysymyksistä. Ks. esim. von Boguslawski 2020b.
  - 23 Teosofinen Seura esiintyi juuri tällaisten totuudenetsijöiden yhteisönä. Teosofien loputtomat kirjalliset intressit käyvätkin ilmi seuran toisesta päätavoitteesta, jonka mukaan se – *Omatuntoon* (1–2/1905) tehdyn suomennoksen mukaan – ”[e]distää vertailevia uskonnollisia, filosofisia ja tieteellisiä tutkimuksia”.
  - 24 Nykyään lähinnä seksuaalimoraaliin liitettyllä käsitteellä viitattiin 1900-luvun alussa myös paljon laajemmin moraalien alueelle kuuluneisiin kysy-

- myksiin. Käsitteen muuttuvista merkityksistä ks. Pulkkinen & Sorainen 2011.
- 25 Tästä kehityksestä Suomessa ks. Juva 1950, 1956 ja 1960. Mikko Juvan tulkintoihin on kuitenkin paikoin suhtauduttava varauksellisesti; erityisesti on hyvä ymmärtää ”naturalismin” monivivahteinen suhde ajan esoteerisuskonnollisiin virtauksiin. Ks. Harmainen 2018.
  - 26 Ks. kirjallisuus viitteessä 17.
  - 27 Seuran perustamisesta ks. Pohjanmaa 1937, 29–37.
  - 28 Esim. Harmainen 2020, 108. Boldt epäilemättä tunsivat Vileniuksen: molemmat esim. valittiin keväällä 1899 Helsingin Työväenyhdistyksen opetuskomiteaan (Päivälehti 7.5.1899).
  - 29 Ks. asiamiesluettelot lehden takasivulla, esim. *Uusi Aika* 16.3.1901.
  - 30 Esitelmistä ks. ilmoitukset esim. *Työmiehen* numeroissa 14.3.1901, 23.3.1901A, 6.4.1901A ja 27.4.1901A; ks. myös esim. Jokipii 1937, 22.
  - 31 *Uusi Aika* 2.2.1901, ’Eräille työväen liikkeese[e]n liittyneille’, J. V. V-s [J. V. Vilenius].
  - 32 Esim. Ahlbäck 1985; 1995, 108–109; Pikkusaari 1998, 86.
  - 33 Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2021, 138–139; Harmainen & Kemppainen 2020; ks. myös Harmainen, Järvenpää & Kemppainen tässä teoksessa.
  - 34 Soikkanen 1967; Pollari 2009.
  - 35 *Työmies* 4.1.1901, ’Kirje Helsingistä’, Kirves [Edvard Valpas]; *Työmies* 5.2.1901, ’”Uuden Ajan” törkeyksiä; *Työmies* 2.3.1901, ’Pappi ja talousjärjestelmä, –s [Edvard Valpas]. Ks. myös Pollari (2021, 92–93), joka huomauttaa, ettei *Työmiehen* hyökkäys *Uutta Aikaa* vastaan liittynyt vielä tällöin nimenomaan teosofiaan.
  - 36 Vrt. Harmainen 2010b, 74–84. Samansuuntaisesti ks. Pollari 2009 ja 2021.
  - 37 Saaritsa & Selin 2016, 7–8.
  - 38 Vilenius kuitenkin jatkoi teosofis-sosialistista toimintaansa uudessa maailmassa: Pollari 2021, 229–230.
  - 39 Pollari 2010.
  - 40 *Tietäjä* 5–6/1908, ’Miksi minusta tuli teosofi? IV’, Aate [Veikko Palomaa].
  - 41 Myöhemmin Palomaa (1915, 223) muisteli, kuinka *Työmiehen* toimitukseen tultuaan hän kävi ”muutaman kerran” Helsingin Työväenyhdistyksessä, mutta häneltä kysyttiin jo portailla jäsenkirjaa: ”Sitä ei minulla ollut, koska en vielä ollut yhdistyksen jäsen. Kysyin jäsenkirjankysyjiltä, keneltä ja milloin saisin jäsenkirjan, mutta kukaan ei antanut minulle mitään vastausta siihen kysymykseeni. Asiain tällä kannalla ollessa rupesin Sörnäisten työväenyhdistyksen jäseneksi.”
  - 42 Luennoista ks. esim. Jokipii 1937, 22–23. Ramstedtista ks. Harmainen 2013.

- 43 Sörnäisten työväenyhdistys. TYARK. Arkistoa on kuitenkin käynyt silmäilemässä Ervastian elämäntyöhön perehtynyt Erik Gullman, joka on kertonut saaneensa sen perusteella sellaisen kuvan, ”että teosofisella esitelmätoiminnalla oli oma ainakin puolittain hyväksytty asemansa Sörnäisten TY:n toimintojen joukossa”. Tämän lainauksen olen löytänyt tiedostosta ”Teosofinen Seura Suomessa ensimmäiset 50 vuotta”, joka löytyy Suomen Teosofisen Seura sivuilta: <https://www.teosofinenseura.fi/teosofinenseura.php?udpview=historia> (haettu 17.11.2021). En ole onnistunut selvittämään, mistä Gullmanin tekstistä lainaus on peräisin. Oma luentani arkistosta joka tapauksessa tukee hänen tulkintaansa.
- 44 Sörnäisten Työväenyhdistyksen 20 vuotis katsaus, 11.
- 45 Yhdistyksen kaksikymmentävuotiskatsauksen kirjoittaja mainitsee vuoden 1902 ajan puheenjohtajana toimineen Nymanin vain lyhyesti todeten, että ”hänen toimintansa oli enemmän hiljaista”: Sörnäisten Työväenyhdistyksen 20 vuotis katsaus, 11.
- 46 Sarlinista ks. Sundström 2009. Sarlin käytti myöhemmin kirjailijanimeä Asa Jalas. Hän teki yhteistyötä myös teosofiasta kiinnostuneen sosialistisen kirjailijan Hilda Tihlän kanssa: Kempainen 2021, 341. Tihlänstä ks. myös Harmainen, Järvenpää & Kempainen tässä teoksessa.
- 47 Johtokunnan pöytäkirjat 1.7.1902, 9.7.1902 ja 28.7.1902, 22.10.1902.
- 48 Johtokunnan pöytäkirjat 11.4.1903. Pöytäkirjasta ei ilmene, millaisella kysymyksellä Ramstedtia lähestyttiin, eikä asiaan enää palattu.
- 49 *Omatunto* 10 ja 17/1906. Yhdistyksen kaksikymmentävuotiskatsauksen mukaan Heiton toiminta yhdistyksen johdossa ansaitsi ”täyden tunnustuksen, sillä jos hän ei ollutkaan niin ylen ankara sosialisti periaatteiltaan oli hän kuitenkin yhdistyksen vankin talous mies sekä käytännössä että periaatteissa”. Kirjoittajan mukaan Heitto oli ”yhteen aikaan aika innostunut aatteellinenkin taistelia, vaan hän ehkä ei jaksanut seurata työväen suuren edistyksen mukana sillä hän jo lopulla [?] pysähtyi tuossa aate virtauksessa ja jäi vähän jälelle.” Sörnäisten Työväenyhdistyksen 20 vuotis katsaus, 11–12. Epäselväksi jää, mitä kirjoittaja Heiton aatteellisella jälkeenjääneisytyydellä varsinaisesti tarkoitti, mutta on todennäköistä, että teosofialla ja uskonnollisella sosialismitulkinnalla oli jotain tekemistä asian kanssa.
- 50 Tästä kiistasta ks. etenkin Pollari 2021, 89–190.
- 51 *Työmiehen Illanvietto* 12, 14 & 15/1902.
- 52 Jokipii 1937, 28.
- 53 Pollari 2021, 92–93.
- 54 Jokipii 1937, 28; *Elämä* 5.1.1906, ”Hajottaja” poistettu, V[eikko] Palomaa; *Elämä* 16.10.1906, ’Vapaus, suvaitsevaisuus’, Jalo Kivi [Jaakko Jalmari Jalo-Kivi]; *Riippumaton Työläinen* 16.9.1931, ’Matti Kurikka’, J–K. [Jaakko Jalmari Jalo-Kivi].

- 55 Vrt. Soikkanen 1961, 160; Ahlbäck 1985, 52.
- 56 Pollari 2021, 110–115.
- 57 Lainaukset Valon Airuen kadonneesta pöytäkirjasta, lainattu: Ervast 1903. Valon Airuesta/Teosofisesta Kirjakaupasta ja Kustannusliikkeestä yleisesti ks. Pohjanmaa 1937, 22–27.
- 58 Ervast 1903.
- 59 Vrt. Leskelä-Kärki & Harmainen 2021, 12.
- 60 Harmainen 2020, 108.
- 61 Pohjanmaa 1937, 23, 26.
- 62 Valon airuen perustavassa kokouksessa toimikuntaan valittiin Soldan, Palomaa, jo edellä mainitsemani suutari Sampo, kaakelityöntekijä August Aaltonen ja vesijohtotyöntekijä Frans Sippola. Jo ennen toiminnan alkua Soldan erosi ja toimikuntaan liittyivät Ervast, Reinikainen ja metallityöntekijä K. O. Henriksson. Ensimmäiseksi puheenjohtajaksi valittiin räätäli Reinikainen, varapuheenjohtajaksi Aaltonen, rahaston- ja varastonhoitajaksi Sippola ja pöytäkirjuriksi Ervast. Reinikaisen matkustettua Amerikkaan puheenjohtajaksi valittiin Sampo ja uudeksi jäseneksi Ramstedt. Kaksi kuukautta myöhemmin myös Sippola lähti Amerikkaan ja hänen tilalleen toimikuntaan ja uudeksi rahaston- ja varastonhoitajaksi valittiin fajanssityöntekijä F. A. Johansson. Lokakuussa myös Henriksson luopui jäsenyydestään ja hänen tilalleen valittiin peltiseppä Antti Tallgren. Tämä katsaus pohjautuu Ervastin (1903) kuvaukseen toimikunnan ensimmäisestä työvuodesta. Ervastin vain nimeltä mainitsemien henkilöiden ammatit ja siteet työväenliikkeeseen olen selvittänyt sanoma- ja aikakauslehdistä keräämiäni hajanaisten tietojen kautta.
- 63 *Työmies* 26.11.1901, Yleisöltä, O[tto] Reinikainen; *Vaatturi* 2/1902; *Työmiehen Illanvietto* 12/1903; *Helsingin Sanomat* 3.4.1914.
- 64 *Riippumaton Työläinen* 25.3.1931; ks. myös Sörnäisten Työväenyhdistyksen 20 vuotis katsaus, 11.
- 65 Varpio 2017, 85, 89, 98; ”elämäläisistä” yleisesti ks. Pollari 2009.
- 66 Ervast 1903.
- 67 1900-luvun alun Suomessa puhuttiin yleensä mannermaista puhetapaa seuraten ”spiritismistä”, mutta käytän kirjoituksessani tutkimukseen vakiintunutta angloamerikkalaista termiä ”spiritualismi”. Näiden termien ja käsitteiden historiallinen suhde ei ole yksioikoinen, mutta kirjoitukseni tarkoituksen kannalta ne voidaan ymmärtää synonyymisinä.
- 68 *Tietäjä* 11/1914, ”Toimittajalta”.
- 69 Jokipii 1937, 31–32. Vuonna 1907 lehti vaihtoi nimensä *Tietäjäksi*.
- 70 Laajasta kirjallisuudesta ks. esim. Braude 2001/1989; Monroe 2007; Kontou & Willburn (toim.) 2012; Guttierrez (toim.) 2015.



- 71 Holm 2016; Sohlberg 2016; Harmainen 2014a; Kaartinen 2020; Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020; Leskelä-Kärki 2021.
- 72 Järvenpää 2016; Järvenpää 2017; Harmainen & Kempainen 2020, 32; Harmainen, Järvenpää & Kempainen 2021, 144–145.
- 73 Ervast 1980, 88–106. Spiritualismista Ruotsissa ks. Carleson & Levander 2016; Faxneld 2020, passim.
- 74 Esim. *Mitä on kuolema?* (Ervast 1987/1904) ja *Salatieteilijän sanakirja* (Ervast 1905); *Omatunto* 5/1905, 'Yliaistillinen maailma', Pekka Ervast.
- 75 Järvenpää 2016, 115–134; Järvenpää 2017, 206–208. Spiritualistien ja teosofien kiistojen alkuvaiheista ks. Lavoie 2012.
- 76 Erityisen selkeänä muotoiluna Ervastian kannasta ks. *Omatunto* 18/1906, 'Kysymyksiä ja vastauksia'.
- 77 *Spiritisti* 14/1910, 'Spiritismi ja teosofia', Jalo Kivi [Jaakko Jalmary Jalo-Kivi]; Jalo-Kivestä yleisesti ks. Järvenpää 2016; Järvenpää 2017; Harmainen, Järvenpää & Kempainen 2021, 144–145.
- 78 Järvenpää 2016, 31–32, 34.
- 79 Tämä on luultavasti typo ja sanan pitäisi olla monikossa.
- 80 *Elämä* 14.2.1906, 'Spiritismi', Jalo Kivi [Jaakko Jalmary Jalo-Kivi].
- 81 Sama.
- 82 Sama.
- 83 Vuoden 1906 kuvaus ja *Spiritistin* alaotsikko olivat muuten varsin lähellä ruotsalaisen spiritualistilehden *Efteråt*in alaotsikkoa: *Tidskrift för spiritism och därmed beslagade ämnen*. Ervastian ystävän Oscar Buschin toimittama *Efteråt* varmasti tunnettiin hyvin suomalaisten teosofien ja spiritualistien parissa. Ehkä se näyttäytyi Jalo-Kivelle ja muille lehtihankkeeseen osallistuneille jopa jonkinlaisena esikuvana. Busch oli Jalo-Kivelle sittemmin tärkeä opastaja spiritualismin maailmaan; Jalo-Kivi jopa suomensi erään tämän teoksen (*Mistä ja mihin?* [1911]): ks. Järvenpää 2016, 25, 69, 72, 123.
- 84 Järvenpää 2016; Järvenpää 2017.
- 85 *Omatunto* 12/1906, 'Teosofisen Kirjakaupan ja Kustannusliikkeen kolmas vuosikokous', V. V. [Väinö Valvanne].
- 86 Hän toimi muun muassa raittiusyhdistyksissä Liitto (esim. *Työmies* 11.2.1899) ja Ahti (esim. *Työmies* 13.1.1902) sekä Hermannin nuorisoseurassa (esim. *Työmies* 18.4.1903). Kansalaisjärjestäytymisestä yleisesti ks. esim. Sulkunen 1986; Stenius et. al (toim.) 1987.
- 87 Ks. myös Harmainen, Järvenpää & Kempainen tässä teoksessa.
- 88 Kempainen 2020; Harmainen, Järvenpää & Kempainen 2021, 139–145; ks. myös Harmainen, Järvenpää & Kempainen tässä teoksessa.
- 89 Miestutkimuksesta ks. esim. Markkola, Östman & Lamberg (toim.) 2014. Tässä kehotuksessa seuraan Antti Harmaisen (2010b; 2014b) aloitteita

esoteeristen liikkeiden ja maskuliinisuuden välisten suhteiden analysoimiseksi, mutta pyrin hänestä poiketen suuntaamaan huomion nimenomaan työväenluokkaisten miesten tapoihin elää uskonnollista mieheyttä.

## Lähteet ja kirjallisuus

### Arkistolähteet

Pirjo ja Seppo Aallon arkisto (<https://pekkaervast.net>)

J. V. Vilenius Pekka Ervastille 8.5.1900

Ervast, Pekka (1903): Valon airueen toimikunnan ensim. vuosikertomus 1903

Työväen Arkisto (TYARK), Helsinki

Sörnäisten työväenyhdistyksen arkisto

Johtokunnan pöytäkirjat 1902–1903

Sörnäisten Työväenyhdistyksen 20 vuotis katsaus

### Lehdet

*Aamulehti*

*Elämä*

*Helsingin Sanomat*

*Omatunto/Tietäjä*

*Päivälehti*

*Riippumaton Työläinen*

*The Theosophist*

*Työmiehen Illanvietto,*

*Työmies*

*Uusi Aika*

*Vaatturi*

### Painetut lähteet

Ervast, Pekka (1987/1904): *Mitä on kuolema?* Kristosofinen kirjallisuusseura ry.

Ervast, Pekka (1905): *Salatieteilijän sanakirja.* Teosofinen kirjakauppa ja kustannusliike, Helsinki.

Ervast, Pekka (1980): *Teosofisia muistelmia.* Ruusu-Ristin kirjallisuusseura ry, Helsinki; Kristosofinen kirjallisuusseura ry, Tampere.

Palomaa, Veikko (1915): *Kohtalon koulussa.* Teosofinen kirjakauppa ja kustannusliike, Helsinki.

## Tutkimuskirjallisuus

- Ahlbäck, Tore (1985): *Theosophy and Socialism in Finland: An Unsuccessful Coup d'Etat at the Beginning of the Century*. *Temenos* 21, 39–54.
- Ahlbäck, Tore (1995): *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland*. Åbo Akademi, Åbo.
- Braude, Ann (2001/1989): *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America*. Indiana University Press.
- Carleson, Robert & Levander, Caroline (2016): *Spiritualism in Sweden*. Teoksessa Henrik Bogdan & Olav Hammer (toim.): *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill.
- Dixon, Joy (2001): *Divine Feminine: Theosophy and Feminism in England*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Dorrien, Gary (2001): *The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion 1805–1900*. Westminster John Knox Press, Louisville & London.
- Faxneld, Per (2020): *Det Ockulta Sekelskiftet: Esoteriska Strömningar i Hilma af Klints tid*. Volante, Stockholm.
- Gullman, Erik (2020): *Totuus on korkein hyve. Pekka Ervastian elämäkerta*. Ruusu-Ristin Kirjallisuusseura ry, Helsinki.
- Gutierrez, Cathy (toim. 2015): *Handbook of Spiritualism and Channeling*. Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. & Pijnenburg, Joyce (2009): *Hermes in the Academy. Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*. Amsterdam University Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (2012): *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press.
- Harmainen, Antti (2010a): Väinö Valvanne (1887–1919). Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. Luettu 18.11.2021.
- Harmainen, Antti (2010b): *Modernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastian ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908*. Historian pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.
- Harmainen (2013): Naisteosofin Kalevala : kansallinen historiakuva, uskonto ja sukupuoli Maria Ramstedtin *Kalevalan sisäinen perintö* -teoksessa. Teoksessa Marja Jalava, Tiina Kinnunen & Irma Sulkunen (toim.), *Kirjoitettu kansakunta : sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

- Harmainen, Antti (2014a): ”Kaikki voin kestää, voin elää, jos tiedän että hänet kerran vielä tapaan” – Spiritualismi ja teosofia sivistyneistön surutyön välineinä 1880-luvun lopulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 112 (4), 381–392.
- Harmainen, Antti (2014b): Kuinka lemmen tulta hallitaan? J. H. Erkko, suku-puoli ja uskonto 1800-luvun lopulla. *Sukupuolentutkimus-Genusforskning* 27 (1).
- Harmainen, Antti (2018): ”The one and only true and salvational faith” – The synthesis of Kulturprotestantismus, German humanism and Western esotericism in Carl Robert Sederholm’s written work of the early 1880s. *Approaching Religion* 8 (1).
- Harmainen, Antti (2020): Teosofia. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere.
- Harmainen, Antti & Kempainen, Mikko (2020): ”Paremmän sosialismin” asialla. Uskonnon ja sosialismin synteesi suomalaisessa työväenliikkeessä eduskuntavaaleista kansalaisyhteiskuntaan. *Historiallinen Aikakauskirja* 118 (1), 20–32.
- Harmainen, Antti & Järvenpää, Juuso & Kempainen, Mikko (2021): 1900-luvun alun luokkatietoinen esoteria Matti Kurikasta Hilja Pärssiseen ja Yrjö Kalliseen. Teoksessa Maarit Leskelä-Kärki & Antti Harmainen (toim.), *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Teos, Helsinki.
- Holm, Tea (2016): *Spiritualismin muotoutuminen Suomessa: Aatehistoriallinen tutkimus*. Helsingin yliopisto, Helsinki.
- Juva, Mikko (1950): *Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869*. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, Helsinki.
- Juva, Mikko (1956): *Rajuilman alla: suomalaisen kahdeksankymmenluvun synty*. WSOY, Porvoo.
- Juva, Mikko (1960): *Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen*. WSOY, Porvoo.
- Jokipii, A. E. (1937): *Teosofinen liike Suomessa. Historiaa, oppi ja arviointia*. WSOY, Porvoo.
- Jokipii, A. E. (1938): *Teosofian suhde työväenliikkeeseen Suomessa*. Eripainos Suomen Kirkkohist. Seuran Vuosikirjasta XXVI, 1936. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, Helsinki.
- Järvenpää, Juuso (2016): *Jaakko Jalmary Jalo-Kivi. Spiritualismin esitaistelijan asema 1900-luvun alun Suomessa*. Historian pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto.
- Järvenpää, Juuso (2017): Vainotun totuuden esitaistelija. Jaakko Jalmary Jalo-Kiven spiritualistisen identiteetin rakentuminen 1900-luvun alun Suomessa. *Historiallinen Aikakauskirja* 115 (2), 198–210.

- Kaartinen, Marjo (2020): *Spiritistinen istunto*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Kaartinen, Marjo & Leskelä-Kärki, Maarit (2020): Spiritualismi. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere.
- Kempainen, Mikko (2017): Korkein olkoon kanssamme! Kirjailija Hilda Tihlä ja teosofia suomalaisessa työväenlehdissä 1910–1918. *Historiallinen Aikakauskirja* 115 (2), 184–197.
- Kempainen, Mikko (2020): *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikkaa. 1900-luvun alun työväenliikkeen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Tampere.
- Kontou, Tatiana & Willburn, Sarah (toim. 2012): *The Ashgate Companion to Nineteenth-Century Spiritualism and the Occult*. Routledge.
- Lavoie, Jeffrey (2012): *The Theosophical Society: The History of a Spiritualist Movement*. Brown Walker Press, Irvine.
- Leskelä-Kärki, Maarit (2021): Spiritualisti Helmi Krohn ja automaattikirjoittamisen mysteeri. Teoksessa Maarit Leskelä-Kärki & Antti Harmainen (toim.), *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Teos, Helsinki.
- Leskelä-Kärki, Maarit & Harmainen, Antti (toim. 2017): Historiallisen Aikakauskirjan teemanumero: moderni länsimainen esoteria. *Historiallinen Aikakauskirja* 2/2017.
- Leskelä-Kärki, Maarit & Harmainen, Antti (2021): Prologi. Teoksessa Maarit Leskelä-Kärki & Antti Harmainen (toim.), *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Teos, Helsinki.
- Markkola, Pirjo (2002), *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. SKS, Helsinki.
- Markkola, Pirjo, Östman Ann-Catrin & Lamberg, Marko (toim. 2014): *Näkömätön sukupuoli. Mieheyden pitkä historia*. Vastapaino, Tampere.
- Mela, Aimo (1956): *Pekka Ervast. Kirjailija – teosofinen tutkija – kristillinen mystikko*. Ruusu-Risti, Helsinki.
- Monroe, John Warne (2007): *Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Cornell University Press.
- Nokkala, Armo (1958): *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus*. Tammi, Helsinki.
- Owen, Alexandra (2004): *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Pikkusaari, Jussi (1998): *Vaikea vapaus: sosialidemokratian häviö kirkolle Suomen kulttuuritaistelussa*. Helsinki. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

- Pohjanmaa, Atte (1937): *Suomen Teosofinen Seura 30-vuotias*. Teosofinen Seura, Helsinki.
- Pollari, Mikko (2009): Vihan ja sovun sosialistit. Teoksessa Anu-Hanna Anttila et al. (toim.), *Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa*. Vastapaino, Tampere.
- Pollari, Mikko (2010): Veikko Palomaa (1865–1933). Kansallisbiografia-verkojulkaisu. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. Luettu 18.11.2021.
- Pollari, Mikko (2021): *Ajattelu- ja puhettavat aatehistoriallisina käsitteinä. Työmiehen Illanvieton ja Amerikan Suomalaisen Työmiehen linjakeskustelut 1900-luvun alussa*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/329941>.
- Pulkkinen, Tuija & Sorainen, Antu (toim. 2011): *Siveellisyydestä seksuaalisuuteen. Poliittisen käsitteen historia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Saaritsa, Sakari & Selin, Sinikka (2016): Sivistyksen aamunkoit ja iltaruskot. Teoksessa Sakari Saaritsa & Sinikka Selin (toim.): *Työväki ja sivistys*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura.
- Sohlberg, Jussi (2016): Spiritualism in Finland. Teoksessa Henrik Bogdan & Olav Hammer (toim.), *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill, Leiden.
- Soikkanen, Hannu (1961): *Sosialismin tulo Suomeen. Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti*. WSOY, Porvoo.
- Soikkanen, Hannu (1967): Edvard Valpas. Teoksessa Hannu Soikkanen (toim.): *Tiennäyttäjät I*. Tammi, Helsinki.
- Stenius, Henrik et al. (1987): *Kansa liikkeessä*. Kirjayhtymä, Helsinki.
- Strube, Julian & Asprem, Egil (2020): *New Approaches to the Study of Esotericism*. Brill.
- Sulkunen, Irma (1986): *Raittius kansalaisuskontona. Raittiusliike ja järjestäytyminen 1870-luvulta suurlakon jälkeisiin vuosiin*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- Sundström, Kimmo (2009): Alfred Bernhard Sarlin – agronomi, kirjailija, anarkisti. <http://ateistit.fi/uutiset/Sarlin.html>. Päivitetty viimeksi 19.8.2016. Luettu 18.11.2021.
- Turtiainen, Minna & Wahlroos, Tuija (toim. 2010): *Maaemon lapset. Tolstolaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- Treitel, Corinna (2004): *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Varpio, Yrjö (2017): *Suvun musta lammas. Herman Hesekeel Holmströmin elämä*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura.

- Von Boguslawski, Julia (2020a): Teosofinen ja antroposofinen liike Viipurissa. Teoksessa Ripatti, A. & Koivisto, N. (toim.): *Monumenteista tanssiaskeliin: Taiteiden ja kulttuurin Viipuri 1856–1944*. Viipurin Suomalainen Kirjallisuusseura ry, Helsinki.
- Von Boguslawski, Julia (2020b): Esoterian suhde tieteeseen. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.), *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere.
- Von Stuckrad, Kocku (2005): *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. Equinox Publishing Ltd, London & Oakville.



# Henkinen amerikansuomalainen työläinen – löydöksiä ja langanpätkiä

## Johdanto

Väitöskirjassani *Ajattelu- ja puhettavat aatehistoriallisina käsitteinä* (2021) tarkastelin työväenlehtien *Työmiehen Illanvieton* ja *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* varhaisia, 1900-luvun alussa käytyjä linjakeskusteluja, jotka molemmat kietoutuivat teosofian opin ympärille. Kummassakin debatissa oli kyse siitä, saisiko teosofiasta kirjoittaa mainittujen työväenlehtien sivuilla, ja olisiko teosofialle tilaa työväenliikkeelle hahmoteltavassa oppirakennelmassa. Myös molempien keskustelujen lopputulos oli sama: sen paremmin Suomessa kuin Pohjois-Amerikassakaan teosofiaa ei nähty tervetulleena työväenlehtien sisältönä, saati sitten sen ohjelman osana.

Tutkimuksessani kyseiset keskustelut toimivat aineistona, jota hyödyntäen toteutin työni päätarkoitusta: ajattelu- ja puhettapojen käsitteiden ja niiden suhteita selittävän mallin määrittelyä. Pyrkimykseni ei siis ollut suomalaisen tai amerikansuomalaisen työväenliikkeen teosofiasuhteen syväluotaaminen, vaan aatehistoriallinen kehitystyö, minkä vuoksi sekä suomalaisen että amerikansuomalaisen työväen teosofinen harrastuneisuus jäi tutkimuksessani sivurooliin.

Tästä huolimatta tein tutkimusprosessin aikana monenlaisia varhaisessa suomalaisessa ja amerikansuomalaisessa työväenliikkeessä esiintynyttä uskonnollista uudistushenkisyyttä koskevia havaintoja. Erityisen kiintoisia olivat *Amerikan Suomalainen Työmies* -lehden linjakeskusteluun (1903–1904) perehtyessäni

ja sitä kontekstoidessani havaitsemani jäljet amerikansuomalaisen työväen piirissä ilmenneestä henkisestä etsinnästä – ja sen yhteyksistä vastaavaan liikehdintään Suomen työväenliikkeessä. Tutkimukseni aikana kävi selväksi, että varhaisessa amerikansuomalaisessa työväenliikkeessä oli paljon enemmän kiinnostusta henkisiin reformeihin ja ihmiselämän kokonaisvaltaiseen multistamiseen kuin mitä olin sitä koskevan kirjallisuuden pohjalta olettanut.

Artikkelissani nostan esiin näitä löydöksiä, jotka valmiissa työssäni jäivät perusteellisempaa perehtymistä vaille ja osin myös kokonaan työn ulkopuolelle. Tarkastelen erityisesti kolmessa amerikansuomalaisessa työväenlehdessä – *Lännettäressä*, *Pohjan Tähdessä* ja *Amerikan Suomalaisessa Työmiehessä* – sekä amerikansuomalaisten sosialistiosastojen Hibbingin kokouksen (1906) pöytäkirjassa havaitsemiani uskonnollisen uudistushenkisyyden ilmentymiä. Tarkoitukseni on tarjota langanpäitä, joita seuraamalla ja kokoon kerimällä käsitystä amerikansuomalaisen työväenliikkeen suhteesta uskonnollisuuteen voisi päivittää samalla tavalla kuin suomalaisen työväenliikkeen osalta on viime vuosina tehty.<sup>1</sup> Näin voitaisiin laajentaa käsitystä siitä, mitä kaikkea työväenaate saattoi 1900-luvun alun amerikansuomalaisille tarkoittaa ja millainen rooli henkisellä reformityöllä nähtiin työväenliikkeen toiminnassa. Samalla voitaisiin lisätä ymmärrystä tuon ajan suomalaisen ja amerikansuomalaisen työväenliikkeen välisistä kytköksistä ja vuorovaikutuksesta, ja siten molempien liikkeiden aatteelliseen muotoutumiseen vaikuttaneista tekijöistä.

## Lännetär

Ensimmäinen miellelyhtymä amerikansuomalaisen työväestä henkisyydestä lienee Matti Kurikka ja hänen toimintansa Kanadan Malkosaaren Sointula-ihanneyhteisössä (1901–1904).<sup>2</sup> Kurikka onkin epäilemättä amerikansuomalaisen työväen uskonnollisen uudistushenkisyyden tunnetuin ilmentymä, jonka ajatuksilla oli huomattava vaikutus 1900-luvun alkuvuosien amerikansuoma-



*Amerikansuomalaisten sanomalehtien tekeminen ei välttämättä ollut hommista loisteliainta – kuva nanaimolaisesta talosta, josta ensimmäinen Aika-lehti julkaistiin. Kuva: Työväen Arkisto, TA28373.*

laisten työläisten keskuudessa: Sakari Sariola on jopa arvioinut, että ”Matti Kurikan mukana miltei joka ainoa siirtolainen koki teosofisen herätyksen”.<sup>3</sup> Tässä herätystyössä Kurikan välineinä toimivat paitsi hänen laajat luentomatkinsa,<sup>4</sup> myös *Aika*-lehti, jota julkaistiin ensin sanomalehtenä British Columbian Nanaimosta ja myöhemmin aikakauslehtenä Sointulasta käsin.<sup>5</sup>

Toisin kuin Kurikan aikalais- ja jälkimaineen perusteella voisi ajatella, *Aika* ei kuitenkaan ollut ainoa eikä edes ensimmäinen amerikansuomalaiselle työväelle suunnattu henkistä etsintää ja työväenaatetta yhdistänyt julkaisu. Vielä aikaisemmin tällaista työväenaatetta nimittäin edistettiin noin viidensadan mailin päässä Malkosaarelta, Oregonin Astoriassa.

Kyseessä oli vuodesta 1897 lähtien ilmestynyt *Lännetär*-sanomalehti,<sup>6</sup> joka on aiemmassa kirjallisuudessa mainittu yhtenä ajan amerikansuomalaisista työväenkysymykseen myönteisesti suhtautuneista kaupallisista sanomalehdistä.<sup>7</sup> Mahdollisena syynä tähän suhtautumiseen on nähty taloudelliset vaikeudet: Ritva Jarva on arvellut suopeuden sosialismia kohtaan olleen yritys kasvattaa lukijakuntaa.<sup>8</sup> Lehteen tutustumalla tämä oletus asettuu kuitenkin kyseenalaiseksi.

Itsensä ”työkansan parasta kannattavaksi” lehdeksi määritellyt *Lännetär* suhtautui työväenaatteeseen myönteisesti ainakin syksystä 1900 lähtien, ja, kuten *Ajankin* ajama sosialismi, sen tulkinta työväenaatteesta oli jotain muuta kuin materialistista luokkataistelususialismia: *Lännetär* nimittäin edusti työväenaatetta, jossa ihmisen ”hengen kehittäminen” ja ”sydämen jalostaminen” nostettiin ensisijaiseksi aineellisten etujen tavoitteluun nähden.<sup>9</sup> Tämä suuntautuminen oli ilmeisesti peräisin lehden toimittajalta ja myöhemmin myös kustantajalta Chas. C. Rosenbergiltä,<sup>10</sup> jonka pyrkimys vuonna 1904 julkaistun henkilökuvan mukaan oli *Lännettären* kautta ”inspiroida korkeampia päämääriä ja motiiveja työväen keskuudessa ja laajentaa heidän ajattelunsa ja tavoitteidensa alaa”.<sup>11</sup> Rosenbergin kaudella *Lännetär* pyrkiin parantamaan työläisten olosuhteita esimerkiksi kannustamalla heitä liittymään A. O. U. W. (Ancient Order of United Workmen) nimiseen ”veljeys vakuutus seuraan”, jonka tarkoitus oli tarjota työläisperheille taloudellista turvaa mahdollisten onnettomuuksien varalta, mutta myös liittää työläisiä yhteen Jeesuksen opetuksiin perustuvan kristillisen lähimmäisenrakkauden nimessä.<sup>12</sup>

Toinen *Lännettären* itseään kuvaamaan käyttämä termi oli ”vapaa-aatteellinen”, ja lehti edistikin Rosenbergin toimituskaudella irtautumista perinteisestä kirkkouskonnollisuudesta sekä

osoitti monipuolista kiinnostusta ajan uusiin ilmiöihin ja tieteseen.<sup>13</sup> Rosenberg esimerkiksi ehdotti lukijoilleen ”Sielutieteellisen Clubin” perustamista ja muun muassa telepatiaa, auto-suggestiota ja frenologiaa käsittelevien ”oppikirjasten” julkaisemista sen puitteissa. Lehdessä ilmestyi myös mainos *Uudet Aatteet* -nimisestä, Rosenbergin toimittamasta kuukausilehdestä, jonka sisällössä oli tarkoitus kytkeä toisiinsa kokeilevaa, uudenaikaiseksi katsottua sielutiedettä, ihmisen kehittämistä ja rakkaudellista yhteiselämää.<sup>14</sup>

Nimi *Uudet Aatteet*, lehden tavoitteet ja kytkös ajan sielutieteellisiin suuntauksiin viittaavat Yhdysvalloissa 1800-luvulla muodostuneeseen New Thought -liikkeeseen. New Thought yhdisteli esimerkiksi valistuksesta, itämaisestä mystiikasta, modernista tieteestä ja kristinuskosta saatuja vaikutteita ja pyrki ihmiselämän kokonaisvaltaiseen parantamiseen valjastamalla mielen sisäiset voimat.<sup>15</sup> *Lännettären* ja liikkeen kytköksestä kertoo myös se, että Rosenberg mainitsee suunnittelemansa Sielutieteellisen Clubin avustajana yhden New Thought -liikkeen vaikuttajista, William Walker Atkinsonin, jonka tekstejä myös julkaistiin *Lännettären* sivuilla.<sup>16</sup> Samaan suuntaan viittaa myös liikkeelle keskeisen kirjailijan Ralph Waldo Emersonin toistuva esiintyminen lehdessä,<sup>17</sup> sekä se, että vuoden 1904 maaliskuun ensimmäisessä ja ilmeisesti myös sitä edeltävässä numerossa lehden toinen sivu oli varattu ”Uusi ajatus” -otsikolla kulkevalle, oletettavasti New Thought -vaikuttajien teksteille omistetulle palstalle.<sup>18</sup>

Näiden uudistuksellisen uskonnollisuuden ja siihen kytkeytyvän työväenaatteen ilmentymien löytyminen *Lännettären* sivuilta oli odottamatonta ja muutti aiemman kirjallisuuden pohjalta muodostamaani käsitystä paitsi itse lehdestä, myös varhaisen amerikansuomalaisen työväenliikkeen ja henkisyiden suhteesta: se nosti esiin aivan uuden henkistä etsintää ja työväenaatetta yhdistäneen toimijan ja itselleni aiemmin tuntemattoman henkisen etsinnän muodon, New Thought -liikkeen. Tämä lisäksi ymmärrystäni amerikansuomalaisen työväen ja uskonnollisen uudistushenkisyyden monimuotoisuudesta – kyse ei ollut vain teosofian ja työväenaatteen kytköksistä, vaan henkistä uudistus-

halua ja työväen aseman parantamista toisiinsa kytkenyt ajattelu sai muitakin ilmentymiä. Matti Kurikan *Aika*-lehti ei siis ollut yksin julistaessaan tämäntyyppistä työväenaatetta 1900-luvun alun amerikansuomalaisille, vaan sillä oli suhteellisen lähellä julkaistu samanhenkinen edeltäjä.<sup>19</sup>

## Pohjan Tähti

*Lännettärellä* ja *Ajalla* oli myös liittolainen itärannikolla – Fitchburgissa, Massachusettsissa. Maaliskuusta 1902 alkaen julkaistu *Pohjan Tähti* -lehti on *Lännettären* tavoin nähty aiemmassa kirjallisuudessa ”edistyksellisenä kaupallisena sanomalehtenä”, joka suhtautui myönteisesti työväenasiaan mahdollisesti tilaajamäärän laajentamisen tarkoituksessa.<sup>20</sup> Esiin on nostettu pääasiassa Taavi Tainion kesällä 1904 alkanut lyhyttä kautta lehden toimittajana.<sup>21</sup> Tämän voi nähdä ilmentävän käsitystapaa, jossa työväenliike kytketään nimenomaan kansainväliseen luokkataistelusosialismiin: Tainion tulo toimittajaksi nimittäin merkitsi lehdessä siirtymää kohti luokkajaon ja -taistelun periaatteisiin nojaavaa sosialismia.<sup>22</sup>

Kuten *Lännettärenkin* kohdalla, oletus *Pohjan Tähd*en Tainiota edeltävästä suuntautumisesta työväenasiaan strategisena siirtona on kritiikille altis. Pikemminkin kyse oli vain luokkataistelusosialismista poikkeavasta, henkisyiden sävyttämästä tavasta käsittää työväenaate. *Pohjan Tähd*en toimittajana elokuuhun 1903 asti toimineen E. S. Niklanderin<sup>23</sup> kaudella nimittäin edistettiin työväenaatetta, jonka mukaan olojen tasa-arvoistuminen tapahtuisi luokkataistelun sijaan yleisemmän kehityksen kautta.<sup>24</sup> Erityisesti Niklanderin kauden loppupuolella lehdessä myös käsiteltiin uskontoa kirkon edustamasta käsityksestä tietoisesti irtautuen.<sup>25</sup> Tämän teosofiaan viittaavan,<sup>26</sup> mutta tarkemmin määrittelemättömän henkisyiden muodon voi katsoa olleen yksi *Pohjan Tähd*en keskeisistä piirteistä ennen Tainion toimittajakautta.

*Pohjan Tähd*en edistämällä työväenaatteella oli myös julki-lausuttuja yhteyksiä Suomessa *Työmiehen Illanvietossa* vuonna



Suomalaisten asuinalueita Fitchburgissa vuonna 1910. Kuva: Työväen Arkisto, TA28367.

1902 esiin nousseeseen teosofiseen sosialismiin. Lokakuussa 1902 lehdessä nimittäin julkaistiin Wm. eli William Wäreen teksti ”Pitääkö meidän olla sosialisteja?”, jossa Wäre arvioi hyvin myötämielisesti suomalaisessa *Työmiehen Illanvietossa* kuu-kautta aiemmin julkaistua Pekka Ervastin samannimistä tekstiä.<sup>27</sup> Wäre siteerasi pitkästi Ervastia, katsoi tämän vaikuttavan ”[t]äysin perehtyneeltä ja sosialismin oikein käsittävältä”. Wäre myös toivoi, että ”[j]ospa todellakin Amerikan suomalaisten kesken tunnettaisiin sosialismin oikea, lämpöä tuoksuva henki, niin paljon tuntuisi toivorikkaammalta katsella kohti ihmiskunnan tulevaisuutta”.<sup>28</sup> Kirjoituksellaan Wäre siis edisti amerikansuomalaisen työväen keskuudessa Ervastin teosofista sosialismitulkintaa, josta *Illanvieton* keskustelun päättäneessä, joulukuussa 1902 pidetyssä Työväen Sanomalehtiosakeyhtiön kokouksessa sanouduttiin irti.<sup>29</sup>

*Pohjan Tähtien* sosialismikäsitteiden kytköksistä teosofiaan tai vähintäänkin vapaamieliseen uskonnollisuuteen kertoo myös

Matti Kurikan lehdessä saama painoarvo,<sup>30</sup> sekä se, että syksyllä 1903 *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* väliaikaisen, teosofialle myötämielisen toimituksen muodostaneet John Hakola ja Urho Mäkinen kirjoittivat lehteen. Mäkinen toimi myös lehden kiertävänä asiamiehenä.<sup>31</sup> Lisäksi lehden linjasta kertovat sen välityksellä saatavilla olleesta kirjallisuudesta ilmoittaneet mainokset, joissa mainittiin muun muassa ”[p]aras Suomenkielinen teosofinen teos mitä tähän asti on Amerikassa painettu” eli Pekka Ervas-tin *Valoa kohti* (1903).<sup>32</sup>

Kaiken kaikkiaan *Pohjan Tähd*en voi siis *Lännettä*ren tavoin todeta edustaneen Niklanderin kaudella työväenaatteen tulkin-taa, jossa sovinnollinen yhteiskunnallisen tasa-arvon tavoittelu kytkettiin henkisen elämän kumoukseen, jopa suorasanaiseen teosofisuuteen. Niklanderin *Pohjan Tähdessä* oltiin myös tietoisia sen ja *Lännettä*ren linjojen yhteneväisyyksistä sekä myös osoi-tettiin tukea samanmieliselle lehtitoverille.<sup>33</sup> Samoin lehden pii-rissä tunnettiin myös aateveli valtameren takana: Wäreen teksti todistaa, että teosofis-sosialistista *Työmiehen Illanviettoa* luettiin Pohjois-Amerikassakin, ja että sillä oli vaikutuksensa ameri-kansuomalaisen työväenliikkeen linjasta käytyyn keskusteluun. Näin alkaa hahmottua, että teosofista tai uskonnollisesti uudis-tushenkistä työväenaatetta eivät ajaneet vain *Ajan* tai *Illanvieton* kaltaiset yksittäiset julkaisut, vaan pikemminkin julkaisujen ver-kosto, jonka kaikki solmukohdat eivät välttämättä ole vielä edes tiedossa.

## Amerikan Suomalainen Työmies

Osa tätä uskonnollisesti uudistushenkisen työväenaatteen ilmen-tymien verkostoa oli myös heinäkuussa 1903 Worcesterissa, Massachusettsissa perustettu *Amerikan Suomalainen Työmies*.<sup>34</sup> Alkuvaiheissaan lehden linja oli nimittäin mielenkiintoinen sekoitus yhtäältä uskonnollisesti sävytynyttä ja toisaalta puh-dasoppista kansainvälistä sosialismia kohti pyrkivää työvä-enaatetta. Lehdessä näkyi myös *Työmiehen Illanvieton* vaikutus,



mikä käy selväksi jo lehden näytenumeron ohjelmakirjoitusta tarkastelemalla.

Kyseisessä ohjelmakirjoituksessa *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* ensimmäisenä ja ”rakkaimpana” tehtävänä esitettiin ”työväenkysymyksen selvittäminen”, jonka suhteen lehti noudattaisi ”kansainvälisen työväenliikkeen horjumattomia periaatteita”. Kuitenkin jo ohjelman seuraava kohta herättää kysymyksiä siitä, mitä lehden toimitus ajatteli näiden periaatteiden tarkkaan ottaen tarkoittavan. *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* nimittäin lausuttiin asettuvan uskonnon suhteen ”vapaamieliselle kannalle, koettaen kehittää lukijoitamme ymmärtämään oikein Jesus Natsarealaisen opin sekä sovelluttaa se jokapäiväisen käytännöllisen elämän kanssa sopusuhtaiseksi”. Toisin kuin Suomen työväenliikkeessä, jonka piirissä edellisenä vuonna käydyssä teosofiaa koskevassa keskustelussa uskonto oli jo julistettu yksityisasiaksi, *Amerikan Suomalaisessa Työmiehessä* uskonto oli siis ohjelman keskeinen osa.<sup>35</sup>

Mielenkiintoinen poikkeama ”uskonto yksityisasiana” -tyyppisestä retoriikasta oli myös kyseisessä kohdassa ilmaistu tahto valmistaa lehden lukijoita Jeesuksen todellisen opin ymmärtämiseen sekä sovittaa se osaksi heidän elämäntapaansa – muotoilu, jossa voi nähdä yhteyksiä vaikkapa *Työmiehen Illanvietossa* esitettyihin käsityksiin henkisyyden ja yhteiskunnallisen toiminnan välisestä yhteydestä.<sup>36</sup> Ajatuksen Jeesuksen oikein ymmärtämisestä taas voi tulkita viittaavan teosofiaan tai tolstoilaisuuteen, joille oli ominaista käsitys Jeesuksen alkuperäisen sanoman hautautumisesta kirkon vääristävien opetusten alle.<sup>37</sup>

Teosofiaan, tolstoilaisuuteen sekä *Työmiehen Illanviettoon Amerikan Suomalaista Työmiestä* yhdistää myös sen avustajaluettelo, jonka ensimmäisiä nimiä olivat suomalaisen tolstoilaisuuden johtohahmo Arvid Järnefelt sekä teosofit Pekka Ervast ja Martti Humu eli Maria Ramstedt. Lisäksi avustajina mainittiin Veikko Palomaa ja A. B. Sarlin sekä Amerikasta käsin myös Matti Kurikka – kaikki nimiä, jotka olivat leimautuneet Suomessa teosofisen sosialismitulkinnan edustajiksi.<sup>38</sup> Avustajaluettelo viittaa-kin teosofian vahvaan asemaan toimituksen sisällä ja yhteyteen

*Työmiehen Illanviettoon*, joka on jopa voinut toimia jonkinlaisena esikuvana *Amerikan Suomalaista Työmiestä* perustettaessa. Se, minkälaisia yhteyksiä lehtien välillä lopulta oli, jäi kuitenkin läpikäymäni aineiston valossa epäselväksi: en tiedä, oliko avustajina mainittujen suomalaisten teosofien ja *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* välillä yhteydenpitoa tai tiesivätkö he edes nimeämisestään.<sup>39</sup>

Myös lehden amerikansuomalaisen avustajakunnan joukossa on huomattavan monia henkilöitä, joilla oli yhteyksiä teosofiaan. Avustajista ainakin Victor Hall, Hanna Lehtinen ja S. eli Salomon Laitinen olivat kytköksissä Brooklynnissa sijainneeseen, ”kansallisteosofisena” pidetyn työväenliitto Imatran pääyhdistykseen Imatra I:een.<sup>40</sup> Luettelossa nimetty O. Reini taas oli yksi niistä neljästä ”teosofista”, jotka *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* toimittajan Vihtori Kososen mukaan vaativat hänen eroaan elokuussa 1903, ja myös Kaarlo Stenberg vaikuttaa edustaneen lehden teosofiseksi nimettyä siipeä.<sup>41</sup> Amerikasta avustaviksi ohjelmakirjoituksessa nimettiin myös jo *Pohjan Tähtien* yhteydessä esiin nouseet Tahvo Tohmolainen eli John Hakola<sup>42</sup> sekä Urho Mäkinen, jotka toimittivat lehteä Kososen eron aikana syksyllä 1903. Heistä ainakin Mäkinen osoitti selvää kiinnostusta teosofiaan.<sup>43</sup>

Voi siis sanoa, että kansainvälisen työväenliikkeen periaatteisiin kiinnittymisestä huolimatta *Amerikan Suomalaisessa Työmiehessä* oli läsnä myös teosofiaan tai yleisemmin uskonnolliseen uudistushenkisyyteen kytkeytyviä käsityksiä ja henkilöitä. Erityisen mielenkiintoinen tässä mielessä oli yhteys *Työmiehen Illanviettoon*, vaikka yhteyden tarkempi luonne jäikin tutkimuksessani selvittämättä. Näiden lehden eri suuntiin vetävien voimien välille muodostui syksyn 1903 edetessä kamppailu, joka päättyi keväällä 1904 kansainvälistä sosiaalidemokratiaa kannattaneen linjan voittoon.<sup>44</sup> Tämä ei kuitenkaan tarkoittanut uskonnollista uudistushalua ja työväenaatetta yhdistäneiden käsitysten häviämistä amerikansuomalaisesta työväenliikkeestä, mistä kertovat esimerkiksi amerikansuomalaisten työväenyhdistysten elokuussa 1906 Minnesotan Hibbingissä pitämässä kokouksessa tehdyt päätökset.

## Hibbingin kokous 1906

Hibbingin kokous (1.–7.8.1906) oli merkittävä tapaus amerikkansuomalaisen työväenliikkeen historiassa, koska siellä perustettiin koko maan kattava Suomalainen Sosialistijärjestö,<sup>45</sup> jolle myös määriteltiin oma ohjelma. Kokouksen onkin katsottu olleen yksi liikkeen aatteellisen selkenemisen prosessin virstanpylväistä,<sup>46</sup> ja sen voi nähdä jopa Suomen Forssan vuoden 1903 puoluekokouksen amerikansuomalaisena vastineena.

Yhtymäkohta Forssan kokouksen kanssa oli ensinnäkin se, että Hibbingissä Suomalaisen Sosialistijärjestön edeltäjien Amerikan Suomalaisen Työväenliitto Imatran ja Amerikan Suomalaisen Työväenliiton nimien sisältämä viittaus ”työväkeen” korvattiin julkilausutulla sitoutumisella sosialismiin – aivan kuten Forssan kokouksessa Suomen Työväenpuolueesta tuli Suomen Sosialidemokraattinen Puolue. Toinen, amerikansuomalaisen työväen henkisyyden kannalta olennainen yhteys Forssan kokoukseen oli puolestaan se, että Hibbingissä määriteltiin Suomalaisen Sosialistijärjestön kanta uskontoon.

Kokouksessa uskonnon asemaa koskevaa päätöstä edelsi kolme eri alustusta ja runsas keskustelu. Lopulta kokous hyväksyi kolme pönttä, joiden mukaan

1. Kaikkia uskontoja, jotka tavalla tai toisella vastustavat kaikkien ihmisten taloudellista tasa-arvoa ja kieltävät luokkataistelun taloudellisen tasa-arvon saavuttamiseksi, on sosiaalidemokraattisen puolueen Amerikassa vastustettava.
2. Luonnonomaisen uskonnon, joka tietoisuuden ihmisessä lisääntyessä tulee todelliseksi uskonnoksi ihmiselle ja joka ei mitenkään vaikuta ihmisen vapaudelle tai syntyperäisiä oikeuksia ehkäisevästi, katsomme kunkin ihmisen omantunnon asiaksi.
3. Mitään uusia päätelmiä, enemmän materialistisia kuin teosofiaakaan tai muita älköön asetettako vanhan uskonnon tilalle, paitsi mikäli niitä voidaan esittää puhtaasti tieteen valossa.<sup>47</sup>

Ponnet eivät siis tarkoittaneet yksiselitteistä irtautumista uskonnosta, vaan kunkin uskonnon suhtautuminen taloudelliseen tasa-arvoon, vapauteen, perusoikeuksiin ja luokkataisteluun nostettiin määrittämään järjestön suhdetta siihen. Mikäli uskonto ei loukannut näitä kohtia, suhtautuminen jätettiin yksilön oman harkinnan varaan – kunhan kyseinen uskonto oli myös tieteen kanssa sopusoinnussa. Uskonnolta vaadittiin siis yhtäpitävyyttä sekä sosialistisen ohjelman että tieteen kanssa ennen kuin sille suotiin edes yksityisasian asema. Näin Hibbingissä tehty rajaus oli Forssan kokouksen linjausta tiukempi: jos Forssassa uskonto oli määritelty yksiselitteisesti yksityisasiaksi,<sup>48</sup> Suomalaisen Sosialistijärjestön suhde uskontoon määriteltiin yksityiseksi vasta, kun uskonto oli täyttänyt tietyt kriteerit.

Hibbingin kokouksen asettamat tiukat ehdot työväenliikkeen ja uskonnon suhteelle eivät kuitenkaan välttämättä tarkoittaneet sitä, että ponsien ilmaisema suhtautuminen henkisyteen olisi ollut erityisen kielteinen. Pikemminkin voi jopa sanoa, että ponnet sekä niitä edeltäneet alustukset ja puheenvuorot ilmaisivat kiinnostusta uskonnolliseen uudistushenkisyyteen ja ajan erilaiisiin uskonnollisuuden muotoihin. Amerikansuomalaisen työväen henkisyysnäkökulmasta ponnet voi siis nähdä työväenliikkeessä ilmennyttä uskonnollista harrastuneisuutta avaavana aineistona.

Ensinnäkin tältä kannalta huomionarvoinen on kokouksen toinen ponsi, jossa yksityisasiaksi tai ”omantunnon asiaksi” nimettiin ”luonnonomainen uskonto”, joka ”tietoisuuden ihmisessä lisääntyessä tulee todelliseksi uskonnoksi”. Maininta luonnonomaisesta uskonnosta oli peräisin työväenaktiivi Alex Halosen keskustelussa esittämästä puheenvuorosta, jonka mukaan kyseisenlainen uskonto, tai ”todellinen uskonto”, ei ”riipu siitä, uskommeko mihin menemme tai mistä tulemme”, vaan se on ”tunne siitä että me vaistomaisesti tunnemme vissien lakien olemassaolon”.<sup>49</sup> Luonnonomainen uskonto tarkoitti Haloselle siis kirkollisuudesta irrallista, ihmisestä itsestään kumpuavaa tunnetta maailmassa vallitsevasta järjestyksestä. Mainitun muotoilun sisällyttäminen ponteen on merkittävää, koska se ilmaisi

halua kirjata päätökseen tilaa kirkonopista vapaalle uskonnollisuudelle. Ponsissa siis asetettiin rajoja työväenliikkeen ja uskonnon suhteelle, mutta samalla – ilmaisemalla millainen uskonnollisuus oli suotavaa – osoitettiin myös uskonnollisuudelle annettua arvoa.<sup>50</sup>

Yhtä lailla hedelmällinen amerikansuomalaisten työläisten henkisyuden tarkastelun kannalta on kolmas ponsi, jossa kiellettiin hyväksymästä ”vanhan uskonnon” tilalle sen paremmin materialistisia kuin teosofisiakaan ”päätelmiä”, mikäli ne eivät olleet tieteen mukaisia.<sup>51</sup> Se oli historiantutkija A. William Hoglelundin mukaan suunnattu Kurikan kaltaisia utopisteja ja teosofeja vastaan ja osoitti, että ”uskonnollinen utopismi” nähtiin sosialismin esteenä.<sup>52</sup> Hoglelundin tulkinta on perusteltu, jos pontta tarkastellaan *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* suuntakiistassa voitolle päässeen, kurikkalaisuuteen kielteisesti suhtautuneen ja teosofian uskonnollisena haaveiluna käsittäneen linjan näkökulmasta.<sup>53</sup> Kyseisestä näkökulmasta katsoen muotoilun voi tulkita sulkeneen teosofian kaltaiset henkisen etsinnän muodot uuden sosialistijärjestön ulkopuolelle.

Teosofian sisältä tarkasteltuna tilanne oli kuitenkin toinen: pyrkimys tieteellisyyteen ja järjestelmälliseen tutkimukseen nimittäin kuului teosofiainkin oppiin,<sup>54</sup> ja teosofeille itselleen kyseisen muotoilun voi katsoa antaneen teosofialle elintilaa järjestön sisällä: heille teosofia nimenomaan pyrki uudistamaan uskonnollista ajattelua tieteelliseltä pohjalta, eli tuomaan ”vanhan uskonnon” sijalle ”puhtaasti tieteen valossa” esitettäviä ”uusien päätelmiä”. Kohdan voi siis tulkita olleen teosofisen ajattelun mukainen, ei sitä liikkeestä ulos rajaava, kuten Hoglelund on asian tulkinnut. Kyseessä oli muotoilu, josta teosofit ja materialistisemmin ajattelevat sosialistit saattoivat – kenties huomaamattaan – olla yhtä mieltä.

Muotoilu oli päätyneet pontteen Lead Cityn työväenyhdistyksen alustuksesta, joka sisälsi suoraan teosofiaa tai yleisemmin uskonnollista uudistushenkisyyttä.<sup>55</sup> Ranskalaista lääkäriä ja spiritualistia Paul Gibierä lainaten siinä todettiin,<sup>56</sup> että kirkko ja uskonto voidaan sivuuttaa työväenliikkeen ohjelmassa vasta silloin, kun

”[t]ulevaisuuden kirkon kokous ei julista mitään muuta tunnustusta kuin tieteellisen ja kokeellisen menettelyn tulokset”.<sup>57</sup> Maininnan ”tieteellisen ja kokeellisen menettelyn tuloksista” voisi tulkita viittaavan materialistiseen katsomukseen, mutta Gibierin tapauksessa kyse oli tieteellisen metodin ulottamisesta myös hengellisten asioiden alueelle.<sup>58</sup> Kuten edellä totesin, tämä oli yhteensopivaa teosofisen ajattelun kanssa, ja poikkesi *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* linjakiistan voittaneesta, uskonnollisuuden haaveellisuuteen kytkeneestä käsitystavasta.

Huomattavaa on myös se, että ponnassa ei annettu materialismillekaan erityistä asemaa, vaan sen nähtiin olevan teosofian kaltaisten suuntausten kanssa samalla viivalla: materialisminkin tuli olla tieteen kanssa yhtäpitäväksi todistettua saadakseen hyväksynnän. Tämä näkökulma oli päätynyt ponteen Pennsylvanian Monessenista saapuneelta kokousedustaja Olga Heinoselta, joka alustuksessaan ja myös alustuksia seuranneessa keskustelussa painotti, ettei tiede toistaiseksi ehdottomasti tukenut materialismiakaan.<sup>59</sup> Heinonen siis halusi jättää kysymyksen amerikansuomalaisen työväenliikkeen katsomuksesta toistaiseksi avoimeksi – liikkeen kanta piti kytkeä tieteseen, joka ei ollut vielä sanonut asiassa viimeistä sanaa. Näin teosofiallekin jäi elintilaa ja hyväksynnän mahdollisuus.

Heinosella vaikuttaakin olleen myötämielinen käsitys teosofiasta. Hän esitti alustuksessaan, että ”juuri kehitysoppi, kuten Jesuksen yksinkertainen ihana evankeliumikin” tukevat teosofiaa ja teosofit näkevän sosialismissa ”yhteiskunnallisen ihanteensa toteuttajan”, minkä vuoksi he olivat halukkaita liittymään työväenliikkeeseen. Heinonen olikin valmis hyväksymään teosofit mukaan liikkeeseen, ja tämä avoimuus koski myös ”vaikka muhamettilaisia tai hindulaisia, jotka tunnustavat puolueen periaatteet”.<sup>60</sup> Heinonen siis katsoi, että yksilön usko ei saanut olla työväenliikkeeseen liittymisen este, kunhan tämä usko oli sopu-soinnussa työväenliikkeen ohjelman kanssa – ehto, joka ilmeisesti Heinosen mielestä täyttyi teosofian kohdalla.<sup>61</sup>

Merkittävää edellä esitetyissä kannanotoissa oli se, että niiden kautta Suomalaisen Sosialistijärjestön uskontoa koskeviin ponsiin



*Amerikan suomalaisten sosialistiosastojen edustajakokous Hibbingissä 1906. Toisen rivin keskellä on Ida Pasanen ja rusetissa hänen oikealla puolellaan Alex Halonen, Olga Heinonen voisi olla toisena tai neljäntenä vasemmalta katsoen. Eturivissä keskellä lienee Wilho Boman ja hänen oikealla puolellaan Kaapo Murros, takarivin oikeanpuolimmainen mies taas on oletettavasti Moses Hahl. Kuva: Työväen Arkisto, TA43232.*

ja siten myös amerikansuomalaisen työväenliikkeen ohjelmaan kulkeutui mukaan piirteitä, jotka kertovat vuosisadanvaihteen uskonnollisten virtausten merkityksestä liikkeen kannattajakunnan keskuudessa.<sup>62</sup> Vuosina 1903–1904 *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* linjakiistassa teosofian suhteen tehty rajanveto ei siis tarkoittanut uskonnollisten uudistushalun häviämistä liikkeen piiristä.<sup>63</sup>

Se, miten pitkäkestoista ja laaja-alaista näiden vivahteiden vaikutus oli, onkin sitten toinen juttu. Høglund on esittänyt, että liberaalin uskonnon kehittyminen huomattavaksi vastavoimaksi amerikansuomalaisessa työväenliikkeessä nujerrettiin Suomalaisen Sosialistijärjestön perustamisen jälkeen.<sup>64</sup> Näin voi hyvin olla, mutta ehkä asiaa voisi tarkastella uudelleen Høglundin

tutkimuksen jälkeen tapahtuneen, ajan erilaisia uskonnollisuuden muotoja koskevan tietämyksen kasvun pohjalta. Kenties amerikansuomalaisen työväen henkisyttä osattaisiin havaita nyt herkemmin kuin Hoglundin aikaan.

## Langanpätkiä kerittäväksi

Edellä esittämäni huomiot osoittavat, että varhaisesta amerikansuomalaisesta työväenliikkeestä nousee esiin uskonnollisen etsinnän ilmentymiä sieltä täältä, jos tutkimuksen näkökulma on sen suuntaisesti virittynyt. Mitä oikein löytyisikään jos näitä ilmentymiä haettaisiin systemaattisesti? Miltä varhaisen amerikansuomalaisen työväenliikkeen uskonnollis-aatteellinen profiili näyttäisi tällaisen tutkimuksen jälkeen? Entä mihin tällaisen tutkimuksen katse kannattaisi kääntää – eli mistä voisi lähteä liikkeelle?

Yksi mahdollisesti otollinen amerikansuomalaisen työväen henkiseen etsintään pureutuvan tutkimuksen kohde voisivat olla liikkeessä vaikuttaneet naiset. Kuten Mikko Kempainen on osoittanut, kuva suomalaisen työväenliikkeen suhteesta henkisyteen rikastuu tarkastelemalla työväenliikkeen keskeisiä nais-toimijoita.<sup>65</sup> Kenties samoin voisi käydä myös amerikansuomalaisen työväenliikkeen kohdalla? Tähän suuntaan viittaa ainakin se, että mahdollisesti ainoa väitöstyöni aineistossa esiintyvä naiskirjoittaja – nimimerkki H. L. eli Hanna Lehtinen – suhtautui teosofiaan myönteisesti, toimi ”kansallis-teosofiseksi” mainitussa Imatra I -yhdistyksessä sekä oli perustamassa imatralaisuuteen kytkeytynyttä *New Yorkin Uutiset* -lehteä.<sup>66</sup> Naistoimijoihin keskittyvän näkökulman omaksumiseen kannustaa myös se, että Hibbingin kokouksen teosofialle myötämielisin kannanottaja oli nainen, Olga Heinonen.<sup>67</sup>

Myös Hanna Lehtisen edustama Imatra I -yhdistys ja sen johtama Imatra-liike voisivat olla amerikansuomalaisen työväen henkisyyden näkökulmasta hedelmällisiä tutkimuskohteita. Imatra I -yhdistyksestä on jo olemassa Ilkka Liskin laaja artik-



keli (1981), joka ei kuitenkaan juurikaan tarkastele yhdistyksen toiminnan mahdollisia henkisiä vivahteita tai sen piirissä ilmenneitä uskonnollisia käsityksiä. Imatra I:tä koskevaa tietämystä olisikin mahdollista laajentaa tästä näkökulmasta eritoten tarkastelemalla amerikansuomalaisia lehtiä, joita Liski on hyödyntänyt vain vähän. Varsinkin *Amerikan Suomalainen Työmies* ja *Pohjan Tähti* voisivat olla tässä mielessä rikasta aineistoa, kuten myös imatralaisista ja “ihannesosialistisista” kytköksistä tunnettujen henkilöiden perustaman *New Yorkin Uutisten* säilyneet numerot.<sup>68</sup>

Mainitut lehdet, kuten myös *Lännetär*, olisivat toki myös itsessään potentiaalisia amerikansuomalaisten työläisten henkisyttä avaavia lähteitä. Mitä *Lännettären* perinpohjaisen tarkastelun kautta voisi selvitä vaikkapa Charles C. C. Rosenbergin toiminnasta tai New Thought -liikkeen vaikutuksesta amerikansuomalaisten keskuudessa? Entä mitä *Pohjan Tähti* kertoisi itärannikon amerikansuomalaisen työväen henkisistä harrastuksista? Lisäksi voisi olla hyödyllistä käydä läpi myös muita 1900-luvun alkuvuosien amerikansuomalaiselle työväelle suunnattuja lehtiä,<sup>69</sup> jotka jätin oman tutkimukseni ulkopuolelle. Niidenkin sivuilta voisi löytyä odottamattomia ja aiemmin havaitsematta jääneitä uskonnollisen uudistushenkisyyden ilmentymiä ja vihjeitä tässä mielessä olennaisista amerikansuomalaisista toimijoista.

Yksi amerikansuomalaisen työväen uskonnolliseen uudistushenkisyyteen keskittyvän tutkimuksen tuomista tulkinnallisista muutoksista voisi olla amerikansuomalaisen työväen henkisyyden eri muotojen nouseminen esiin niin sanotun ”kurikkalaisuuden” takaa. Kuten tässäkin artikkelissa esiin nostamani tapaukset osoittavat, amerikansuomalaisessa työväenliikkeessä ilmenevässä uskonnollisessa uudistushenkisyydessä oli kyse selvästi pelkkää kurikkalaisuutta laajemmasta ilmiöstä: uskonnollisesti sävytynyttä työväenaatteen tulkintaa ajoi Kurikan ohella useampi toimija ja julkaisu, joilla oli kytköksiä myös Suomeen ja toisiinsa.

Samalla amerikansuomalaisen työväen henkisyteen keskittyvä tutkimus voisi avata Matti Kurikankin usein teosofiaan ankkuroitua uskonnollis-aatteellista profiilia ja vaikutusta uudella

tavalla.<sup>70</sup> Tutkimustyöni sivujuonteena Kurikan ajattelustakin nimittäin paljastui piirre, jota en ole aiemmin havainnut pohdittavan: kiinnostus New Thought -liikkeeseen. Kurikka osoitti kiinnostusta liikkeen oppeihin ainakin loppuvuodesta 1905 lähtien,<sup>71</sup> ja toukokuussa 1907 hänen *Elämä*-lehdessään jopa todettiin ”mahtavan” New Thought -liikkeen opin toimivan lehden ”johdavana filosofiana”.<sup>72</sup>

New Thought -ajattelu siis löysi Kurikan välityksellä tiensä myös Suomeen, mikä nostaa esiin jälleen uusia kysymyksiä. Kuinka paljon New Thought -vaikutteet näkyivät *Elämässä*? Saiko se kannatusta Suomen työväenliikkeen piirissä, ja miten tämä mahdollinen kannatus ilmeni?<sup>73</sup> Ainakin voi sanoa, että Kurikka ei Pohjois-Amerikan vuosinaan ollut vain vaikuttaja, vaan vaikutti itsekin: Amerikan kokemus antoi oman panoksensa hänen ajatteluunsa, ja hänen kauttaan välillisesti myös suomalaisen uskonnollisen etsinnän kenttään.

Edellä tehdyt huomiot ovat siis alustava silmäys siihen, miten henkisesti sävyttynyt työväenliikkeen variantti oli esillä amerikansuomalaiselle työväelle suunnatuissa julkaisuissa 1900-luvun ensimmäisinä vuosina. Tarjolla olisikin melkein koskematon tutkimuskenttä,<sup>74</sup> jonka tarkasteluun olisi koittanut erityisen hyvä hetki, koska ajan suomalaisista uskonnollisista toimijoista tiedetään nyt enemmän kuin koskaan. Heitä koskeva tieto voisi toimia ponnahduslautana amerikansuomalaisen työväen henkisyys tutkimisessä: oletettavasti useat uskonnollisuuden eri muodoista kiinnostuneet amerikansuomalaisen työväenliikkeen toimijat harjoittivat henkistä etsintää jo Suomessa, ennen siirtolaisuuttaan.<sup>75</sup> Tarkasteluun kannattaisikin omaksua nimenomaan ylijäräinen, Suomea ja Pohjois-Amerikkaa yhdistelevä lähestymistapa,<sup>76</sup> jonka hyödyllisyydestä edellä esiin nostamiini *Työmiehen Illanvieton* ja *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* yhteyksien havaitseminen on havainnollinen esimerkki. Näin amerikansuomalaisten työläisten henkisyys tutkiminen voisi lisätä tietoutta niin amerikansuomalaisen kuin suomalaisenkin uskonnollisuuden eri muodoista 1900-luvun vaihteessa.

## Viitteet

- 1 Ks. esim. Järvenpää 2017, Kemppainen 2017, Harmainen & Kemppainen 2020, Kemppainen 2020 & Harmainen, Järvenpää & Kemppainen 2020.
- 2 Kurikan Sointula-ajasta ks. esim. Wilson 1981, 136–145 & 1999, 373–377 ja Salmesvuori 2022. Kurikasta laajemmin esim. Kalemaa 1978 ja Suodenjoki et al. (toim.) 2022.
- 3 Sariola 1982, 89. Kurikan vaikutusta koskevista arvioista kootusti Pollari 2021, 192–193.
- 4 Ks. esim. Sulkanen 1951, 69 ja Kalemaa 1978, 153–157.
- 5 *Ajan* ensimmäinen julkaisukausi kesti toukokuusta 1901 lokakuuhun 1902 (Pilli 1982, 41–42), ja toinen marraskuusta 1903 (mt., 46) ainakin heinäkuuhun 1904 asti. Varmaa tietoa julkaisemisen päättymispäivästä ei ilmeisesti ole (Mt., 49; Pollari 2021, 239). *Ajan* sisällöstä ks. esim. Pilli 1982, 50–57; Pietilä 2017, passim.; Pollari 2021, 193–196 ja Salmesvuori 2022.
- 6 Tolonen 1919, 87.
- 7 Jarva 1970, 48. Myös Marjomäki mainitsee *Lännettären* ”liberaalina”, ”sosialistiselle aatemaailmalle palstatilaa antaneena” lehtenä (Marjomäki 1977, 77–78). Kumpikaan ei ole kuitenkaan käyttänyt itse lehteä lähteenään, vaan molempien maininta lehtien sosialistisesta sisällöstä perustuu A. F. Tannerin kirjoitukseen (Tanner 1904). Voikin olla, että työni on ensimmäinen *Lännettärtä* alkuperäislähteenä käyttänyt amerikansuomalaisen työväenliikkeen tutkimus.
- 8 Jarva 1970, 48.
- 9 Pollari 2021, 200.
- 10 Kyseisen työväenliikkeen tulkinna ilmestyminen lehden sivuille vaikuttaa osuvan yhteen Rosenbergin toimituskauden alun kanssa: Rosenberg nousi viimeistään syyskuussa 1900 *Lännettären* toiseksi toimittajaksi ([ei allek.]: *Lännettär*. *Lännettär* 6.9.1900, 4) ja pian myös sen kustantajaksi ([ei allek.]: *Lännettär*. *Lännettär* 13.9.1900, 4; Chas C. C. Rosenberg: Huomatkaa! *Lännettär* 13.9.1900, 4). Tietoon tulee kuitenkin suhtautua varauksella, koska en ole käynyt *Lännettären* numeroita systemaattisesti läpi ja lehden saatavuudessa on huomattavia puutteita. Ks. Pollari 2021, 33.
- 11 [ei allek.]: Charles C. C. Rosenberg, M. D. 1904, 452. Rosenberg oli myös mukana hankkeessa ryhtyä julkaisemaan työväen viikkolehteä *Vapauttajaa* vuonna 1903 (Chas C. C. Rosenberg: ”Muutama sana selvitykseksi [...]”. *Lännettär* 11.6.1903, 4). *Vapauttajasta* ks. Hendrickson 1909; 43, 47, 56.
- 12 Pollari 2021, 200. Tieto kirjainyhdistelmän merkityksestä [ei allek.]: Charles C. C. Rosenberg, M. D. 1904, 452.
- 13 Pollari 2021, 201.

- 14 Mt., 201–202. Lehden tulevasta sisällöstä mainittiin otsikot ”Eliöllisestä magnetismivoimasta”, ”Onnistuminen” ja ”Hypnotismin oppikurssi” ([ei allek.]: Huomatkaa! ”Uudet Aatteet”. *Lännetär* 17.7.1902, 4). Tiedossani ei ole, ilmestyikö lehdestä yhtään numeroa.
- 15 Haller 2012, 3–15.
- 16 Pollari 2021, 202. Atkinsonista liikkeessä ks. Haller 2012, 226–230. Rosenberg oli myös jäsen Psychic Club -seurassa (Pollari 2021, 202), jonka Atkinson oli perustanut (Haller 2012, 226).
- 17 Pollari 2021, 202. Emersonin asemasta liikkeessä ks. esim. Haller 2012, 5 ja Kosley 2006, 44–46. *Lännettären* kytköksistä New Thought -liikkeeseen kertonee myös lehdessä ilmestynyt maininta Väinö Paanasen julkaisemasta Uusia Aatteita -näytelmästä (Väinö Paananen: Uusia Aatteita. *Lännetär* 10.9.1903, 3).
- 18 Pollari 2021, 202. Tarkkaa kuvaa palstalla esiintyneistä kirjoittajista ja ylipäätään New Thought -liikkeeseen kytkeytyvistä kirjoituksista *Lännettäressä* on vaikea muodostaa saatavilla olevien numeroiden vähyyden vuoksi.
- 19 Lehtien välillä on myös konkreettinen yhteys: pian Pohjois-Amerikkaan saapumisensa jälkeen Matti Kurikka tutustui Rosenbergiin ja oli ryhtymässä *Lännettären* toimittajaksi – suunnitelma, joka jäi toteutumatta *Aika*-lehden perustamisen myötä (Halminen 1936, 13–14, 16–17).
- 20 Pilli 1986, 73. Pilli perustaa arvionsa Ritva Jarvan sekä Ville Marjomäen pro graduihin (1970 ja 1977) sekä Auvo Kostiaisen esitelämään *The Growth and Decline of the Finnish Labor Press in North America* (1984).
- 21 Esim. Sulkanen 1951, 84.
- 22 Pollari 2021, 235–236.
- 23 Mt., 196.
- 24 [ei allek.]: Kaunosiiپی perhonen... *Pohjan Tähti* 26.8.1903, 2; [ei allek.]: Kysyessäsi ”mitä ymmärretään sosialismilla”... *Pohjan Tähti* 21.1.1903, 2. Ks. myös Pollari 2021, 198.
- 25 Pollari 2021, 198–199.
- 26 Teosofiaan viittaa ainakin pyrkimys tieteellisyyteen ja käsitys ihmisen kehittymisestä elämän kiertokulun kautta (Pollari 2021, 199). Teosofian suhteesta tieteeseen lisää Hibbingin kokousta koskevassa osiossa.
- 27 Kyseinen teksti aloitti Ervastin sosialismikäsitystä esittelevien kirjoitusten sarjan *Työmiehen Illanvietossa* ja käynnisti syksyllä 1902 käydyin teosofiaa koskevan keskustelun suomalaisissa työväenlehdissä (Pollari 2021; 99, 101–104). William Wäreestä on joitakin mainintoja väitöskirjassani (ks. ainakin Pollari 2021; 197, 240, 242), mutta saatavilla oleva aineisto sallisi laajemman perehtymisen hänen toimintaansa: Wäre esimerkiksi kirjoitti runsaasti *Pohjan Tähteen* (lehdessä esiintyvä nimimerkki W–e on oletettavasti Wäre) ja oli myös mukana *New Yorkin Uutiset* -lehtihankkeessa (mt., 242).

- 28 Wm. Wäre: Pitääkö meidän olla sosialisteja? *Pohjan Tähti*: 22.10.1902, 2; Pollari 2021, 197.
- 29 Ks. esim. Pollari 2021, 89–90.
- 30 Näyttää siltä, että Kurikka kirjoitti lehteen vuonna 1903 palstaa ”Kiertomatkanani päässä” (Pollari 2021, 197–198).
- 31 Pollari 2021, 224–225.
- 32 Mt., 198. *Pohjan Tähtien* konttorista sai tilata myös Urho Mäkisen kustantamaa Ervastian *Haaveilijaa* (mts.).
- 33 *Siirtolaisessa* kerrottiin joulukuussa 1902 kuinka ”Pohjan Tähtien toimittaja ja toinen joku Urho A. Mäkinen” olivat lähettäneet *Lännettärelle* ”ylistys-sähkösanomia sen toiminnan johdosta ’tietämättömyyttä’ vastaan (Pollari 2021; 203, 225–226). Lehtien välisestä yhteydestä tarkemmin ks. mt., 203.
- 34 *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* alkuvaiheista ks. esim. T. H. 1913a.
- 35 Pollari 2021, 206. Sitaatit tekstistä Toimitus: Amerikan suomalainen työmies. *Amerikan Suomalainen Työmies* 20.7.1903, 1. Uskonnosta yksityisasi-ana *Työmiehen Illanvieton* keskustelussa ks. Pollari 2021, 159–163.
- 36 Ks. Pollari 2021, 115–134.
- 37 Kokkinen 2010, 35–41. ”Vapaamielisyyden” mainitseminen taas tuo mieleen *Lännettären* ja sen tavan määritellä itseään (ks. edellä).
- 38 Pollari 2021, 207. Ks. myös Pollari 2012, 61. Avustajien teosofiakytkökset ovat huomionarvoisia etenkin siksi, että *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* toimittaja oli jo Suomessa teosofisia kirjoituksia vastustanut Vihtori Kosonen. Kososen suhtautuminen teosofiaan ja ajan uskonnollisiin uudistuspyrkimyksiin oli kuitenkin monitahoista: hän esimerkiksi kustansi myöhemmin Matti Kurikan ja A. B. Sarlinin teoksia (Kososesta Pollari 2015; 2016 & 2021, 220–224). Ramstedtistä ks. Mäkelä-Alitalo & Harmainen 2006, Harmainen 2013.
- 39 Pollari 2021, 207–208.
- 40 Mt., 209–210. Myös Järnefeltin ja Ervastian mainitsemisen avustajaluettelossa voi tulkita viittaavan kytköksiin Imatra I -yhdistykseen (mt., 210).
- 41 Mts.
- 42 Tieto nimimerkistä Lagerstedt 2008, 53.
- 43 Hakolasta ja Mäkisestä ks. Pollari 2021, 224–228. Myös Hakola vaikuttaisi ainakin suhtautuneen suopeasti *Aika*-lehteen ([ei allek.]: Tohmolaisen turinoita. *Pohjan Tähti* 15.10.1902, 2) ja ilmaisi sitoutumista Jeesukseen ja lähimmäisenrakkauden oppiin sekä kehitysuskoa ([ei allek.]: Tohmolaisen turinoita. *Pohjan Tähti* 5.11.1902, 2), mikä voisi viitata teosofisiin vaikutteisiin (vrt. Pollari 2021, 225).
- 44 Keskustelusta kootusti ks. Pollari 2021, 211–220.
- 45 Sulkanen 1951, 89–91.

- 46 Mt., 94.
- 47 Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907, 77.
- 48 Forssan ohjelman viidennen kohdan mukaan ”[u]skonto on julistettava yksityisasiaksi. Kirkko on erotettava valtiosta ja kirkolliset sekä uskonnolliset yhdyskunnat katsottava yksityisiksi yhdistyksiksi, jotka itse järjestävät sisälliset asiansa. Uskonnonopetus on poistettava kouluista.” Kari (toim.) 1903, 163–164. Mielenkiintoinen ero Forssan ja Hibbingin välillä on se, että Hibbingin ponsissa mainittiin nimenomaisesti teosofia, kun taas Forssassa puhuttiin yleisemmin uskonnosta. Tämän voi ajatella ilmentävän teosofian ja siihen kytkeytyneiden oppien painoarvoa amerikansuomalaisessa työväenliikkeessä.
- 49 Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907, 56. Termi ”luonnottomainen uskonto” juontanee juurensa Max Müllerin teokseen *Luonnollinen uskonto*, jonka suomennos julkaistiin Pohjois-Amerikassa 1904. Teoksesta myös julkaistiin katkelma *Aika*-lehdessä (Jumala-käsitteen alkuperä [Ote F. Max Müllerin teoksesta ”Luonnollinen uskonto.”] *Aika* 1.5.1904, 368–371; *Aika* 15.5.1904, 388–394 ja *Aika* 1.6.1904, 432–433).
- 50 Kyseisessä ponnassa mainittu ”tietoisuuden lisääntyminen” oli peräisin Lead Cityn työväenyhdistyksen alustuksesta, jonka mukaan ”emme uskonnon suhteen tahdo mitään varmaa päätöstä eli selvää määritelmää, rajoituksineen ja poikkeuksineen, joka lienee tarpeetontakin, sillä työväenlauteesta selville tultua, tietoisuuden kohottua, tulemme uskonnon suhteen toivottavasti ilman keskusteluja ja päätöksiä toisiamme ymmärtämään” (Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907, 55). Alustuksessa siis vältettiin dogmaattisuutta ja jätettiin työväenliikkeen kanta uskontoon avoimeksi – se oli kysymys, joka ratkaisi itsestään kehityksen myötä. Tällainen linjaus tuo mieleen esimerkiksi *Työmiehen Illanvietossa* ilmenneen teosofisen kehitysjattelun sekä *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* linjakeskustelussa esitetyt niin sanottua vapaata kantaa puoltaneet kannanotot (edellisestä ks. Pollari 2021, 115–134; jälkimmäisestä mt., 243–272).
- 51 Myös huhtikuussa 1906 työväen aikakauslehti *Soihtuun* kirjoittanut J. W. Kannasto katsoi, että ainoastaan sellainen uskonto, ”joka on tulos järjekyllystä ”mietiskelystä” ja joka kestää järjen valoa”, voidaan jättää yksityisasiaksi. (J. W. Kannasto: Jätetäänkö uskonto yksityisasiaksi? *Soihtu* n:o 4. Huhtikuu 1906, 107).
- 52 Høglund 1977, 44.
- 53 Ko. linjasta ks. Pollari 2021, 283–314.
- 54 Teosofian suhteesta tieteeseen ks. esim. Aspren 2012, Aspren 2014, 444–480 & Boguslawski 2020, 145–150.
- 55 Pöytäkirjan mukaan ponnet valmisteltiin Moses Hahlin ja Olga Heinosen esitysten sekä Lead Cityn alustuksen pohjalta (Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907, 60–61).

- 56 Gibierin teos *Avaruuksien ja henkimaailman salaisuudet* julkaistiin suomeksi Pohjois-Amerikassa vuonna 1902. Teoksen mainoksen mukaan se ”sisältää mieltä kiinnostavia ajatuksia sielun ja hengen olemassa olosta ruumiin kuoltuakin” ([ei allek.]: *Avaruuksien ja henkimaailman salaisuudet. Pohjan Tähti* 3.9.1902, 4). Suomessa suomennos julkaistiin vuonna 1899.
- 57 Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907, 54. Lainaus on peräisin *Avaruuksien ja henkimaailman salaisuuksista* ja löytyy Suomessa julkaistusta versiosta sivulta 147.
- 58 *Avaruuksien ja henkimaailman salaisuuksissa* Gibier esittää, että tiede, mentään ”eteenpäin ja kohottuaan korkeimmalle asteelleen”, yhdistyy uskontoon. Näin saavutetaan ”selkeä säteilevä totuus, joka valmistaa tosi veljellisyuden voittoa”. (Gibier 1899, 147–148).
- 59 Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907; 45, 58.
- 60 Mt., 46.
- 61 Heinosen perehtyneisyyttä teosofiaan ilmentää hänen puheenvuoronsa loppu, jossa hän vaatii, että ”nuorison tulisi oppilaitoksissa saada vapaasti ja etuluulottomasti tutustua kaikkiin uskontoihin ja niiden lähteisiin Kalevalaan ja Raamattuun yhtä hyvin kuin ’Zeut Avestaan’ tai Eddaan, joita yhtäkään älköön pilkattako, koska ne ovat kansojen syvimmän hengen tuotteita” (mt., 59). Kannustaminen eri uskontomuotoihin tutustumiseen viitanee teosofiaan ja sille ominaiseen uskontoja vertailevaan otteeseen (Teosofian ohjelman toinen päätavoite oli ”edistää vertailevia uskonnollisia, filosofisia ja tieteellisiä tutkimuksia”. Ks. esim. Martti Humu, Tilaus-ilmoitus. *Omatunto* 15.5.1905, 2). Eddan sekä Kalevalan määrittäminen uskonnolliseksi teoksiksi taas tuo mieleen teosofian taipumuksen nostaa kansanrunoutta – eritoten Kalevalaa – uskontojen pyhien kirjojen rinnalle (Kalevalan erityisaisemasta ks. Harmainen 2013, 87–88.) Mielleyhtymän teosofiaan luo myös ”Zeut Avestan” eli persialaisen zarathustralaisuuden tai zoroasterilaisuuden pyhän kirjan Zend Avestan mainitseminen (zoroasterilaisuuden ja sen perustaja Zarathustran asemasta teosofiassa ks. esim. Godwin 2013, 21).
- 62 Hibbingin kokouksen tietämällä myös *Soihdussa* ilmestyneessä tekstissä ilmaistiin myötämielinen kanta teosofiaan: sen mukaan teosofia ei periaatteiltaan ja päämäärältään ollut sosiaalidemokratialle vastakkainen oppi, vaikka sen yhteiskunnallisen toiminnan strategia olikin ristiriidassa sosiaalidemokratian toimintatapojen kanssa. (J-i R-o.: Demokratinen sosialismi, teosofia ja kristillinen sosialismi. *Soihdu* n:o 7–8, Heinäkuu-Elokuu 1906, 239–244; Ks. myös Høglund 1977, 44.)
- 63 *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* linjakeskustelun jälkeisestä tilanteesta ks. myös Pollari 2021, 234–243.
- 64 Høglund 1977, 44–45. Myös Huhta (2021, 84) toteaa, että syksyyn 1906 mennessä teosofia ja muut ei-marxilaiset sosialismitulkinnot oli sysätty liikkeen ulkompaan marginaaliin. Huhta tosin perustaa väitteen Sulkasen

- (1951, 75–83) tekstin kohtaan, jossa käsitellään vuoden 1904 Clevelandin kokoukseen johtanutta kehityskulkua.
- 65 Ks. Kempainen 2020.
- 66 Ks. Pollari 2021; 209–210, 242, 244–245, 261, 264. Lehtinen myös kirjoitti *Pohjan Tähteen* (ks. esim. Hanna Lehtinen: Ymmärrämmekö työn arvon? *Pohjan Tähti* 2.11.1904, 2–3). Myös Kansalliskirjaston digitaalisista aineistoista Lehtisen toiminnasta löytyy monenlaisia jälkiä: hän esimerkiksi kirjoitti Matti Kurikan *Aika*-lehteen (Hanna Lehtinen: Toivotan onnea. *Aika* 1.6.1904, 433–437 ja Hanna Lehtinen: Luonnon lapsi (runo). *Aika* 1.6.1904, 431).
- 67 Kolmas tähän suuntaan ohjaava vihje on myös liikkeen tunnetun aktiivin Ida Pasasen Hibbingissä esittämä ajatus omantunnon mukaisesta uskonnosta tai jopa omastatunnosta uskontona (Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907, 59–60). Sanamuoto viitanee suomalaisen kenraalin C. R. Sederholmin teosofiseen teokseen *Omantunnon uskonto* (1903), johon amerikkalais-suomalaisen työväen oli ollut mahdollista tutustua ainakin *Amerikan Suomalaisessa Työmiehessä* julkaistun katkelman välityksellä (Pollari 2021, 214. Teoksen teosofisuudesta Nokkala 1958, 269; Sederholmista yleisemmin ks. esim. Marjomaa & Harmainen 2006 ja Harmainen 2018). Pasasesta ks. esim. Sulkanen 1951, 498. Suoraan ”omantunnon uskonnosta” kokouksessa puhui Wilho Boman omissa puheenvuorossaan (Hibbingin kokouksen pöytäkirja 1907, 55–56).
- 68 Ks. Pollari 2021, 242–243. *New Yorkin Uutisten* numerot ovat ilmeisesti hävinneet vuoteen 1911 asti. Lehden historiasta laajemmin ks. Salminen 1992. Ks. myös Pilli 1986, 88.
- 69 Tässä mielessä tarkastelun arvoisia voisivat olla vaikkapa Alex Halosen ajan *Amerikan Uutiset*, Kaapo Murroksen *Siirtolainen* sekä Eetu Aaltion, Arvi Södergrenin ja Väinö Koiviston ajan *Pohjalainen* (ks. Sulkanen 1951, 74. Ks. myös Jarva 1970; 45, 47–56 ja T. H. 1913b sekä Tanner 1904, 103–106).
- 70 Kurikka piti teosofiaa esillä sekä esitelmissä että lehtikirjoituksissa. Esimerkiksi *Elämä*-lehdessään hän halusi toteuttaa ”sosialistista yhteiskunta-oppia teosofian kirkkaassa valossa” (M. K–a: Elämän tarkoitus. *Elämä* 16.12.1905, 2). Suomalaista tolstoilaisuutta tutkinut Armo Nokkala huomautti kuitenkin jo 1950-luvulla, että teosofia on ”summittaisesti [...] lyöty leimaksi kaikkeen, mitä Matti Kurikka on puhunut tai kirjoittanut” (Nokkala 1958, 218). Hän nostikin esiin Kurikan omaksumia tolstoilaisia vaikutteita, kuten myös sitä, että Kurikka oli teosofina kaikkea muuta kuin puhdasoppinen: aika-laisteosofien mielestä hänen oppinsa oli ”sitä Matti Kurikan teosofiaa” (Mt, 270).
- 71 Kurikka kertoi tyttärelleen Ailille elokuussa 1905 lähettämässään kirjeessä ”viime aikoina” lukeneensa ”Amerikan suurta Emersonia” suuresti vaikuttaneena (Matti Kurikka Aili Kurikalle 16.8.1905. [kirje]). Hän myös suomensi vielä samana vuonna Atkinsonin teoksen *Ajatusten laki*.



- 72 [ei allek.]: Ajatuksia muissa lehdissä. Tulevaisuuden kangastuksia. *Elämä* 11.5.1907, 3–4. Niin Atkinson kuin Emerson myös esiintyivät toistuvasti *Elämän* sivuilla (esim. W. W. Atkinson: Mitä on aate? *Elämä* 18.9.1906, 1–2 ja M. K–a: Sosialismi aatteena ja tieteenä. I. *Elämä* 15.10.1907, 7–10).
- 73 Jonkinlaiseen kiinnostukseen Kurikan ohella viittaisi se, että Pekka Ervast arvosteli *Ajatusten laki* -teoksen myötämielisesti *Elämään* (Pekka Ervast: Hyödyllistä kivallisuutta [sic]. W. W. Athinsson [sic]: *Ajatusten laki*. *Elämä* 30.12.1905, 2) sekä suomensi liikettä edustaneen Ralph Waldo Trinen *Luonteen kasvatuksen* (alkup. 1903). Tieto Trinesta liikkeen edustajana Mosley 2006, 136. Mielenkiintoista on, että näitä teoksia mainostettiin *Elämässä* teosofisena kirjallisuutena ([ei allek.]: Teosofista kirjallisuutta. *Elämä* 24.1.1906, 4). Myös Juuso Järvenpää mainitsee tämän kirjan artikkelissaan New Thought -liikkeen saaneen ainakin jonkin verran näkyvyyttä Helsingissä Sörnäisten työväenyhdistyksessä.
- 74 Amerikansuomalaista uskonnollisuutta on toki tutkittu aiemminkin, mutta pääpaino on ollut kristilliskirkollisen toiminnan eri muotojen tarkastelussa (esim. Pilli 1983, Kaunonen 2014).
- 75 Esimerkiksi *Amerikan Suomalaisen Työmiehen* keskustelussa esiin nousut Vihtori Vilenius oli mukana teosofisessa toiminnassa jo Suomessa, ennen siirtolaisuuttaan Pohjois-Amerikkaan (Pollari 2021, 228–230). Vihtori (J. V.) Vileniuksen toiminnasta suomessa ks. Juuso Järvenpään artikkeli tässä kirjassa.
- 76 Ks. Kauranen & Pollari 2011.

# Lähteet ja kirjallisuus

## Arkistolähteet

Kansalliskirjasto, Helsinki

Aili Linnoila (os. Kurikka). Coll 370.3.

Matti Kurikka Aili Kurikalle 18.6.1905 [kirje].

## Painetut lähteet

Gibier, Paul (1899): *Avaruuksien ja henkimaailman salaisuudet*. Sampo, Tampere.

Kari, J. K. (toim.): *Toisen Suomen Työväen Puoluekokouksen (5:n työväenyhdistysten edustajankokouksen) Pöytäkirja (Kokous pidetty Forssassa elok. 17–20 p. 1903)*. Suomen työväen puoluehallinto 1903. Verkkoaineisto: [www.tyovaenliike.fi/wp-content/uploads/2016/10/Forssan\\_kokouspoytakirja\\_osa1\\_1903.pdf](http://www.tyovaenliike.fi/wp-content/uploads/2016/10/Forssan_kokouspoytakirja_osa1_1903.pdf) ja [www.tyovaenliike.fi/wp-content/uploads/2016/10/Forssan\\_kokouspoytakirja\\_osa2\\_1903.pdf](http://www.tyovaenliike.fi/wp-content/uploads/2016/10/Forssan_kokouspoytakirja_osa2_1903.pdf). Luettu 29.11.2020.

*Pöytäkirja Amerikan Suomalaisen Sosialistiosastojen Edustajakokouksesta, Hibbingissä, Minn. Elokuun 1–7 päivinä 1906* (1907). Työmiehen Kustannusyhdistö, Hancock, Michigan.

## Lehdistö

*Amerikan Suomalainen Työmies*

*Elämä*

*Lännetär*

*Omatunto*

*Pohjan Tähti*

*Soihtu*

## Kirjallisuus

Asprem, Egil (2013): *Theosophical Attitudes towards Science: Past and Present*. Teoksessa Olav Hammer & Mikael Rothstein (toim.): *Handbook of the Theosophical Current*. Brill, Leiden 2013, 405–427.

Asprem, Egil (2014): *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Brill, Leiden, 2014.

- Boguslawski, Julia von (2020): Esoterian suhde tieteeseen. Teoksessa Tiina Mahlamäki & Nina Kokkinen (toim.): *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Vastapaino, Tampere, 2020, 137–156.
- [ei kirjoittajatietoa] (1904): Charles C. C. Rosenberg, M. D. Teoksessa *Portrait and biographical record of western Oregon. Containing original sketches of many well known citizens of the past and present*. Chapman Publishing Company, Chicago, 451–452.
- Godwin, Joscelyn (2013): Blavatsky and the first generation of theosophy. Teoksessa Olav Hammer & Mikael Rothstein (toim.), *Handbook of the Theosophical Current*. Brill, Leiden.
- Haller, John S. (2012): *The History of New Thought. From Mind Cure to Positive Thinking and the Prosperity Gospel*. Swedenborg Foundation Publishers, West Chester, Pennsylvania.
- Halminen, Matti (1936): *Sointula. Kalevan Kansan ja Kanadan suomalaisten historiaa*. Mikko Ampuja, Helsinki.
- Harmainen, Antti (2013): Naisteosofin *Kalevala*. Uskonnon, sukupuolen ja kansallisen historiakuvan leikkauspisteitä Maria Ramstedtin Kalevalan sisäinen perintö -teoksessa. Teoksessa Marja Jalava, Tiina Kinnunen & Irma Sulkuinen (toim.), *Kirjoitettu kansakunta. Sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 71–108.
- Harmainen, Antti (2018): 'The one and only true and salvational faith'. The synthesis of Kulturprotestantismus, German humanism and Western esotericism in Carl Robert Sederholm's written work of the early 1880s. *Approaching religion* 8 (1): The history of modern Western esotericism, 5–16. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe2018060725462>. Luettu 4.6.2020.
- Harmainen, Antti; Järvenpää, Juuso & Kemppainen, Mikko (2021): 1900-luvun alun luokkatietoinen esoria Matti Kurikasta Hilja Pärssiseen ja Yrjö Kalliiseen. Teoksessa Antti Harmainen & Maarit Leskelä-Kärki (toim.): *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Kustannusosakeyhtiö Teos, Helsinki, 135–152.
- Harmainen, Antti & Kemppainen, Mikko (2020): ”Paremmän sosialismin” asialla. Uskonnon ja sosialismin synteesi suomalaisessa työväenliikkeessä ensimmäisistä eduskuntavaaleista kansalaissotaan. *Historiallinen Aikakauskirja* 118 (1), 20–32.
- Hendrickson, Martin (1909): *Muistelmia Kymmenvuotisesta Raivaustyöstäni*. [ei kustantajatietoa], Fitchburg, Mass. [painopaikka].
- Hoglund, William A. (1977): Breaking With Religious Tradition: Finnish Immigrant Workers and the Church, 1890–1915. Teoksessa *For the Common Good. Finnish Immigrants and the Radical Response to Industrial America*. Tyomies Society, Superior, Wis., 23–64.

- Huhta, Aleks (2021): *Toward a red melting pot. The Racial Thinking of Finnish-American Radicals, 1900–1938*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki. <http://www.thpts.fi/julkaisut/maat-julkaisut/toward-a-red-melting-pot/>.
- Jarva, Ritva (1970): *Amerikansuomalaisen työväenliikkeen sanomalehdistön syntyvaiheet*. Yleisen historian julkaisematon pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto.
- Järvenpää, Juuso (2017): Vainotun totuuden esitaistelija. Jaakko Jalmarin Jalo-Kiven spiritualistisen identiteetin rakentuminen 1900-luvun Suomessa. *Historiallinen Aikakauskirja* 115 (2), 198–210.
- Kalemaa, Kalevi (1978): *Matti Kurikka. Legenda jo eläessään*. WSOY, Porvoo–Helsinki–Juva.
- Kaunonen, Gary (2014): Religious Activities of the Finns: An Examination of Finnish Religious Life in Industrialized North America. Teoksessa Auvo Kostiainen (toim.), *Finns in the United States. A History of Dissent, Settlement, and Integration*. Michigan State University Press, East Lansing, Minnesota, 107–130.
- Kauranen, Ralf & Pollari, Mikko (2011): Transnational socialist imagination. The connections between Finnish socialists in the USA and Finland at the turn of the 20th century. Teoksessa Michel S. Beaulieu, Ronald N. Harpelle & Jaimi Penney (toim.): *Labouring Finns. Transnational Politics in Finland, Canada, and the United States*. Siirtolaisuusinstituutti, Turku, 26–49.
- Kempainen, Mikko (2017): ”Korkein olkoon kanssamme!”: Kirjailija Hilda Tihlä ja teosofia suomalaisessa työväenlehdissä vuosina 1910–1918. *Historiallinen Aikakauskirja* 115 (2), 184–197.
- Kempainen, Mikko (2020): *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikkaa. 1900-luvun alun työväenliikkeen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki. <http://www.thpts.fi/julkaisut/maat-julkaisut/sosialismin-uskonnon-ja-sukupuolen-dynamiikka/>.
- Kokkinen, Nina (2010): Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamia vuosisadanvaihteessa. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.), *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 33–41.
- Lagerstedt, Ilpo (2008): *Amerikansuomalaisia sarjakuvataiteilijoita*. Tampere University Press, Tampere.
- Liski, Ilkka (1981): Amerikan suomalainen työväenyhdistys Imatra 1 (1890–1921). *Turun historiallinen arkisto* 35, 7–69.
- Marjomaa, Risto (2006): Sederholm, Carl Robert. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu: <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilö/6399>. [Julkaistu 9.10.2006,] luettu 8.3.2018.

- Marjomäki, Ville (1977): *Amerikansuomalainen työväenliike vuosina 1890–1906*. Yleisen historian julkaisematon pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto.
- Mosley, Glenn (2006): *New Thought, Ancient Wisdom. The History and Future of the New Thought Movement*. Templeton Press, Philadelphia.
- Mäkelä-Alitalo, Anneli & Harmainen, Antti (2006): Ramstedt, Maria (1852–1915) opettaja, kirjailija, toimittaja. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu: <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-008989>. [Julkaistu 9.10.2006 (päivitetty 31.8.2020)], luettu 14.3.2021.
- Nokkala, Armo (1958): *Tolstolaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus*. Tammi, Helsinki.
- Pietilä, Jutta (2017): *Sointuja ihanneyhteiskunnalle. Matti Kurikka utopiasosialistisena ajattelijana ja toimijana*. Aate- ja oppihistorian julkaisematon pro gradu -tutkielma. Oulun yliopisto.
- Pilli, Arja (1982): *The Finnish-language press in Canada, 1901–1939. A study in the History of Ethnic Journalism*. Institute of Migration, Turku 1982.
- Pilli, Arja (1983): Amerikansuomalaisten kirkollinen toiminta. Teoksessa Auvo Kostiainen & Arja Pilli (toim.), *Suomen siirtolaisuuden historia. Osa II. Aatteellinen toiminta*. Turun yliopiston historian laitos, Turku, 9–55.
- Pilli, Arja (1986): Suomalainen lehdistö Pohjois-Amerikassa: silta vanhasta kotimaasta uuteen. Teoksessa Keijo Virtanen, Arja Pilli ja Auvo Kostiainen (toim.): *Suomen siirtolaisuuden historia. Osa III*. Turun yliopiston historian laitos julkaisuja no 16. Turun yliopisto, Turku, 54–122.
- Pollari, Mikko (2012): Teosofia ja 1900-luvun alun suomalaisen ja amerikkansuomalaisen työväenliikkeen transatlanttiset yhteydet. Teoksessa Sakari Saari & Kirsi Hänninen (toim.), *Työväki maahanmuuttajana*. Väki Voimakas 25. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki, 46–69.
- Pollari, Mikko (2015): The Literally International Adventures of Vihtori Kosonen. Julkaisussa Kirsti Salmi-Niklander ja Kati Launis (toim.): *International Influences in Finnish Working-Class Literature and Its Research*. *Journal of Finnish Studies* 18 (2), 35–55.
- Pollari, Mikko (2016): Vihtori Kososen jäljillä. Henkilölähtöisyys deterritorialisoina lukutapana. Teoksessa Grönstrand, Heidi; Kauranen, Ralf; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Nissilä, Hanna-Leena; Pollari, Mikko: *Kansallisen katveesta. Suomalaisen kirjallisuuden ylijärjaisuudesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 88–117.
- Pollari, Mikko (2021): *Ajattelu- ja puhettavat aatehistoriallisina käsitteinä. Työmiehen Illanvieton ja Amerikan Suomalaisen Työmiehen linjakeskustelut 1900-luvun alussa*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki.
- Salmesvuori, Päivi (2022): Ihanneihmisyyttä rakentamassa. Teoksessa Suodenjoki, Sami; Salmi-Niklander, Kirsti; Seppälä, Mikko-Olavi; Salmesvuori,

- Päivi; Rajavuori, Anna; Pollari, Mikko & Heimo Anne (toim.) (2022): *Lan-  
nistumaton. Matti Kurikan haaveet ja haaksirikot kolmella mantereella*. Suo-  
malaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 185–204. [https://doi.org/10.21435/  
skst.1481](https://doi.org/10.21435/skst.1481).
- Salminen, Esko (1992): *Suomen kuva Suuressa Lännessä. New Yorkin Uutiset  
1906–1992*. Otava, Helsinki.
- Sariola, Sakari (1982): *Amerikan Kultalaan. Amerikansuomalaisten siirtolaisten  
sosiaalihistoriaa*. Tammi, Helsinki.
- Sulkanen, Elis (1951): *Amerikan Suomalaisen Työväenliikkeen Historia*. Ame-  
rikan Suomalainen Kansanvallan Liitto and Raivaaja Publishing Company,  
Fitchburg, Massachusetts.
- Suodenjoki, Sami; Salmi-Niklander, Kirsti; Seppälä, Mikko-Olavi; Salmesvuori,  
Päivi; Rajavuori, Anna; Pollari, Mikko & Heimo Anne (toim.) (2022): *Lan-  
nistumaton. Matti Kurikan haaveet ja haaksirikot kolmella mantereella*. Suo-  
malaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. <https://doi.org/10.21435/skst.1481>.
- Tanner, A. F. (1904): *Silmäys taaksepäin*. Teoksessa *Työväen kalenteri I 1905*.  
Työmiehen kustannusyhtiö, Hancock, Michigan.
- T. H. [Toivo Hiltunen] (1913a): Työmiehen kymmenvuotisen elämän vaiheet.  
Teoksessa *Työmies 10-vuotias 1903–1913. Juhlajulkaisu*. Työmies Kustannus-  
yhtiö, Hancock, Minnesota, 7–34.
- T. H. [Toivo Hiltunen] (1913b): Muutamista ”ennenaikaisista” työväenlehtien  
perustamisyrytyksistä lännellä. Teoksessa *Työmies 10-vuotias 1903–1913*.  
*Juhlajulkaisu*. Työmies Kustannusyhtiö, Hancock, Minnesota, 81–83.
- Tolonen, F. (1919): Muutamia historiatietoja Amerikan suomalaisista sanoma-  
lehdistä. Silmäys nykyisen suomalaisen siirtolaisuuden alkuun. Teoksessa  
*Amerikan Suometar 1889–1919. Muistojulkaisu*. Hancock, Mich. Suomalais-  
Luteerilaisen kustannusliikkeen kirjapainossa, [ei kustantajatietoa, ei koti-  
paikkaa] 78–92.
- Wilson, J. Donald (1981): ”Never Believe What You Have Never Doubted”:  
Matti Kurikka’s Dream for a New World Utopia. Teoksessa Michael G. Karni  
(toim.): *Finnish Diaspora I*. Toronto: The Multicultural History Society of  
Ontario, 131–153.
- Wilson, J. Donald (1999): Matti Kurikka and the Utopian Socialist Settlement of  
Sointula, British Columbia. Teoksessa Eero Kuparinen (toim.): *Pitkät jäljet*.  
*Historioita kahdelta mantereelta*. Turun yliopisto, Turku 1999.

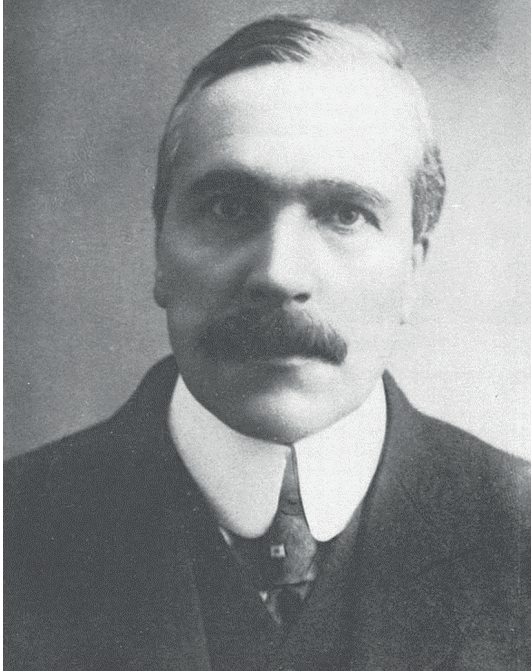
# ”Kristuksen hengen vallankumous Mammonan henkeä vastaan”

## Kristillisen sosialismin mentaliteetti Kansainvälisen Sovinnonliiton julistuksien valossa 1919–1927

### Johdanto

Ensimmäisen maailmansodan jälkeen vasemmistossa kilpailtiin siitä, kuka saisi perustaa seuraavan ylikansallisen vasemmistolaisten puolueiden yhteistyöjärjestön. Toinen internationaali oli hajonnut ensimmäisen maailmansodan aikana, kun lähes kaikki siihen kuuluneet sosialistiset ja kommunistiset järjestöt alkoivat tukemaan oman maansa sotapolitiikkaa.<sup>1</sup> Sosiaalidemokraatit kokoontuivat Berniin perustaakseen Toisen internationaalin seuraajan vuoden 1919 alussa. Pian sen jälkeen Venäjällä valtaan nousseet bolshevikit järjestivät oman kansainvälisen konferenssin Moskovassa, jonka päätteeksi syntyi kommunistinen internationaali (Komintern).<sup>2</sup>

Sekulaarien toimijoiden lisäksi myös kristittyjä kiinnosti kysymys siitä, millainen tuleva internationaali tulisi olemaan. Brittiläinen kveekari Henry T. Hodgkins ja hollantilainen kveekari Cornelius Boeke lähettivät elokuussa 1919 kutsukirjeet useaan maahan. Toiveena oli, että kristityt osallistuisivat Bilthovenissa järjestettävään kansainväliseen konferenssiin pohtimaan rakkauden, väkivallattomuuden ja kristillisen vallankumouksen luonnetta. Syksyllä, noin puoli vuotta Kominternin ensimmäisen



*Henry T. Hodgkins. Lähde: Wikipedia Commons.*

”Liike kommunistisen internationaalin perustamiseksi” -julistuksen jälkeen, 50 naista ja miestä kymmenestä eri maasta osallistui Bilthovenissa järjestettyyn konferenssiin. He päättivät liikkeensä nimeksi ”Liike Kristillistä internationaalia kohti”.<sup>3</sup>

Kristillinen internationaali, jonka nimi muutettiin Kansainväliseksi Sovinnonliitoksi vuonna 1923, oli merkittävin kristillistä sosialismia edustanut kansainvälinen ja ekumeeninen liike 1920-luvulla. Sen juuret olivat Britannian Sovinnonliitossa, joka oli perustettu maailmansodan syttymisen jälkeen vuonna 1914. Keskeinen toimija liiton perustamisessa oli Bilthovenin kokouksen toinen koollekutsuja Henry T. Hodgkins, joka oli osallistunut kirkkojen edustajien rauhankonferenssiin Konstanziin sodan alkamisen kynnyksellä. Konferenssissa perustettiin *World Alliance for Promoting international Friendship through the Chur-*





*Cornelius Boeke. Lähde: Wikipedia Commons.*

*ches* (World Alliance), jonka tarkoituksena oli nimensä mukaisesti edistää kirkkojen välisiä rauhanomaisia suhteita. Hodgkins osallistui World Alliancen toimintaan, mutta kotiin palattuaan hän alkoi organisoimaan myös toisenlaista rauhanliikettä. Hodgkins kuului sosialistiseen-kveekari yhdistykseen, josta hän sai ihmisiä osallistumaan uuden rauhankonferenssin järjestämiseen Britanniassa. Lopulta vuoden 1914 lopulla Sovinnonliitto perustettiin kansallisessa konferenssissa Birminghamissa. Liiton periaatteiksi laadittiin viisi kohtaa, jossa korostuivat kveekareille tyyppilliset periaatteet: väkivallattomuuden ja oikeudenmukaisuuden tavoittelemisen ihanne sekä ajatus Jumalan toimimisesta miesten ja naisten välityksellä maailmassa. Sovinnonliitto oli ekumeeni-

nen ja siihen kuului kveekareiden lisäksi alusta alkaen myös anglikaaneja ja muita protestantteja, mutta kveekaritausta näkyi ja kuului alusta alkaen liiton toiminnassa.<sup>4</sup>

Britannian Sovinnonliitosta kehittynyt Kansainvälinen Sovinnonliitto järjesti vuosittain kansainvälisiä konferensseja, jossa rauhanaate, vallankumous ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus olivat teemoina vahvasti läsnä. Tässä artikkelissa tarkastelen kansainvälisistä konferensseista lähetettyjä julistuksia. Pyrkimyksenäni on analysoida julistuksien avulla sitä, miten kristillissosialistiset toimijat hahmottivat ensimmäisen maailmansodan jälkeistä maailmaa. Keskeinen näkökulmani julistuksiin on se, että ne ilmentävät jotain oleellista kristillissosialistisen maailmankatsomuksen omanneiden toimijoiden mentaliteetista.

Lähdeaineistosta johtuvia varauksia on kuitenkin tarpeen tehdä lukijalle selväksi. Ensinnäkin käytän lähdeaineistona pääasiallisesti suomennettuja julistuksia, jotka ovat julkaistu Suomen sovinnonliiton kirjasena ”Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924”. Lisäksi tarkastelen Rauhaa kohtilehdessä julkaistua ”Kansainvälisen sovinnonliiton uskonnolliset perusteet” julistusta vuodelta 1927. Olen pystynyt vertailemaan suomennoksia osiin alkuperäisistä julistuksista vuosien 1919–1920-lukujen osalta ja olen sen pohjalta todennut suomennosten vastaavan sisällöltään suhteellisen hyvin alkuperäisten julistuksien sisältöä. On kuitenkin mahdollista, että käänneksien myötä mukana on myös nyansseja suomalaisesta ”kristillissosialistisesta mentaliteetista”, joka on tällä hetkellä yksi väitöskirjani selvityksen kohteista. Toinen lähdeaineistoon tehtävä varaus liittyy siihen, että Cornelius Boeken tiedetään anarkistisen positionsa vuoksi eronneen Kristillisestä internationaalista vuonna 1921. Hän koki järjestön olleen liian hierarkkinen ja keskusjohdoinen<sup>5</sup> Siten on todennäköistä, että julistukset ilmensivät enemmän tiettyjen – pääsääntöisesti protestanttisten – Kristillisen internationaalien ja myöhemmin Kansainvälisen Sovinnonliiton toimijoiden ajattelua. Täten jatkotutkimukset voivat osoittaa, että kyse on ehkä pikemminkin protestanttisen sosialismin mentaliteetista, joka voi näyttää erilaiselta verrattuna vaikkapa katolilai-

sen sosialismin, esimerkiksi siis vapautuksen teologian, mentaliteettiin.

Tietoisena lähdeaineistoni luomista rajoitteista haluan korostaa, että tämän artikkelin tarkoituksena ei ole luoda valmista teoriaa kristillisen sosialismin mentaliteetista, vaan toimia keskustelun avauksena aiheeseen. Esitän, että ensimmäisen maailmansodan jälkeinen turbulenssi ei vain selitä julistuksien kristillissosialistisia painotuksia. On myös oletettavaa, että muutkin kristillistä sosialismia edustaneet toimijat ajattelivat samankaltaisesti kuin julistuksissa esitettiin. Suuret maailmanpoliittiset tapahtumat, kuten ensimmäinen maailmansota ja Venäjän vuoden 1917 vallankumoukset, yhdistivät Kansainvälisen Sovinnonliiton aktiivijäseniä ja muita liittoon kuulumattomia kristillisiä sosialisteja. Kansainvälisen Sovinnonliiton kristillistä mentaliteettia hahmottelemalla voi siten tehdä myös laajempia oletuksia siitä, miten kristillissosialistisen maailmankatsomuksen omanneet ihmiset tulkitsivat maailmanpoliittisia tapahtumia.

## Kristillisestä mentaliteetista

Mentaliteettien tutkimus on ollut keskeinen osa historiantutkimusta sen jälkeen, kun historiantutkijat Lucian Febvre ja March Bloch alkoivat toimittamaan *Annales*-julkaisua vuonna 1929. Määritelmiä mentaliteeteille on ollut monenlaisia, eikä käsitteellistä yksimielisyyttä ole saavutettu. Tämän vuoksi käsitettä on ollut mahdollista käyttää monenlaisissa yhteyksissä.<sup>6</sup> Mentaliteetin käsitettä lähellä olevia muita tutkimuksellisia käsitteitä ovat esimerkiksi maailmankatsomus ja maailmankuva.<sup>7</sup> Markku Hyrkkästä mukailien mentaliteetin voidaan nähdä asettavan rajat sille, mitä kunakin aikana on mahdollista ajatella.<sup>8</sup> Mentaliteettien tutkimus on todettu tutkimuksessa hyödylliseksi ja jopa välttämättömäksi. Historiallisia lähteitä on vaikeaa, ellei mahdollista, tulkita tuntematta tutkitulle ajalle tyypillisiä ajatusrakennelmia ja uskomuksia, joista voi käyttää myös käsitettä mentaliteetti. Silti mentaliteettien tutkiminen on usein todettu lähtökoh-

diltaan haastavaksi. Historiantutkija Fernand Braudel on kuvannut mentaliteetteja ”vankiloiksi”, joista yksilö ei voi paeta. Kuvaus on osuva. Mentaliteetteihin liittyvien teorioiden on usein vaikea selittää yksilön itsenäisen ajattelun merkitystä mentaliteettien muotoutumiselle. Lisäksi väitteet tietynlaisista mentaliteeteista eivät selitä useinkaan sitä, miten mentaliteetit oikeastaan muokautuvat ajan saatossa.<sup>9</sup>

Tässä artikkelissa en ota kantaa siihen, miten tiettyjen yksilöiden ajattelu on muokannut kristillisen sosialismin mentaliteettia tutkimukseni ajankohtana. Tähän liittyvät varaukset on esitetty jo johdannossa. Käytän mentaliteetin käsitettä kuvaamaan ennen kaikkea ensimmäisen maailmansodan jälkeisen ajan kristillisten sosialistien tapoja tulkita oman aikansa tapahtumia maailman kuvansa kautta. Näkemykseni mukaan heidän vakaumuksensa antoi uudenlaisia merkityksiä ja tulkintakehyksiä isoille maailmanpoliittisille tapahtumille. Siten tarkastelen, minkälaisia syy-seuraussuhteita ja merkityksiä he näkivät yhteiskunnallisten ilmiöiden takana. Mitä tulkintoja kristillinen sosialismi toimijoiden ideologisena viitekehyksenä loi maailmanpoliittisista tapahtumista, verrattuna vaikkapa sekulaariin kommunismiin? Kristillisten sosialistien ajattelun vahva historiallinen kontekstointi tarjoaa artikkelissani selittäviä tekijöitä kristillisen sosialismin muokkautumiseen tietynlaiseksi. Tämä puolestaan tarjoaa välineitä metodologiseen keskusteluun erityisesti uskonnollisten mentaliteettien pysyvyydestä ja muutoksesta erilaisessa paikassa ja ajassa.

Viitekehyksenä katsauksessani toimii Burton L. Mackin teoria erityisesti *kristillisestä mentaliteetista*, joka ohjaa yksilöiden tapaa ymmärtää maailmaa ja tulkita erilaisia tapahtumia. Mackin tutkimus käsittelee kristillistä mentaliteettia erityisesti 2000-luvun Yhdysvaltojen kontekstissa. Hänen teoriansa kristillisestä mentaliteetista on syntynyt selittämään Yhdysvaltojen suhdetta islamilaiseen maailmaan erityisesti George W. Bush jr. aikana. Mackin keskeisin argumentti on se, että kristillinen mentaliteetti selittää osaltaan Yhdysvaltojen terrorisminvastaista sotaa, ulkopoliittikkaa sekä ”pelon ilmapiiriä”. Kristillinen mentaliteetti voi Mackin

mukaan ohjata yksilön tulkitsemaan tapahtumia tiedostamattaan kristillisten narratiivien kautta.<sup>10</sup>

Mack esittää, että kristillisen mentaliteetin rakentumiselle keskeiset narratiivit ovat jaettavissa narratiivisen perinteen mukaisesti kolmeen kategoriaan: kristinuskolle tärkeät alun, keskikohtan ja lopun tapahtumat. Keskeisiä alkutapahtumia, jotka ohjaavat tulkintoja maailmasta kristillisen mentaliteetin piirissä, ovat luomistapahtuma ja Israelin kansan historia. Keskellä olevat keskeiset tapahtumat ovat Jeesuksen elämä, ristiinnaulitseminen ja ennen kaikkea ylösnousemus. Lopussa olevat tapahtumat ovat eskatologiaa, eli keskiössä ovat lopun ajat, Jeesuksen paluu ja Jumalan valtakunnan saapuminen. Näiden narratiivien lisäksi Mack nostaa kristilliselle mentaliteetille tärkeäksi singulaarin ja dualistisen logiikan. Singulaarisessa logiikassa kristinuskon Jumalan ajattelalla olevan ainoa oikea, jolloin dualistisen logiikan mukaisesti kaikki muut uskonnot toiseutetaan edustamaan pahuutta.<sup>11</sup>

Vaikka Mackin teoria on syntynyt selittämään yhdysvaltalaisista kristillistä mentaliteettia 2000-luvulla, se tarjoaa myös välineitä tutkimusaineistostani nousevien teemojen jäsentämiseen. Teoria auttaa tunnistamaan kristillisten mentaliteetin yleisiä piirteitä, mutta samalla tutkimusaineistoni osoittaa kristillisen mentaliteetin kehityksen kontekstisidonnaisuuden. Siten teoreettinen viitekehys toimii artikkelissani *Robert Mertonin* kehittelemässä hengessä niin sanottuna ”keskitason” teoriana (middle-range theory). Keskitason teoria tunnistaa ajallisen ja paikallisen kontekstin luomien ilmiöiden ainutlaatuisuuden, mutta samalla mahdollistaa myös tiettyyn aikaan ja paikkaan rajattujen historiallisten yleistysten tekemisen.<sup>12</sup>

## Jeesuksen elämä ja opetukset Kansainvälisessä Sovinnonliitossa

Eri maiden kristittyjen yhteinen rauhantyö oli ollut nosteessa ensimmäisen maailmansodan kynnykselle asti, mutta maailman-

sodan puhkeamisen jälkeen suurin osa kristityistä alkoi tukemaan kirkkonsa johdolla oman maansa sotaponnisteluita, meni rintamalle tai jäi passiiviseksi sivustaseuraajaksi. Tämä vaikeutti rauhantyötä sodan aikana.<sup>13</sup> Esimerkiksi yksi Sovinnonliiton sihteereistä, kveekari Cornelius Boeke, karkotettiin Britanniasta synnyinmaahansa Hollantiin, koska hänen nähtiin vastustaneen armeijaa hänen pasifistisilla lausunnoillaan.<sup>14</sup>

Päästyään Hollantiin Cornelius Boeke jatkoi rauhantyötänsä luomiensa suhteiden avulla. Kun sota päättyi, Henry T. Hodgkins matkusti hänen luokseen ja miehet päättivät yhdessä Sovinnonliiton kanssa alkaa organisoimaan kansainvälistä kristillistä rauhankonferenssia.<sup>15</sup> Heidän välityksellään kveekarivaikutteet tulivat vahvasti osaksi ensimmäistä konferenssia. Kutsukirjeissä ihmisiä pyydettiin saapumaan kokoukseen, jossa ei ollut etukäteen sovittuja puhujia tai ohjelmaa ja jossa ihmiset istuisivat hiljaa odottaen ”Jumalan johdattavan heitä eteenpäin”.<sup>16</sup> Rituaalististen muotojen ja hierarkioiden välttäminen sekä hiljainen rukousperinne ovat tyypillisiä kveekareille.<sup>17</sup> Näitä periaatteita noudatettiin jatkossakin konferensseissa, ainakin alkuvuosina.<sup>18</sup>

Ensimmäisessä Bilthovenin konferenssissa kansainvälinen liike, Kristillinen internationaali, sitoutui Sovinnonliiton periaatteisiin ja kehitti niitä eteenpäin ensimmäisellä julistuksellaan. Sen keskiössä oli ajatus Jeesuksen tiestä, jota ihmisten tulisi kulkea, mutta jonka kulkematta jättäminen oli aiheuttanut vihan ylläpitämisen, väkivaltaa ja rakkauden puuttumisen. Maailmansota näyttäytyi todisteena siitä, että ihmiset eivät olleet seuranneet Jeesuksen tietä. Käytännössä Jeesuksen tie tarkoitti ”sovinnon tien” kulkemista, jossa 1) ilo tuodaan maailmaan niin, että ”otetaan vastaan enemmän surua avaamalla sydämemme toisten sydänten suruille kaikkialla maailmassa”, 2) turvallisuus tuodaan maailman niin, että ”kernaasti panemme alttiiksi oman turvallisuutemme ja omaisuutemme ja että me luotamme kaikkiin ihmisiin, kuinka vähän luottamusta ansaitsevia he näyttänevät olevankin”, ja jossa 3) oikeus saatetaan valtaan niin, että ”paha voitetaan rakastamalla ja anteeksi antamalla, katumusta odottamatta”. Tämä oli teologinen tulkinta Jeesuksesta; hänen ajateltiin



neen elämän syvyyteen”. Keskiössä oli ajatus, että Jeesuksen elämässä ja opetuksissa tuli esille rakkaus: ”Jeesuksen Kristuksen elämässä, julistuksessa ja kuolemassa ilmestynyt ja kirkastunut rakkaus ei ole ainoastaan peruskivi todellisessa mielessä inhimillisessä yhteiskunnassa, vaan myöskin vaikuttava voima pahan voittamisessa ja Jumalan tarkoituksen toteuttamisessa maailmaan nähden”.<sup>20</sup>

Mack esittää kristillisen mentaliteetin keskimmaisessä narratiivissa keskeiseksi ”Kristus tapahtuman”, jonka ytimessä on Jeesuksen ylösnousemus, mystinen tapahtuma, jossa kuolema muuttuu ikuisiksi elämäksi.<sup>21</sup> Sen sijaan Kansainvälisessä Sovinnonliitossa Jeesuksen elämä ja kuolema nähtiin keskeisenä tapahtumana. Kyseessä ei ollut uusi tai poikkeuksellinen korostus. Jeesuksen korostaminen esimerkillisen elämän eläneenä moraalisenä toimijana oli kuulunut 1800-luvun lopulla kehittyneeseen kulttuuriprotestanttiseen suuntaukseen. Tradition tunnetuimmat teologit, Albert Ritschl ja Adolf von Harnack, korostivat Jeesuksen opetusten ja toiminnan keskeisyyttä kristillisessä opetuksessa. Jeesuksen elämä osoitti heidän mukaansa ne eettiset periaatteet, joiden mukaisesti ihmisten tuli elää ja kasvattaa toisiaan.<sup>22</sup>

Kulttuuriprotestantismi oli tärkeä teologinen pohja myös kristillisen sosialismin kehitykselle. Harnackin oppilas Walter Rauschenbusch kehitti yhdysvaltalaisen Social Gospel -liikkeen, joka on määritelty tutkimuksessa yhdysvaltalaiseksi kristilliseksi sosialismiksi, eikä syyttä; liikkeessä pyrittiin poistamaan yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta seuraten Jeesuksen esimerkkiä.<sup>23</sup> Ritschl puolestaan oli osaltaan inspiroinut tunnetun kristillisen sosialistin ajattelua, Leonard Ragazia, joka toimi Zurichin yliopiston systemaattisen ja käytännöllisen teologian professorina. Ragaz yhtä lailla korosti Kristuksen opetusten eettisten ulottuvuuksien omaksumisen tärkeyttä poliittisessa toiminnassa.<sup>24</sup> Kansainvälisen Sovinnonliiton Jeesuksen elämän ja opetusten keskeisyyttä korostavat julistukset voidaan nähdä siten aatteellisena jatkumona 1800-luvun lopulta kehittyneelle kulttuuriprotestantismille ja kristilliselle sosialismille. Monet Kansainvälisen Sovinnonliiton toimijat edustivat ajattelultaan kult-



tuuriprotestantismia ja tunsivat Ritschlin ja Harnackin kaltaisten teologien systemaattisia esityksiä aiheesta. Esimerkiksi Ragaz oli Kansainvälisen Sovinnonliiton toimija ja teoretikko sen ensimmäisinä vuosina.

Lähtökohtaisesti on kuitenkin ongelmallista redusoida julistuksien Jeesuksen elämää korostava sisältö vain sarjaksi vaikutteita kulttuuriprotestanttilta teologeilta.<sup>25</sup> Esimerkiksi Raamatun lukemisen, elämäkokemusten ja päättelyn avulla monet Kansainvälisessä Sovinnonliitossa mitä luultavimmin yhtä lailla päätyivät samankaltaiseen Jeesuksen elämää korostavaan kristilliseen katsomukseen. Kaikki kristilliset sosialistit eivät luonnollisesti olleet kristillisen opin teoretisoinneista kiinnostuneita teologeja. Syitä Jeesuksen elämän korostamiseen löytyi myös ensimmäisen maailmansodan keskeisistä historiallisista konteksteista.

Ensimmäinen maailmansota oli aiheuttanut Kansainväliseen Sovinnonliittoon osallistuneille yhteisen traumaattisen kokemuksen. Se kristittyjen vähemmistö, joka oli jatkanut rauhan työtä sodan aikana, leimattiin epäisänmaalliseksi ja joskus jopa vieraan valtion agentiksi. Esimerkiksi Britannian Sovinnonliiton aktiiveja oli pahoinpidelty ensimmäisen maailmansodan aikana.<sup>26</sup> On oletettavaa, että Jeesuksen elämä ja kuolema tarjosi Kansainvälisen Sovinnonliiton toimijoille paljon enemmän merkityksiä, kuin oppi Jeesuksen ylösnousemuksesta. He näkivät Jeesuksen kärsineen omien arvojensa vuoksi horjumatta ja tämä tulkinta antoi merkityksen myös heidän valinnoilleen vastustaa sotaa heidän ryhmänsä marginaalisuudesta ja heidän kohtaamastaan vastustuksesta huolimatta. Kyse oli eräänlaisesta marttyyriuden ihanteesta ja kokemuksesta, johon saatiin tukea Jeesuksen esimerkistä. Lisäksi Jeesuksen elämän korostaminen ja ylösnousemuksesta hiljeneminen tarjosi keinoja olla paremmin dialogissa sekulaarien kommunistien kanssa. Jeesuksen elämän esimerkillisyys pystyttiin ymmärtämään myös niiden keskuudessa, jotka eivät uskoneet ylösnousemukseen. Muun muassa näiden syiden vuoksi kristillisen sosialismin mentaliteettiin kuului keskeisesti Jeesuksen elämä, eikä ylösnousemus, jonka Burton

L. Mack esittää keskeisimmäksi kristilliseksi narratiiviksi kirjoittaessaan kristillisestä mentaliteetista.

## Lopun ajat, Mammona ja kristillinen vallankumous

Kulttuuriprotestantismissa ja kristillisen sosialismin opeissa kehitysoptimismilla oli tärkeä osa. Suuntauksien kehitysoptimistisessa ajattelussa yksilön eettisen toiminnan ja kasvun nähtiin tuovan Jumalan valtakunnan maanpäälle. Tutkimuksessa ajatus Jumalan valtakunnan saapumisesta maanpäälle ihmisten tekojen kautta tunnetaan käsitteellä postmillennialismi. Kristillis-sosialistisessa ajattelussa, esimerkiksi Social Gospel -liikkeessä postmillennialismi oli tyypillistä.<sup>27</sup> Yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden lisäämiseen tähtäävällä poliittisella toiminnalla nähtiin edistettävän samalla myös Jumalan valtakunnan asiaa. Erityisesti ennen ensimmäistä maailmansotaa kehitysoptimismi kuvasi laajemminkin yhteiskunnan tapaa suhtautua tulevaisuuteen. Monet ajattelivat teknologisen kehityksen, vapaakaupan, demokratian ja valtioiden välisen yhteistyön johtavan koko ajan parempaan tulevaisuuteen.<sup>28</sup>

Ensimmäinen maailmansota on nähty tutkimuksessa kehitysoptimistisen ajattelun kriisinä.<sup>29</sup> Kun vielä 1900-luvun alussa esimerkiksi sekä kristityt että sosialistit omistivat aikaa ja resursseja maailmanrauhan edistämiseen, näytti tilanne sodan syttyä jo kovin toiselta; suuri osa rauhaa edistäneistä kääntyi sodan syttyä tukemaan oman maansa sotapolitiikkaa. Kulttuuriprotestanttisista teologeista myös aikaisemmin kristillistä pasifismia tukenut Harnack puolusti sodan tarpeellisuutta maailmansodan syttyä.<sup>30</sup> Ensimmäisen maailmansodan totaalinen luonne ja sen seuraukset synnyttivät sodan vastustamisen lisäksi kysymyksiä yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta. Venäjän vallankumous käynnistyi vuonna 1917, kun sodan pitkittyminen ja siihen käytettävät resurssit olivat heikentäneet valtion ruokahuoltoa ja ihmisten hyvinvointia. Matruusit nousivat aseelliseen kapinaan ja kumosivat tsaarin vallan ensin helmikuun vallankumouksessa.

Kahdeksan kuukautta sen jälkeen bolshevikit ottivat vallan heikolta sosiaalidemokraattiselta hallinnolta. Oli epävarmaa, saisivatko bolshevikit pidettyä hallintonsa vai ryhtyisivätkö Venäjän valkoiset yhdessä Saksan tai muiden maiden kanssa vastavallankumoukseen. Lopulta uusi kommunistien valta säilyi, ja Leninin jatkuvan vallankumouksen periaatteen mukaisesti bolshevikit tukivat myös muita valtioita kommunistisen vallankumouksen aloittamisessa. Tämä aiheutti osaltaan Saksan tsaarin vallan kumoamisen ja sarjan epäonnistuneita vallankumouksyrityksiä niin Saksassa kuin Suomessakin.<sup>31</sup>

Hetken ajan Eurooppa vaikutti olevan maailmanvallankumouksen kynnyksellä. Sen myötä Kansainvälisen Sovinnonliiton julistuksia tarkasteltaessa vaikuttaa, että kristilliseen sosialismiin kuulunut kehitysoptimismi sai aikaisempaan verrattuna erilaisia painotuksia. Kansainvälisen Sovinnonliiton julistuksessa kirjoitettiin siitä, miten ”vallankumous vaikuttaa jo maailmassa” ja miten ”vanha maailma painuu perikatoaan kohti”. Mackin teoriaa mukaillen on hyvin oletettavaa, että tässä kohdin kristillinen narratiivi lopunajoista loi Kansainvälisen Sovinnonliiton edustajille tulkintakehyksen, jonka avulla ensimmäisen maailmansodan jälkeistä turbulenssia ja vallankumouksellisuutta tulkittiin. Sodanjälkeinen, vallankumouksellisen hengen täyttämä Eurooppa näyttäytyi apokalyptisenä aikana, jolloin jotain vanhaa loppuu:

Mikä on tulossa, uusi maailmako vai yleinen sekasorto? Kaikki riippuu siitä, mikä henkinen voima tuota valtavata liikettä hallitsee. Yksi voima vaan löytyy, kyllin mahtava ja puhdas, kyetäkseen hallitsemaan kuohuvat voimat ja muuntamaan hävityksen luomiskykyiseksi elämäksi – -. Maailmanvallankumouksesta täytyy tulla Kristuksen hengen vallankumous Mammonan henkeä vastaan. Yksin tämä maailman pelastaa.<sup>32</sup>

Dualistinen logiikka on tyypillistä apokalyptiikassa. Maailman nähdään jakautuvan lopun aikoina hyviin ja pahoihin voimiin, jotka kamppailevat toistensa kanssa.<sup>33</sup> Kansainvälisen Sovinnonliiton apokalyptisessa dualismissa Kristuksen henki sijoittui Mackin käsitteitä käyttäen ”singulaarisen logiikan” keskiöön kun

taas ”Mammonan henki” sijoittui dualistisen logiikan mukaisesti edustamaan pahuutta. Vuonna 1924 tämä dualismi tuli esille vahvemmin kuin aikaisemmin:

Jumalan lapset eivät saa enää kauemmin kulkea Mammonan ikeen alaisina. Jeesus on tullut vapauttaakseen ihmiset kaiken pahan vallasta; ja kuinka voisimme olla näkemättä sitä voimakasta taistelua, jonka Hän on aloittanut Mammonan valtaa vastaan, jotta kaikki Hänen veljensä, niin rikkaat kuin köyhät olisivat vapaita, huomaisivat toinen toisessaan veljensä, työskentelisivät toinen toistaan palvelleen – –.

Aika on käsissä. Maailma on väsynyt Mammonan palvelukseen. Maailma värisee Kristuksen kaipuusta. Kristus kokoo opetuslapsensa ja kulkee heidän edellään. Taistelua on käytävä Mammonaa vastaan eri aloilla ja erilaisin asein: valtiollisen toiminnan, taloudellisten alotteiden, tieteellisten tutkimusten ja esitysten kautta, julkisin hyökkäyksin vääryyttä vastaan erikoisissa tapauksissa, Jumalan valtakunnan evankeliumin julistuksen kautta – –.<sup>34</sup>

Mammona käsitteen käyttö on ollut tyypillistä raamatullista retoriikkaa sosialisteille ja kommunisteille, kuten Karl Marxille.<sup>35</sup> Sen sijaan Kansainvälisessä Sovinnonliitossa kyse ei ollut selvästi enää vain retoriikasta. Mammona näyttäytyi pahuuden entiteetin, Saatanan, ruumiillistumana: Kuten Jumala toimi Jeesuksen kautta maan päällä, Saatana toimi Mammonan kautta maan päällä. Tämä dualistinen logiikka ei sinänsä ollut ensimmäisen maailmansodan jälkeistä kristillisten sosialistien uutta teologista kehittelyä. Esimerkiksi kristillisiin sosialisteihin paljon vaikuttanut Leo Tolstoi mielsi rahan pahaksi jo 1800-luvun lopulla ja näki, että ihmisen tuli pyrkiä siitä irti omistamalla elämänsä Kristukselle.<sup>36</sup> Yhtä lailla uskonnollisesti orientoituneet sosialistit kritisoivat marxilaiseen maailmankatsomukseen kuulunutta materialismia ja näkivät hengellisyyden tärkeänä osana sosialismia. Suomalaisessa kontekstissa tämänkaltaisista painotuksista on tullut tunnetuksi 1900-luvun alussa esimerkiksi teosofi ja sosialisti Matti Kurikka.<sup>37</sup>

Vaikka yllä käsitelty Kristuksen ja Mammonan dualismi on kristilliselle sosialismille jo ennestään tyypillistä, on silti oletettavaa, että sama dualismi tarjosi nyt ensimmäisen maailmansodan jälkeen aikaisempaakin vahvemmin monille selityksiä tapahtumiin, jotka olivat näyttäneet apokalyptisina. Kilpavarustelu ja imperialismi oli synnyttänyt ensimmäisen maailmansodan, jonka taloudelliset ja inhimilliset kustannukset olivat valtavat. Bolshevikkien vallankumouksen ja kommunismin suosion lisääntymisen oli osaltaan aiheuttanut pitkään jatkunut voiton tavoittelu ja työväestön työehtojen sekä palkkojen puutteellisuus. Kun Saksa pakotettiin vuonna 1919 allekirjoittamaan raskaisiin sotakorvauksiin ja alueluovutuksiin velvoittanut Versaillesin rauhansopimus, aiheutti sekin useissa rauhanliikkeen edustajissa kokemuksen, että sopimuksen sisältöä luonnehti parhaiten itsekäs voiton tavoittelu ja imperialismi.<sup>38</sup> Siten ei ole ihme, että Jeesuksen vuorisaarnassa oleva opetus ”ette voi palvella sekä Mammonaa että Jumalaa” sai painokkaita merkityksiä, joissa Mammona alkoi näyttäytymään transsendentin pahuuden palvelijana.

Mammonan sijoittuminen dualistisen logiikan mukaisesti edustamaan pahuutta loi myös uudenlaisia merkityssisältöjä Jeesukselle ja vallankumoukselle. Kansainvälisessä Sovinnonliitossa tuomittiin bolshevikkien väkivaltainen vallankumous, mutta toivottiin ”tärkeimpien tuotantovälineitten yhteiskunnallistuttamista”, eli käytännössä sosialistista yhteiskuntajärjestelmää. Vastaavasti liitossa vastustettiin kapitalistista talousjärjestelmää ja imperialismia ”viimeiseen asti”. Näihinkin uudistuksiin tarvittiin vallankumousta, mutta väkivallattomana: ”He [jotka liittyvät Kristilliseen internationaleen] haluavat vallankumousta niin perinpohjaisesti, että jos se väkivalloin pantaisiin toimeen, se varmasti epäonnistuisi”.<sup>39</sup> Kansainvälisen Sovinnonliiton toimijat näkivät, että vallankumouksen myötä myös Jumalan valtakunta saapuisi maan päälle. Kun kristillisen sosialismin postmillennialismiin yhdistyi maailmansodan ja Venäjän vallankumouksen synnyttämä lopunajallinen tunnelma, myös Jeesuksesta tuli vallankumouksellinen:

Mutta Kristuksen tie on ainoa oikea tie. Tämä tietää vallankumousta sovinnon kautta. Jeesus on todellinen vallankumouksellinen, koska hän on todellinen sovittaja. Valitessamme Hänen tiensä tulee meistäkin sovittajia ja vallankumouksellisia. Ura on avoinna jokaiselle, joka rakastaa ja uskaltaa. Sellaiset ihmiset ovat kristillisen vallankumouksen uranaukaisijoita ja sellaisia olkaamme kaikki.<sup>40</sup>

Kansainvälisen Sovinnonliiton kristillissosialistisessa mentaliteetissa Jeesuksen elämä ja kuolema ilmensivät Jeesuksen vallankumouksellisuutta. Ajatus Jeesuksesta ja ensimmäisistä kristityistä ensimmäisinä kommunisteina oli tyypillinen useilla sosialistiteoreetikoilla, kuten Karl Kautskylla.<sup>41</sup> Uusi yhteiskunnallinen tilanne vaikuttaa entisestään vahvistaneen tätä ajatusta kristillissosialistisissa piireissä. Seuraamalla Jeesuksen jäljissä oli mahdollista myös itse tulla vallankumoukselliseksi. Tavoitteena oli kääntää maailmanvallankumous väkivallattomaksi ja kristilliseksi vallankumoukseksi. Siten heidän mielestensä oli mahdollista tuoda Jumalan valtakunta maanpäälle.

## Uskonnollinen pluralismi kristillisen sosialismin mentaliteetissa?

Burton L. Mackin teorian mukaan kristillisen mentaliteetin singulaarinen ja dualistinen logiikka johtaa siihen, että kristinuskoa pidetään ainoana oikeana uskontona, kun taas muut uskonnot ovat pahoja. Tämä näkemys ei vaikuta täsmäävän kristillisen sosialismin mentaliteettiin. Kristillistä sosialismia lähellä olleet toimijat ovat usein olleet kiinnostuneita esimerkiksi teosofiasta, joka yhdisti kristinuskoon aineksia myös muista uskonnoista.<sup>42</sup> Positiivinen suhtautuminen muihin oli myös osa Kansainvälisen Sovinnonliiton uskonnollisia periaatteita:

Monet, jotka eivät kykene tunnustamaan Kristusta – usein kirkon tai yksityisten kristuksentunnustajain johdosta –, mutta joissa veljeyden aate on elävä, ovat liittyneet Kansainväliseen Sovinnon-

liittoon. Siinä varmuudessa, että Kristuksen henki asuu ja toimii ihmisissä, jotka eivät tunnusta hänen nimeään, ja että Jeesuksen Kristuksen Isä on kaikkien meidän Isämme, iloitsee Sovinnonliitto saada tervehtää näitä ihmisiä veljinä ja työkumppaneina.<sup>43</sup>

Uskonnollinen pluralismi vaikuttaa siis olleen myös sodan jälkeen osa kristillistä sosialismia, kuten se oli ollut ennen ensimmäistä maailmansotaa. Havainto herättää kysymyksen siitä, miten kristillissosialistisen mentaliteetin narratiivit ja logiikka mahdollistivat samanaikaisesti myös uskonnollisen monimuotoisuuden? Kysymyksenasettelu ansaitsee oman artikkelinsa, mutta esitän lopuksi aiheeseen liittyen ajatuksia sitoen ne artikkelini tutkimustuloksiin.

Kansainvälisen Sovinnonliiton julistuksissa korostui ajatus Jumalasta isänä, jonka vuoksi kaikki ihmiset olivat ”veljiä”.<sup>44</sup> Kristillisen sosialismin dualistisen logiikan mukaisesti pahoiksi eivät voineet myöskään määrittyä ihmiset, jotka olivat Jumalan lapsia. Pahaksi määrittyi ihmisten sijaan Mammona, eli toisin sanoen materia, joka sai toimimaan ihmiset pahoilla tavoilla. Kun kristillisistä narratiiveista korostui erityisesti Jeesuksen elämä ja kuolema, tuki tämä entisestään avointa suhtautumista myös niihin, ”jotka eivät kykene tunnustamaan Kristusta”, eli toisin sanoen Jeesuksen ylösnousemusta. Jeesuksen moraalisen elämäntavan kunnioittaminen ja sen seuraaminen oli teoriassa mahdollista myös muiden uskontojen edustajille. Kansainväliselle Sovinnonliitolle yhtenä ajankohtaisena esimerkkinä tästä näyttäytyi mitä luultavimmin Mahatma Gandhi. Hänen väkivallaton vastarintansa ja kunnioittava suhtautuminen Jeesukseen oli tullut 1920-luvun puoliväliin mennessä tutuksi rauhanliikkeissä. Kristillisten sosialistien tavoitteena oli tuoda Jumalan valtakunta maan päälle ja tähän valtakuntaan pääseminen ei edellyttänyt välttämättä kristityksi tunnustautumista, vaan oikeudenmukaisuuden ja rauhan eteen työskentelemistä. Siten vaikuttaisi siltä, että kristillisen sosialismin mentaliteetissa oli ainakin ensimmäisen maailmansodan jälkeen tilaa myös uskonnolliselle pluralismille. Toisin sanoen ajatuksena oli, että Kristus pystyi taistelemaan Mammonan valtaa vastaan myös muiden kuin kristittyjen välityksellä.

## Rahaa vai rauhaa ja rakkautta

Olen tarkastellut Kansainvälisen Sovinnonliiton julistuksia siitä näkökulmasta, että ne ilmensivät 1920-luvun jälkeistä kristillissosialistista mentaliteettia. Tarkastelun teoreettisena viitekehyksenä on toiminut Burton L. Mackin teoria kristillisestä mentaliteetista. Siinä missä viitekehys tarjosi mahdollisuuden jäsentää aineistoa, se osoittaa myös kristillisen mentaliteetin kontekstisidonnaisuuden ja siten myös sen muokkautuvuuden. Mackin teoria on syntynyt selittämään Yhdysvaltojen terrorismin vastaisen sodan kristillisten tulkintojen logiikkaa. Kun kristillistä mentaliteettia tarkastellaan ensimmäisen maailmansodan jälkeisessä kontekstissa kristillisten sosialistien välityksellä, kristillisen mentaliteetin keskeiset painotukset ja vaikutukset yksilön ajatteluun näyttävät hyvin erilaisilta Mackin teoretisointiin verrattuna.

Artikkelin tuloksina voidaan esittää, että kristillisistä narratiiveista erityisesti Jeesuksen elämä ja kuolema sekä lopun ajat toimivat tulkinnallisina viitekehyksinä, joiden avulla ensimmäisen maailmansodan jälkeistä yhteiskunnallista tilannetta jäsennettiin. Jeesuksen elämän esimerkillisyyden korostaminen oli jo ennen ensimmäistä maailmansotaa ollut keskeinen osa kristillistä sosialismia. Monet maailmanpoliittiset tapahtumat maailmansodan aikana loivat uudenlaisia painotuksia kristillisen sosialismin mentaliteettiin. Ensimmäisestä maailmansodasta ja Bolševikkien vallankumouksesta tuli tässä tilanteessa apokalyptinen tapahtuma, joka kertoi Jumalan valtakunnan saapumisen olevan lähellä.

Sodan lopulla tapahtuneiden vallankumousten jälkeisessä historiallisessa kontekstissa Jeesuksesta tuli myös aikaisempaa korostetummin vallankumouksellinen, joka vastusti sekä väkivaltaa että kapitalismia. Hänen elämänsä näyttäytyi kristillisille sosialisteille esimerkillisenä toimintana, jossa Jeesus kokemastaan vastustuksestaan huolimatta väkivaltaan turvautumatta puolusti oikeudenmukaisuutta. Jeesuksen nähtiin ensimmäisen maailmansodan jälkeen kamppailevan Mammonan valtaa vastaan. Mammona, raha ja maallinen omaisuus, edusti puolestaan



kristillisen sosialismin mentaliteetissa pahuutta, jopa ylimaalista Saatanaa. Tästä dikotomiasta rakentui kristillissosialistisen mentaliteetin singulaari ja dualistinen logiikka. Tämä singulaari ja dualistinen logiikka ei kuitenkaan sulkenut pois muiden kuin kristittyjen kuulumista osaksi hyvää, koska myös ei-kristityt pystyivät toimimaan Jumalan tahdon mukaisesti paha vastaan.

## Viitteet

- 1 Desai 2008, 136–139.
- 2 Nishikawa, Konrad & Watanabe 2010, 89–97.
- 3 Ojajärvi 2020, 173–176.
- 4 Boggende 1986, 29–31.
- 5 Boggende 1986, 281.
- 6 Feldt 2010, 18–20.
- 7 Pollari 2021, 66–72.
- 8 Hyrkkänen 2002, 100; Pollari 2021, 66
- 9 Feldt 2010, 14–20, Burke 1990, 167–175.
- 10 Mack 2008, 9; 2011, 1–9.
- 11 Mack 2011, 32–37.
- 12 Teräs 2005, 139.
- 13 Besier 2015, 44–50.
- 14 Boggende 1986, 166–167.
- 15 Boggende 1986, 76–78.
- 16 Einladung zur Bilthoven Konferenz, EZA 51/J I cl.
- 17 Moore 2013, 15–17; Spencer 2013, 141–144; Garman 2013, 231–234.
- 18 Ks. esim. KA, SRL V, SSL Ha, Iversen, Sanomia armosta, ”Kristillistä internationalea kohti” 1920.
- 19 SRL V, SSL Db, Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924.
- 20 SRL V, SSL Db, Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924.
- 21 Mack 2011, 34.
- 22 Ajo 2017, 63–65.
- 23 Ajo 2017, 149–152.
- 24 Ajo 2017, 100.
- 25 Aatehistoriallisen vaikuteanalyysin kritiikistä lue: Hyrkkänen 2002, 136–137, 151–154; Huhta 2018, 216–218.
- 26 Besier 2015, 58–59; Boggende 1986, 160–165, 199–200.
- 27 Stone 2011, 505–508; Ajo 2017, 13–23, 231–238.
- 28 Cortright 2011, 87–89; Ajo 2017, 63–65.
- 29 Ajo 2017, 201.
- 30 Besier 2015, 28.
- 31 Polvinen 1967, 202, 224–227; 1971, 72–76, 177–179.
- 32 SRL V, SSL Db, Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924.

- 33 Huttunen 2010, 74–75.
- 34 SRL V, SSL Db, Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924.
- 35 Moisio 2009, 416.
- 36 Kempainen 2020, 299.
- 37 Nokkala 1958, 217–224; Harmainen & Järvenpää & Kempainen 2022, 137–139.
- 38 Broadberry & Harrison 2005, 23–36; Cortright 2011, 76–79.
- 39 SRL V, SSL Db, Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924.
- 40 SRL V, SSL Db, Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924.
- 41 Huttunen 2010, 35–36.
- 42 Harmainen & Kempainen 2020, 25–32.
- 43 Kansainvälisen Sovinnonliiton uskonnolliset periaatteet, *Rauhaa kohti* 2/1927, 12–13.
- 44 Sanan patriarkaalisia ja sukupuolittavia konnotaatioita ei tähän aikaan vielä nähty ongelmallisiksi. Veljeyttä käytettiin kuvaamaan kristittyjen välistä yhteyden kokemusta. Ks. Laine 2021.

# Lähteet ja kirjallisuus

## Arkistolähteet

Evangelisches Zentralarchiv (EZA), Sammlungen 7.

Ökumene und Auslandsarbeit 7.3., Ökumenisches Archiv (1904.01.01.–1960.01.01). EZA 51

International Versöhnungsundbund J. Anfänge I. Bewegung für eine Christliche Internationale c (1919.05.24–1920.10.18) 1.

Kansallisarkisto (KA), Suomen rauhanliiton arkistot (SRL)

Suomen Sovinnonliiton arkistot (SSL)

Suomen Sovinnonliiton julkaisut (Db)

Kansainvälisen Sovinnonliiton julistukset 1919–1924.

Felix Iversenin lehtileikkeet (Ha)

## Aikakauslehdet

*Rauhaa kohti* 1927

## Kirjallisuus

Ajo, Martti (2017). *Punainen eskatologia. Jumalan valtakunta Sigfrid Sireniuksen teologis-aatteellisessa ajattelussa ja kristillis-yhteiskunnallisessa toiminnassa vuoteen 1924*. Diss. Helsingin yliopisto, Helsinki. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/208501>.

Besier, Gerhard (2015), *The Great War and Religion in Comparative perspective. Kirchliche Zeitgeschichte* Vol 17:1. Vandenhoeck & Ruprecht.

Boggende, Gijsbert Gerrit Jacob den (1986), *The Fellowship of Reconciliation 1914–1945*. Diss. Hamilton, Ontario: McMaster University.

Broadberry, S.N. & Harrison Mark (2005). *The economics of World War I*. Cambridge University Press.

Burke, Peter (1997) *Varieties of cultural history*. Cambridge; Ithaca: Polity Press: Cornell University Press.

Cortright, David (2011). *Rauha: Ajatusten ja liikkeiden historia*. Suom. Eila Salomaa. Gaudeamus, Helsinki.

Desai, Meghnad (2008). *Marxin kosto – Kapitalismin uusi nousu ja valtiokeskeisen sosialismin kuolema*. Suom. Timo Soukola. Gaudeamus, Helsinki.

- Feldt, Liv Egholm (2010) *Crises in Culture- A conceptual History of mentality*. Lange, Elsebeth F., Durst-Andersen, Per (toim.), *Mentality and Thought: North, South, East and West*. Gylling: Copenhagen business school press.
- Garman, Mary Van Vleck (2013). *Quaker Women's Lives and Spiritualities*. Teoksessa Stephen W. Angell & Ben Pink Dandelion (toim.) *The Oxford Handbook of Quaker Studies*. Oxford University Press.
- Harmainen, Antti & Kempainen, Mikko (2020). ”Paremmän sosialismin” asialla. Uskonnon ja sosialismin synteesi suomalaisessa työväenliikkeessä ensimmäisistä eduskuntavaaleista kansalaissotaan. *Historiallinen aikakauskirja* 118: 1 (2020).
- Harmainen, Antti; Järvenpää, Juuso & Kempainen Mikko (2021). 1900-luvun alun luokkatietoinen esoteria Matti Kurikasta Hilja Pärssiseen ja Yrjö Kalliseen. Teoksessa Maarit Leskelä-Kärki & Harmainen Antti (toim.). *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Teos, Helsinki. 135–152.
- Huhta, Ilkka (2018). Kirja-arvio Martti Ajon Punainen eskatologia -väitöskirjasta. *Historiallinen aikakauskirja* 116: 2.
- Huttunen, Niko (2010). *Raamatullinen sota – Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa*. Historiallisia Tutkimuksia. 255 & Suomen kirkkohistoriallinen seuran toimituksia 216. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Suomen kirkkohistoriallinen seura. Helsinki.
- Kempainen, Mikko (2020). *Sosialismin, uskonnon ja sukupuolen dynamiikkaa: 1900-luvun alun työväenliikkeen naiskirjailijat aatteen määrittelijöinä*. Diss. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/319119>.
- Laine, Esko (2021). Veljeys. Teoksessa Ilkka Huha & Juha Meriläinen (toim.) *Käsitteet kirkkohistoriassa*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.
- Mack, Burton L. (2008) *Myth and the Christian Nation: A Social Theory of Religion*. London: Equinox.
- Mack, Burton L. (2011) *Christian mentality: the entanglements of power, violence, and fear*. London: Equinox.
- Moisio, Olli-Pekka (2009). Karl Marxin uskontokriitikistä tai eskatologinen momentti Marxin filosofiassa. Teoksessa Ahti-Pekka Pietarinen & Sami Pihlström & Pilvi Toppinen (toim.) *Usko*. FTHY 22. Helsingin yliopisto. Helsinki.
- Moore, Rosemary (2013). Seventeenth-century Context and Quaker Beginnings. Teoksessa Stephen W. Angell & Ben Pink Dandelion (toim.) *The Oxford Handbook of Quaker Studies*. Oxford University Press.
- Nishikawa, Masao & Konrad, Helmut & Watanabe, Masaki (2010). *Socialists and International Actions for Peace 1914–1923*. Frank & Timme.

- Ojajärvi, Rony (2020). The Spirit of the Comintern? Historical Contexts of the Movement towards a Christian international 1919–1923. *Kirchliche Zeitgeschichte* 33:1.
- Pollari, Mikko (2021). *Ajattelu ja Puhetavat aatehistoriallisina käsitteinä. Työmiehen illanvietot ja Amerikan Suomalaisen Työmiehen linjakeskustelut 1900-luvun alussa*. Diss. Työväen Historian ja Perinteen Tutkimuksen Seura, Helsinki. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/329941>.
- Polvinen, Tuomo (1967). *Venäjän vallankumous ja Suomi 1917–1920 I. Helmikuu 1917 – toukokuu 1918*. WSOY, Porvoo–Helsinki–Juva.
- Polvinen, Tuomo (1971). *Venäjän vallankumous ja Suomi 1917–1920 II. Toukokuu 1918 – joulukuu 1920*. WSOY, Porvoo–Helsinki–Juva.
- Spencer, Carole Dale (2013). Quakers in Theological Context. Teoksessa Stephen W. Angell & Ben Pink Dandelion (toim.) *The Oxford Handbook of Quaker Studies*. Oxford: Oxford University Press. Oxford University Press.
- Stone R. Jon (2011). Nineteenth- and Twentieth-Century American Millennialisms. Teoksessa *The Oxford Handbook of Millennialism*. Toim. Catherine Wessinger. Oxford University Press.
- Teräs, Kari (2005). Suhtautuvatko historiantutkijat teorioihin välineellisesti? Teoksessa Marja Andersson, Anu-Hanna Anttila & Pekka Rantanen (toim.) *Kahden muusan palveluksessa: Historiallisen sosiologian lähtökohdat ja lähestymistavat*. Turun historiallinen yhdistys, Turku.



# Proletariaatti, intelligentsija ja kulttuuri Neuvostoliiton musiikkipolitiikassa 1920- ja 1930-luvuilla

## Johdanto

Artikkelissani tarkastelen, kuinka työväen ja kulttuurin suhdetta käsiteltiin ja käsitteellistettiin Neuvostoliiton musiikki- ja kulttuuripoliittisissa keskusteluissa 1920- ja 1930-luvuilla. Bolševikkien julistaessa lokakuun vallankumouksen vuonna 1917 proletariaatin vallankumoukseksi ja sen jälkeen muodostuneen hallinnon proletariaatin diktatuuriksi, kulttuuripoliittisessa keskustelussa täytyi pohtia uudelleen työväen suhdetta olemassa oleviin kulttuuri-instituutioihin ja -käytänteisiin. Samoin keskeisiksi kysymyksiksi nousivat työväenkulttuuri ja sen rooli uudessa yhteiskunnassa sekä se, kuinka taide kuvaa ja kuinka sen pitäisi kuvata työväkeä. Neuvostoliitossa näitä keskusteluita käytiin erityisesti ”proletaarikulttuuriin” käsitteen ympärillä sekä erilaisten proletaaristen taidejärjestöjen asemasta neuvoteltaessa.

Artikkelissa proletariaatti on tarkastelun kohteena ennen kaikkea (kulttuuri)poliittisena käsitteenä, ei niinkään tarkasti rajatuna yhteiskuntaluokkana. Näkökulmani proletariaatin ja Neuvostoliiton kulttuuripolitiikan suhteeseen ammentaa käsittehistoriasta, jossa poliittisen todellisuuden ja poliittisen toiminnan mahdollisuudet nähdään muodostuvan tiettyjen avainkäsitteiden määritelmien rajoissa.<sup>1</sup> Samalla nämä määritelmät ovat aktiivisen

poliittisen kamppailun kohteita. Proletariaatin käsite poikkeaa konkretiatasoltaan esimerkiksi ”vapauden” kaltaisista poliittisista käsitteistä, joiden kiistanalaisuus ja sitä kautta poliittinen painoarvo vaikuttaa selvemmältä.<sup>2</sup> Tästä huolimatta proletariaattia, samoin kuin muita yhteiskunnallista positioita kuvaavia käsitteitä on oleellista tarkastella myös käsitteellisinä konstruktioina, joita tietoisesti käytetään ja muokataan poliittisten tavoitteiden saavuttamiseksi.<sup>3</sup> Erityisen oleellista tämä on Neuvostoliiton kontekstissa, jonka koko olemassaolo legitimoitiin käsityksillä proletariaatista poliittisen toiminnan keskeisempänä luokkana. On selvää, että tämä motivoi erilaisiin tulkintoihin siitä, ketkä tähän proletariaattiin ylipäätään kuuluvat ja millainen toiminta sekä mitkä ryhmittyvät ajavat proletariaatin etua kaikkein parhaimmalla tavalla.

Proletariaatin ja ”proletaariuden” käsitteiden tarkastelu musiikin kontekstissa on kiinnostavaa, sillä musiikkipoliittisessa keskustelussa taidemusiikilla oli keskeinen asema ja sen edustajat, nk. musiikki-intelligentsija, olivat perinteisen luokka-analyysin näkökulmasta varsin kaukana työväestä. Tästä huolimatta heidänkin täytyi määritellä toimintansa uudelleen poliittisen keskustelun korostaessa työväen ensisijaista asemaa vallankumouksen jälkeisessä yhteiskunnallisessa rakennustyössä. Musiikki ja musiikki-intelligentsija eivät olleet erillisiä Neuvostoliiton laajemmista kulttuuripoliittisista muutoksista, jossa kirjallisuudella oli keskeisin asema sen huomattavan propaganda-arvon vuoksi. Musiikkipoliittisessa keskustelussa oli kuitenkin omat erityispiirteensä muun muassa Venäjän imperiumin ajoilta periytyneiden vahvojen musiikki-instituutioiden, kuten konsertti- ja oopperatalojen sekä konservatorioiden säilymisen vuoksi, mikä vaikutti siihen, kuinka taidemusiikin ammattilaisten asema nähtiin suhteessa työväkeen. Musiikkikeskustelu tarjoaa siten keinon tarkastella työväen ja kulttuurin suhteen muodostumista Neuvostoliitossa yleispoliittisia linjauksia tarkemmin: se osoittaa, miten ideologisista kysymyksistä neuvoteltiin suhteessa vallankumousta edeltäneisiin käytänteisiin ja käsityksiin ja miten näitä pyrittiin säilyttämään määrittämällä vallankumouksen keskeisiä käsitteitä



uudelleen. Laajemmin tutkimukseni liittyy Venäjän vallankumouksen ja sen seurausten symbolisten ulottuvuuksien tutkimiseen, jossa poliittinen toiminta nähdään laajasti sisältäen symbolien, kielen ja käsitteiden haltuunoton ja muovaamisen osana poliittisten toimenpiteiden legitimoimista.<sup>4</sup>

Artikkelin aineisto koostuu Neuvostoliiton 1920-luvun lehtikirjoituksista niin sanomalehdissä kuin myös kulttuuri- ja musiikkikysymyksiin keskittyneissä pienempilevikkisissä joullehdissä. Sanomalehdissä, *Pravdassa* ja laajalevikkisimmässä taidelehdessä *Žizn iskusstva* ('Taiteen elämä') kuului johtavien bolševikkien ääni, ja tarkastelen näiden kirjoitusten kautta neuvostovallan neuvottelua proletariaatin käsitteestä osana (kulttuuri)politiikkaa. Musiikkiin erikoistuneet joullehdet puolestaan olivat levikiltään suppeampia, mutta niihin kirjoittivat ja niitä lukivat musiikkikentän ammattilaiset, jotka toivat esille omia näkemyksiään musiikista ja vallankumouksesta suhteessa laajempiin kulttuuripoliittisiin linjauksiin. Eri joullehdet edustavat myös avointa asemoitumista musiikin eri ryhmittymien välillä 1920-luvulla ja tuovat hyvin esiin vastakkainasetteluja ja näkemyseroja kulttuuripolitiikan suunnasta. 1930-luvun kulttuuripolitiikan muutoksia analysoin tätä aineistoa vasten ja tutkimuskirjallisuutta hyödyntäen.

Lähden artikkelissa liikkeelle venäläisten sosialistien jo ennen vallankumouksia syntyneistä jakolinjoista suhteessa kulttuuriin, joista keskeisin oli Vladimir Leninin ja Aleksandr Bogdanovin näkemyserot kulttuurin roolista vallankumouksessa, sekä Bogdanovin vuonna 1917 perustamasta proletariaatin omaa kulttuuria ajaneesta *Proletkult*-järjestöstä. Tämän jälkeen tarkastelen Proletkultin lakkauttamisen jälkeen syntyneitä taiteen proletaarijärjestöjä ja proletariaatin käsitteen venymistä 1920-luvun musiikkikeskusteluissa. Lopuksi tuon esille 1930-luvun kulttuuripolitiikan muutoksen, jossa keskiöön nousee proletariaatin sijaan *kansan* (*narod*) käsite ja pohdin, kuinka tämä käsitteellinen muutos heijasti ja oli osa laajempia, stalinismiin liittyviä poliittisia muutoksia.

## Kiistat proletaarikulttuurista ja proletariaatin ja taiteen suhteesta

Pohdinnalla taiteen ja kulttuurin roolista yhteiskunnassa ja vallankumouksen edistämässä on pitkät perinteet sosialismin historiassa. Myös venäläisten sosialistien välillä oli eriäviä näkemyksiä siitä, mitä vallankumous tarkoittaisi kulttuurin kannalta ja voiko kulttuurityöllä edistää vallankumouksen toteutumista. Keskeiseksi teoreettiseksi vastinpariksi Leninin materialistiselle tulkinnalle marxismista nousi jo huomattavasti ennen vuoden 1917 vallankumouksia Aleksandr Bogdanovin (1873–1928) näkemys kulttuurisen työn merkityksestä sosialistisessa rakentamistyössä ja proletariaatin kulttuurin jalostamisessa. Bogdanovin asema Neuvosto-Venäjällä muodostui merkittäväksi ennen kaikkea hänen perustettuansa *Proletaarisen kulttuuriliikkeen* eli *Proletkult*-järjestön ennen lokakuun vallankumousta väliaikaisen hallituksen aikana vuonna 1917. Tämä järjestö jatkoi toimintaansa myös lokakuun vallankumouksen jälkeen, mutta joutui käytännössä lopettamaan toimintansa jo muutaman vuoden jälkeen. Kiista Proletkultin ympärillä pakotti neuvostohallintoa asemoimaan itseään suhteessa proletaarikulttuuriin käsitteeseen ja jäsentämään uudella tavalla kulttuurin merkitystä proletariaatin diktatuurin aikana ja tulevassa sosialistisessa yhteiskunnassa.

Bogdanovin ja Leninin tiet erkanivat jo vuoden 1905 epäonnistuneen vallankumouksyrityksen jälkeen, jolloin bolševikkien sisälle muodostui jakolinjoja suhteessa parlamentaariseen toimintaan. Nk. vasemmistosiiven näkyvimpiä edustajia oli Bogdanov, joka vastusti Leninin vielä tuossa vaiheessa vaatimaa duuman kautta tapahtuvaa vaikuttamista.<sup>5</sup> Bogdanov oli Leninin kritiikin pääkohde tämän kirjassa *Materialismi ja empiriokritisismi* (1909), jossa tämä kritisoi venäläisiä ”machisteja” (Ernst Machiin viitaten) idealististen näkemysten sekoittamisesta Marxin ja Engelsin dialektiseen materialismiin. Näkemyserojen vuoksi Bogdanov erotettiin puolueesta. Bogdanov oli keskeisessä roolissa perustamassa yhdessä kirjailija Maksim Gorkin ja myöhemmän kulttuurista ja koulutuksesta vastaavan kansankomissaarin, Ana-



*Aleksandr Bogdanov, proletaarikulttuurin teoreetikko, kirjailija ja Proletkult-järjestön perustaja. Lähde: Wikimedia Commons.*

toli Lunatšarskin kanssa Caprin ja Bolognan puoluekouluja tarkoituksenaan kouluttaa työväenluokkaistaustaista intelligentsijaa sekä auttaa sitä kehittämään omaa, proletaarista kulttuuriaan. Puoluekoulut olivat lyhytikäisiä, mutta proletaarisen kulttuurin kehittäminen pysyi Bogdanovin tavoitteena tämän jälkeenkin.

Proletaarikulttuurin edistäminen oli tavoitteena myös Bogdanovin perustaessa Proletkult-järjestöä syksyllä 1917 ennen lokaan vallankumousta. Proletkultista kasvoi löyhä, useiden pai-

kallisten osastojen laaja verkosto, jonka tarkoituksena oli osallistaa työväenluokkaa kulttuurin tuottamiseen ja näin luoda pohjaa proletariaatin itsensä parista nousevalle kulttuurille.<sup>6</sup> Proletkult toimi irrallaan neuvostoelimistä, mutta alkuun neuvostohallinto suuntasi rahallista tukea järjestölle erityisesti koulutuksen laajentamista varten. Toiminta oli sallittua myös periaatteellisella tasolla, mikä tulee ilmi esimerkiksi koulutuksesta ja kulttuurista vastaavan kansankomissariaatin *Narkompros*in perustamisasiakirjasta. Siinä annettiin mahdollisuus myös itsenäisten työväenluokkaisten järjestöjen toimintaan sekä luvattiin niille valtiontukea.<sup>7</sup>

Leninin vaatimuksesta Proletkult kuitenkin sulautettiin osaksi Narkomprosia vuonna 1920. Syiksi tähän mainitaan usein pitkälle ajalle juontuvat Leninin ja Bogdanovin henkilökohtaiset riidat kuten myös Proletkultin kasvaminen liian laajaksi rinnakkaiselimeksi neuvostohallinnon suoran vaikutusvallan ulottumattomiin.<sup>8</sup> Oleellista tämän artikkelin näkökulmasta on kuitenkin tätä seurannut julkinen keskustelu, sillä valtapoliittiset tekijät eivät tietenkään olleet ne ääneen lausutut syyt Proletkultin toiminnan alasajolle. Sen sijaan puolue leimasi Proletkultin järjestöksi, jossa valtaan olivat päässeet ”[f]uturistit, dekadentit, marxismille vaaralliset idealistisen filosofian puolustajat” ja joka näin tarjosi työläisille vaarallisia, porvarillisia näkemyksiä.<sup>9</sup> Lenin esitti, että aito proletaarikulttuuri muodostuu vain ”koko ihmiskunnan kehityksen muodostaman kulttuurin tarkan tuntemisen, vain sen uudelleentyöstämisen kautta,” ei vallankumousta edeltävän kulttuurin kieltämisestä ja itse itseään proletaarikulttuurin specialisteiksi nimittävien henkilöiden ”sepustuksista.”<sup>10</sup> Tämän periaatteen mukaisesti porvaristonkaan luomaa kulttuuria ei tarvinnut kieltää, vaan sitä piti kriittisesti hyödyntää uutta yhteiskuntaa luodessa. Todellisuudessa Bogdanovin näkemykset vallankumousta edeltävän kulttuurin hyödyntämisestä eivät kuitenkaan juuri eronneet johtavien bolševikkien näkemyksistä, ja väitteet Proletkultin halusta hävittää kaikki vallankumousta edeltänyt kulttuuri olivat vahvasti liioiteltuja.<sup>11</sup>

Myös itse ”proletaarikulttuurin” käsite kyseenalaistettiin, mikäli sillä tarkoitettiin täysin uuden kulttuurin luomista tyhjästä, ja puheenvuorot korostivat porvarillisen kulttuurin tärkeyttä maassa, jossa väestön koulutustaso on vielä matala.<sup>12</sup> Tämä vaikutti myöhempään keskusteluun proletariaatin ja kulttuurin suhteesta, ja bolševikkijohtajista erityisesti Lev Trotski (1879–1940) ja Anatoli Lunatšarski (1875–1933) ottivat kysymykseen kantaa ja pyrkivät käsitteellistämään neuvostohallinnon kulttuuripoliittista linjaa ilman proletaarikulttuurin vaatimusta.

Keskeinen Trotskin kirjoitus proletaarikulttuurista oli hänen *Kirjallisuus ja vallankumous* -kirjaan kirjoitettu teksti ”Proletaarinen kulttuuri ja proletaarinen taide,” joka julkaistiin erillisenä artikkelina *Pravdassa* syyskuussa 1923.<sup>13</sup> Hänen kritiikkinsä lähti huomiosta proletariaatin yhteiskunnallisen valta-aseman väliaikaisuudesta – ja väliaikainen sen täytyi Trotskin mukaan ollakin. Vallankumouksen tavoitteena oli sosialistinen ja lopulta kommunistinen yhteiskunta, jossa luokkaeroja ei enää ole eikä siten myöskään enää proletariaattia. Koska tämän tavoitteen saavuttaminen veisi Trotskin arvion mukaan joitain kymmeniä, muttei missään nimessä satoja vuosia, jonka porvarillisen kulttuurin muotoutuminen oli ottanut, proletariaatille ei ehdi muodostua omaa kulttuuria. Trotski kuvasi tilannetta paradoksina, jossa luokkasodan vuosina pikemminkin tuhotaan kuin luodaan uutta. Sen jälkeen, kun yhteiskunnallinen tilanne on rauhoittunut proletariaatin voittaessa luokkasodan, kulttuurisen rakentamistyön myötä proletariaatti ”sulautuu” yhä vahvemmin sosialistiseen elämänmuotoon ja samalla häivyttää omia luokkapiirteitään. Proletariaatti voittaa lakatakseen olemasta proletariaattia. Proletariaatin tavoitteena ei siksi täydy olla proletaarikulttuurin luominen, vaan nimenomaan eri luokkien kulttuurien erojen hävittäminen ja pohjan luominen tulevalle, sosialismin yleisinhimilliselle kulttuurille.<sup>14</sup> Kuvitelma proletaarikulttuurin luomisesta ”keinotekoisesti” oli Trotskin mukaan osoitus ymmärtämättömyydestä ja taantumuksellisesta uskosta ihmekeinoihin. Tosiasiassa uuden kulttuurin työ on hidasta sivistystyötä (*kulturnitšestvo*).<sup>15</sup>

Trotskin vastaus siihen, mitä proletariaatin parista ennen sosialismia nouseva kulttuuri on, on hyvin valaiseva Neuvostoliiton poliittisen eliitin näkemyksistä. Trotski nimittäin argumentoi, että vaikka proletariaatin parista tosiaan nousee erilaisia taiteellisia ilmiöitä, nämä eivät ole proletaarikulttuuria. Näitä teoksia voidaan tunnistaa lahjakkuuksien tekemäksi, mutta koska niissä käytetyt keinot eivät ole proletariaatin omia vaan vanhalta porvarilliselta intelligentsijalta perittyjä, ne eivät ole itsenäistä kulttuuria. Esimerkiksi tehdasrunoilijan tuotanto voi olla hyvinkin lähellä työläismassojen elämäkokemusta, mutta ”se ei ole proletaarista kirjallisuutta, vaan ainoastaan proletariaatin kulttuurisen kehityksen molekulaarisen prosessin kirjallista kuvausta.”<sup>16</sup> Tässä tulee esille Trotskin tarkkarajainen ja hierarkkinen näkemys kulttuurista ja kirjallisuudesta: proletariaatin parista nouseva kirjallisuus ei voi olla ”oikeaa” kulttuuria, sillä siinä käytetyt keinot eivät ole proletariaatin omia. Parhaimmillaan nämä ilmiöt ovat viitteitä oikeasta suunnasta. Aidosti uutta kulttuuria muodostuu vasta sitten, kun uusi yhteiskuntajärjestys on luonut mahdollisuuden kehittää porvarillisen taiteen syrjäyttävät uudet taiteelliset ilmaisumuodot. Tässä vaiheessa ei kuitenkaan enää eletä proletariaatin diktatuurin aikaa, vaan sosialismia tai kommunismia, jolloin yhteiskuntaluokkia ei enää ole, eikä siten myöskään edellytyksiä erityisen proletaarikulttuurin muodostumiselle.

Oman näkemyksensä proletaarikulttuurista keskusteluun toi myös Lunatšarski, joskin eri näkökulmasta kuin Trotski. Siinä missä Trotski kritisoi proletariaatin parista nousevaa kulttuuria, Lunatšarski pyrki määrittämään tarkemmin missä määrin proletariaatin elämä ylipäätään voi olla taiteellisen kuvauksen kohteena. Proletaarinen vallankumous oli inspiroinut Neuvostovenäjän taiteilijoita laajasti, ja ennen ensimmäistä maailmansotaa syntyneen modernismin aiheet – tehdasteollisuus, kaupungit, koneet – olivat näkyvästi esillä neuvostoliittolaisten avantgardetaiteilijoiden tuotannossa. Vaikka Lunatšarski tuki näitä taidesuuntauksia, hän halusi kiinnittää huomiota siihen, missä määrin uudessa vallankumouksellisessa taiteessa on loppujen lopuksi kyse proletariaatista sellaisenaan.

Lunatšarskin kritiikki proletariaatin kuvaamista kohtaan lähti toteamuksesta, että proletariaatin elämä oli kapitalismin aikaan pelkkää kurjuutta. Koska proletariaatti oli yhteiskunnassa riistetyssä asemassa, sen elämästä oli kadonnut kaikki arvokkuus ja sisältö, mikä näkyi surkeissa asumisolosuhteissa ja sosiaalisina ongelmina, kuten alkoholismina. Mikään tässä elämässä itsessään ei ollut taiteellisen kuvauksen arvoista. Se, mihin taiteen täytyi kiinnittää huomiota, oli proletariaatin parista kummunut oman elämänmuodon vallankumouksellinen vastustaminen, joka ei ollut proletariaatin elämää sellaisenaan, vaan nimenomaan sen negaatiota. Taiteessa ”[t]äytyy vain ylittää *puhtaasti proletaarisen elämän (bit)* raja [- -] Täytyy keskittyä *vallankumouksellisen elämän* kysymyksiin.”<sup>17</sup> Toisin sanoen proletaarikulttuurin idea oli väärä, mikäli se otti lähtökohdakseen proletariaatin elämän sellaisenaan ja pyrki ihannoimaan sitä. Proletariaatin keskeisyys yhteiskuntaluokkana ei johtunut sen elämänmuodon paremmuudesta suhteessa muihin luokkiin, vaan nimenomaan vallankumouksellisesta hengestä, joka syntyi itse elämänmuodon vastustamisesta, ja tämä vallankumouksellinen henki oli Lunatšarskin mielestä se, jonka piti olla taiteellisen kuvauksen keskiössä. Lunatšarskin kritiikki on samansuuntainen Trotskin kritiikin kanssa siinä, että molemmat kielsivät proletariaatin elämän ”naturalistisen” kuvauksen arvon taiteena ja kulttuurina.

Lunatšarskin ja Trotskin näkemykset korostavat neuvostojohdon kahtalaista suhdetta proletariaattiin, tai pikemminkin proletariaatin ideaan ja ideaaliin. Proletariaatti oli samanaikaisesti vallankumouksellisen hengen tärkein edustaja, mutta samalla riistetyt asemansa vuoksi olemukseltaan taantumuksellinen. Vaikka proletariaatti julistettiin yhteiskunnan johtavaksi luokaksi, siihen samalla kohdistettiin tiukkoja kontrollin ja kurinpidon toimia. Taidekeskustelu osaltaan kuvaa hyvin sitä, kuinka yhteiskunnassa korkeassa asemassa toimivien katse suuntautui työläisiin nimenomaan alaspäin. He olivat sivistys- ja koulutustoimien kohteita, heidän kulttuurinsa ei ollut ”aitoa” vallankumouksellista kulttuuria, eikä heidän elämänsä sellaisenaan sopinut edes inspiraation lähteeksi taiteilijoille. Monet taidemusiikin ammattilai-

set luonnollisesti tarttuivat tähän tulkintaan, sillä se tuki heidän asemaansa proletariaatin yläpuolella yhteiskunnallisena eliittinä. Tämän tulkinnan mukaisesti he pystyisivät jatkamaan kulttuurista portinvartijuuttaan määrittämällä sen, millaista musiikkia ja taidetta uusi yhteiskunta tarvitsee. Proletariaatin tehtäväksi jäi näissä näkemyksissä riittävän sivistyksen hankkiminen, jotta tämä taide avautuisi lopulta heillekin. 1920-luvun kulttuurikeskustelussa nämä eliitin äänet pääsivät vielä hyvin äänen musiikki-lehtien sivuilla, erityisesti argumentaatioissa nk. taiteen proletariijärjestöjä vastaan, joita tarkastelen seuraavaksi.

## Musiikin proletariijärjestö RAPM sekä proletariaatin käsitteelliset laajennukset

Lunatšarskin ja Trotskin kritiikki proletariikulttuuria vastaan voidaan ymmärtää osana kulttuuripolitiikan käsitteellistä kamppailua kontekstissa, jossa Proletkult-järjestö oli nähty tarpeelliseksi sulauttaa osaksi neuvostohallintoa. Proletariikulttuurin käsite täytyi neuvotella uudelleen, sillä se oli vahvasti Proletkultin toiminnan ytimessä. Proletariaatti käsitteenä ei toki menettänyt poliittista merkitystään tämän jälkeenkään, ja melko pian Proletkultin lakkauttamisen jälkeen perustettiin uusia taidejärjestöjä, jotka ottivat proletariaatin käsitteen osaksi toimintaansa.

Näkyvimmäksi näistä järjestöistä nousi kirjallisuusjärjestö RAPP (*Venäläinen proletariikirjailijoiden järjestö*), ja myös musiikin alalle perustettiin vastaava proletariijärjestö, RAPM (*Venäläinen proletariimusikoiden järjestö*).<sup>18</sup> Nämä järjestöt korostivat luokkatietoista taidetta ja kritisoivat kulttuurielämässä heidän näkemyksensä mukaan edelleen vaikuttavia porvarillisia piirteitä, kuten näkemyksiä ei-poliittisesta, ”puhtaasta” taiteesta.<sup>19</sup> Erään näkyvän RAPM:n jäsenen, Boris Šteinpressin mukaan työväenluokka luo oman luokkatietoisensa musiikkinsa, joka ”ilmaisee työväenluokan pyrkimyksiä, ideoita, elämää, tunnelmia, yhdistää massojen tunteen, ajatuksen, tahdon [ja] kohottaa niitä” (Leninin sanoin), kutsuu taisteluun ja voittoon.<sup>20</sup> Juurikaan



tämän tarkempia näkemyksiä siitä, millaista musiikkia proletaariat tuleva musiikki on, ei annettu – oletus oli, että se ikään kuin ”syntyy itsestään” sitten kun yhteiskunnallinen kehitys on edennyt sopivaan vaiheeseen. Selvästi se oli myös jotain, jonka työväenluokka intuitiivisesti *tuntisi* sanan molemmissa merkityksissä: se tunnistaisi sen, mutta myös kokisi siihen jonkinlaista välitöntä emotionaalista sidettä. Tämä vapautti proletaarimusiikkia kannattavat kuvaamasta tarkemmin proletaarimusiikin muotoa ja ’formaaleja’ piirteitä etukäteen. Tärkeämpää oli kiihdyttää yhteiskunnan jäljellä olevien porvarillisten piirteiden kitkemistä ja tehdä tilaa tulevaisuuden uudelle taidemuodolle, mikä musiikissa näkyi RAPM:n kritiikissä vakiintuneita instituutioita ja vanhaa ”musiikki-intelligentsijaa” kohtaan.<sup>21</sup>

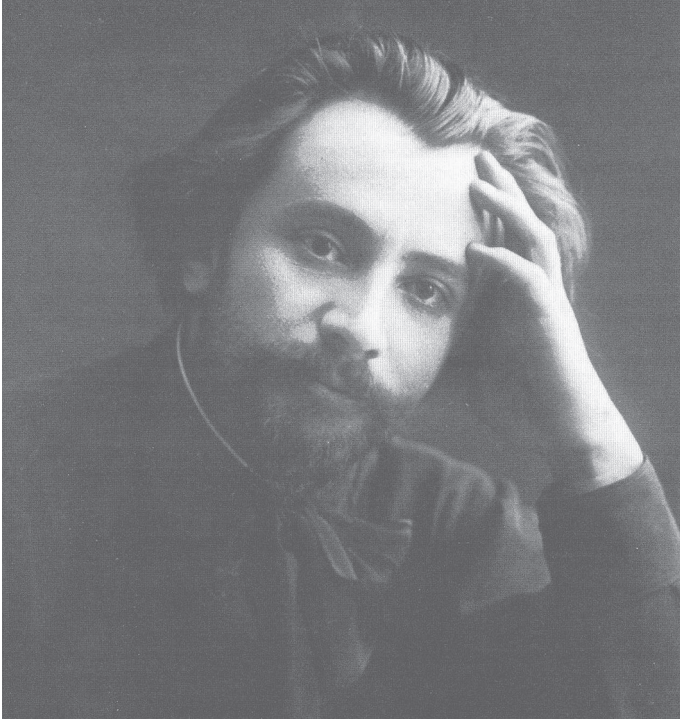
RAPM pyrki toteuttamaan ideaa musiikki-instituutioiden proletarisoinnista vaatimalla kiintiöpaikkoja proletaaritaustaisille opiskelijoille, muuttamalla konserttiohjelmistoja vähemmän ”porvarilliseksi” ja ennen kaikkea kritisoiden modernistista musiikkia kirjoittavia säveltäjiä.<sup>22</sup> He syyttivät myös avoimesti esimerkiksi Lunatšarskia ja tämän johtamaa kansankomissariaattia Narkomprosia porvarillisen estetiikan suosimisesta,<sup>23</sup> mutta heidän vaikutusvaltansa musiikin saralla jäi kuitenkin melko pieneksi ennen 1920-luvun loppua. Vaikka proletaaritaustaisten opiskelijoiden osuutta konservatorio-opiskelijoista pyrittiin nostamaan esimerkiksi kiintiöpaikkoja lisäämällä ja varsinaisia musiikkiopintoja pohjustavien ”työläistiedekuntien” (*Rabfak*) perustamisella, konservatorio-opinnoissa menestyivät ne, usein porvaristaustaiset lapset ja nuoret, jotka olivat päässeet harjoittamaan musiikillisia kykyjään jo pienestä pitäen. RAPM:n vaikutusvaltaa heikensi edelleen se, että 1920-luvun nimekkäimmät ja vaikutusvaltaisimmat säveltäjät, kriitikot ja teoretikot, kuten Nikolai Mjaskovski (1881–1950), Leonid Sabanejev (1881–1968), Nikolai Roslavets (1881–1944) ja Boris Asafjev (1884–1949) toimivat Nykymusiikin yhdistyksessä (*ASM*), jota vastaan RAPM kävi ideologista kaksinkamppailua.<sup>24</sup> Lähestulkoon kaikki 1920-luvun neuvostomusiikin merkkitaipaukset, mukaan lukien useat vallankumouksen juhluvuodeksi 1927 sävelletyt kantaesitykset,

olivat ASM-järjestöön enemmän tai vähemmän kytköksissä olevien säveltäjien käsialaa.<sup>25</sup>

Taiteen proletaarijärjestöillä oli kuitenkin kulttuuripoliittisessa keskustelussa kiistaton etu siitä, että he ottivat agendakseen nimenomaan proletariaatin asian ajamisen. Epäsuorasti heidän vaikutusvaltansa näkyy siinä, että muutkin kuin selkeästi työväenluokkaistaustaiset säveltäjät joutuivat neuvottelemaan yhteiskunnallista positiotaan suhteessa proletariaattiin. Tämä ilmiö näkyi esimerkiksi ASM-järjestössä näkyvästi toimineen modernistisäveltäjä Nikolai Roslavetsin kohdalla.

Nikolai Roslavets oli säveltäjä, jonka sävellystyylillä muotoutui myöhäisromantiikan ja varhaisen modernismin vuosina, ja jonka teokset neuvostoajana vaihtelivat atonaalisempien, hankalammin lähestyttävien kokeilujen sekä ekspressiivisemmän tyylin välillä. Vaikka Roslavetsin teoksissa on paljon dynaamista vaihtelua ja tätä kautta muodostuvaa kuulijaystävällistä linjakkuutta, hän oli kuitenkin taidenäkemykseltään modernisti eikä tinkinyt vaatimuksistaan uudistaa taidemusiikin ilmaisukeinoja, erityisesti tutkimalla uusia mahdollisuuksia muodostaa harmonioita. Hän piti musiikin uudistamista myös hyvin tiukasti ammattisäveltäjien tehtävänä ja aktiivisena kirjoittajana kritisoi useasti RAPM:n vaatimuksia tuoda musiikki ja taide lähemmäs proletariaattia.<sup>26</sup> Roslavetsin mielestä proletariaatin piti päinvastoin nousta korkeamman taidemuodon tasolle uuden yhteiskunnan tarjotessa sille sivistyksellistä koulutusta. Ei ole ihme, että Roslavetsista tuli yksi RAPM:n kritiikin keskeisiä kohteita, jonka avulla järjestö pyrki leimaamaan koko ASM-yhdistyksen niin porvarillisen taidepolitiikan kuin rappeutuneen, työväestä vieraantuneen musiikin tukijaksi.

Roslavetsin kuvaus omasta elämästään ja sävellysuransa kehittymisestä ASM:n lehdessä *Sovremennaja muzyka (Nyky musiikki)* on kiinnostava siinä, kuinka hän pyrkii muovaamaan proletariaatin käsitettä vastaamaan omia taidekäsitteisiään.<sup>27</sup> Hän kertoo tekstin alussa syntyneensä maalaiskylässä talonpoikaisperheeseen ja myöhemmin muistuttaa lukijaa, ettei häntä voi lukea tästä johtuen kuuluneen ”riistäjien” luokkaan. Itsensä hän näkee sosi-



*Säveltäjä Nikolai Roslavets. Lähde: Wikimedia Commons.*

aalisten tunnusmerkkien mukaan ”älyllisen/henkisen (*umstvennyj*) työn proletaariksi.” Tässä hän vastaa erityisesti RAPM:n syytöksiin hänen ”porvarillisuudestaan.” Kiinnostavasti hän jatkaa ”proletaariudestaan” seuraavasti:

En tietenkään ole ”proletaarisäveltäjä” siinä mielessä, että kirjoittaisin ”massoille” kelvotonta musiikkia [- -] Päinvastoin, olen ”porvarillistunut” sen verran, että pidän venäläistä proletaaria kaiken häntä edeltäneen kulttuurin oikeudenmukaisena perijänä [ja] parhaan musiikillisen tulevaisuuden arvoisena, ja siksi kirjoitan juuri hänelle sinfoniani, kvartetini, trioni, lauluni [- -] vahvasti vakuuttuneena siitä, että elän siihen saakka, kun musiikkini on yhtä ymmärrettävää ja lähestyttävää proletariaatille kuin se on

tällä hetkellä venäläisen musiikillisen yhteisön parhaille edustajille. Ja silloin, kuka ties, ehkäpä, tulee hetki, jolloin proletariaatti kutsuu taidettani omakseen...<sup>28</sup>

Vaikka Roslavets identifioituikin ”älyllisen työn proletaariksi,” hän irtisanoutui erityisesti RAPM:n vaatimuksesta kirjoittaa musiikkia ”massoille.” Eri yhteiskuntaluokkien lähentyminen ei tapahdu Roslavetsille niin, että musiikillinen eliitti ”laskeutuu” suurelta osin kouluttamattoman työläismassan tasolle, vaan siten, että tämä massa ”nousee” sivistystyön seurauksena eliitin tasolle – lopulta ymmärtäen myös Roslavetsin omaa musiikkia kuten ”venäläisen musiikillisen yhteisön parhaat edustajat.”

Se, että Roslavets kuului ehdottomasti taiteilijajoukkoon, joka katsoi oikeudekseen ja velvollisuudekseen määrittää vallankumouksen jälkeisen estetiikan suuntaa työväenluokan puolesta samalla kun itse määritteli itseään proletariaattiin kuuluvaksi, kuvaa hyvin proletariaatin käsitteen poliittista merkitystä ja muovautuvuutta. Taidekeskusteluissa proletariaatissa ei ollut kyse selkeästä sosioekonomisesta luokasta, vaan proletariaatin käsite hajosi edustamaan vallankumoukseen ja taiteeseen liitettyjä ideaaleja, joita eri kommentaattorit tulkitsivat eri tavoin. Roslavetsille, samoin kuin Leninille, Lunatšarskille ja Trotskille, kulttuuri- ja taide-elämän johtamisen luovuttaminen työväenluokalle oli mahdoton ajatus, mutta samalla lokakuun vallankumous oli luvannut kaikkien yhteiskunnan osa-alueiden vallankumouksellista uudistamista. Tämä johti siihen, että taiteilijat itse pyrkivät identifioitumaan proletaariksi esimerkiksi käsitteen ”älyllisen työn proletariaatti” avulla. Toisaalta proletariaatin mielekkäisyys kulttuurin kannalta kyseenalaistettiin laajemminkin, joko korostamalla sen historiallisesti alisteista asemaa (Lunatšarski) tai proletariaatin diktatuurin väliaikaisuutta ennen sosialistisen kulttuurin muodostumista (Trotski). Näitä kaikkia näkemyksiä yhdistää jyrkkä yhteiskunnallinen jako kulttuuriseen ja poliittiseen eliittiin yhtäältä ja työväenluokkaiseen ”massaan” toisaalta. Kaikissa näkemyksissä tämä jako otettiin annettuna ja sitä alleviivattiin poliittisen ja kulttuurisen eliitin pohtiessa politiikkatoimia selkeästi yläviivistosta suhteessa ”massoihin.”

## Kulttuuripolitiikan muutokset 1928–1934: Taiteen proletaarijärjestöjen korostamisesta vanhaan intelligentsijaan

Siinä missä 1920-luvun alkupuolella keskustelussa proletaari-kulttuurista korostui kriittisiä näkemyksiä itse käsitettä kohtaan, proletariaatin asema taiteessa nousi takaisin Neuvostoliiton kulttuuripolitiikan keskiöön 20-luvun jälkipuoliskolla. Tämä näkyi erityisesti nk. taiteen proletaarijärjestöjen, edellä mainittujen kirjallisuuden RAPP- ja musiikin RAPM-järjestöjen valtakautena 1920- ja 30-lukujen taitteessa.

Kulttuuripolitiikan muutokselle tärkeän kehyksen loi laajempi poliittinen valtakamppailu Trotskin ja Stalinin välillä. Kuten edellä tuli ilmi, Trotski oli kirjoittanut laajasti kulttuurin roolista uudessa yhteiskunnassa ja samalla käynyt kamppailua proletaarikulttuuria vastaan. Tämä oli poliittisesti ymmärrettävää, kun muistetaan Leninin kriittinen suhtautuminen Bogdanovin Proletkult-järjestöön. Arvostelu oli tehnyt kuitenkin Trotskista RAPP:n kritiikin kohteen, ja poliittisen ilmapiirin kääntyessä häntä vastaan, kirjallisuuden proletaarijärjestö alkoi näyttäytyä taidekentällä poliittisesti vahvempana toimijana.<sup>29</sup> Myös Lunatšarski joutui sivuraiteille 20-luvun lopulle tultaessa, mutta koska hän ei muodostanut suoranaista poliittista uhkaa Stalinille, hän sai vetäytyä rauhassa komissaarin tehtävistä. Lunatšarskin jälkimaine Neuvostoliitossa yhtenä varhaisista bolševikkivallankumouksellisista oli melko hyvä, mutta toisaalta hän kuoli luonnollisista syistä jo 1933, joten emme voi tietää mikä hänen kohtalonsa olisi ollut terrorin vuosina, jolloin monet alkuperäisistä kansankomissaarien neuvoston jäsenistä viimeistään kohtasivat loppunsa.

Henkilökohtaista valtakamppailua tärkeämpi muutos oli kuitenkin Stalinin aloittama ensimmäinen viisivuotissuunnitelma ja maatalouden kollektivisointi vuonna 1928. Teollisuustuotannon suuri lisäys ja kovat tuotantovaatimukset johtivat monin paikoin onnettomuuksiin ja tuotanto-ongelmiin, joista alettiin syyttää ”vastavallankumouksellisia sabotöörejä” eli insinöörejä. Näi-

den väitettiin vaikeuttavan tahallisesti viisivuotissuunnitelman toteuttamista vastavallankumouksen toivossa. Syytteet etenivät oikeuteen saakka, joista kuuluisin oli nk. Šahty-oikeudenkäynnit vuonna 1928.<sup>30</sup> Vastavallankumouksen leima iskettiin laajemmin jo valmiiksi epäilyttävään koulutettuun intelligentsijaan. Kun hyökkäykset vanhanmallisen koulutuksen saanutta taiteilijaintelligentsijaa vastaan olivat olleet taiteiden proletaarijärjestöjen kulttuuripoliittista ydintä jo vuosia, heidän agendansa sai tästä huomattavaa vahvistusta. Tämän seurauksena kulttuuripoliittisen keskustelun hallinta siirtyi proletaarijärjestöille.

Musiikkikeskusteluissa proletaarijärjestöjen valta-asema näkyi siinä, että Neuvostoliiton turbulentissa julkaisukentässä ainoastaan RAPM julkaisi omia lehtiään muutaman vuoden ajan. Tätä ennen ASM-järjestöllä oli ollut omat lehtensä, samoin kuin RAPM:sta irtautuneiden jäsenten vuonna 1926 perustamalla maltillisemmalla ORKiMD-järjestöllä, joka nyt sulautui takaisin osaksi RAPM:a.<sup>31</sup> Viimeaikainen tutkimus on kuitenkin korostanut, että tämän lisäksi musiikin proletaarijärjestön valta-asema oli kuitenkin suhteellisen vaatimaton verrattuna kirjallisuuskenttää tuona aikana dominoineeseen RAPP-järjestöön, eikä RAPM ehtinyt saada aikaan kovin merkittäviä muutoksia keskeisissä musiikki-instituutioissa.<sup>32</sup> Nähdään musiikin proletaarijärjestön vaikutusvalta sitten heikompana tai vahvempana 20- ja 30-lukujen taitteessa, ainakaan se ei kestänyt kovin kauaa. Huhtikuussa 1932 puolueen keskuskomitea nimittäin päätti lakkauttaa kaikki taidejärjestöt ja perustaa keskitetyt, taidealakohtaiset järjestöt niiden tilalle. Päätös oli suunnattu erityisesti kirjallisuuden RAPP-järjestöä vastaan, joka oli päässyt liiaksi dominoimaan kulttuuripoliittista keskustelua, ja puolue totesi nyt proletaarihegemonian kapeuttavan ja haittaavan kirjallisuuden ja taiteen toimintaa.<sup>33</sup>

Uusista keskitetyistä järjestöistä suurin ja tunnetuin oli Kirjailijaliitto (*Sojuz pisatelei*), jonka ensimmäisenä puheenjohtajana toimi Maksim Gorki ja jonka perustamiskokouksesta vuonna 1934 uuden taidepoliittisen linjan, sosialistisen realismin, katsotaan vakiintuneen. Musiikin järjestöksi perustettiin Säveltäjäliitto (*Sojuz kompozitorov*), johon kuulumisesta tuli ajan myötä käy-

tännössä välttämätöntä neuvostosäveltäjille. Vaikka proletaarijärjestöjen hairahdus tuomittiin puolueen taholta, entiset RAPM:n jäsenet siirtyivät melko vaivattomasti osaksi uutta säveltäjaliittoa, eivätkä he joutuneet myöskään terrorin kohteeksi viisi vuotta myöhemmin, toisin kuin monet entiset kirjallisuuden proletaarijärjestön RAPP:n jäsenet.<sup>34</sup> Tässä tilanteessa muusikoille oli hyötyä, että musiikki oli puolueen näkökulmasta poliittiselta merkitykseltään kirjallisuutta vähäisempi sen vaatimattomamman propagandamerkityksen vuoksi. Säveltäjaliiton perustaminen eteni myös paljon verkkaisemmin kuin kirjailijaliiton, ja ensimmäinen koko Neuvostoliiton kattava yleiskokous pidettiin vasta vuonna 1948. Kun päätösvaltaa liitossa käytti vielä lähinnä musiikki-intelligentsija itse, monet tutkijat ovat päätyneet kuvaamaan säveltäjaliittoa pikemminkin muusikoiden omana etujärjestönä kuin puolueen tiukassa otteessa olleena kontrollin välineenä.<sup>35</sup>

## Luokkatietoisuudesta kansallisuuden korostamiseen

Kun proletaaristen taidejärjestöjen toiminta tuomittiin huh-tikuussa 1932, myös Neuvostoliiton kulttuuripolitiikan proletariaattia korostava diskurssi heikkeni. Päätös taidejärjestöjen lakkauttamisesta oli jossain määrin jopa toivottu, sillä proletaarijärjestöjen dominointi taidekentällä turhautti monia taiteiden parissa toimivia. Päätös vaikutti palauttavan musiikillista koulutusta ja ammattitaitoa korostavien säveltäjien kunniaa, mutta toisaalta tulevana vuosina he joutuivat entistä suuremman ja hyökkäävämmän kritiikin kohteeksi puolueen taholta. Vuosina 1936 ja 1948 puolue kävi nk. antiformalistisia kampanjoita maan nimekkäimpiä säveltäjiä, kuten Dmitri Šostakovitšia, Sergei Prokofievia ja Aram Hatšaturjania vastaan, joissa puolue syytti näitä säveltäjiä ”formalismista” ja ”neuvostotodellisuudesta vieraantumisesta,” samoin kuin musiikkikriitikoita näiden suuntausten tukemisesta ja ”toverillisen kritiikin” unohtamisesta.<sup>36</sup> Puolueen taholta vaadittiin sosialistisen realismin periaatteiden vahvempaa omaksumista musiikissa, ja tämä vaatimus sisälsi työväen käsit-

teen kannalta kiinnostavan muutoksen 1920-lukuun verrattuna: se mitä nyt vaadittiin ei ollut lähentyminen proletariaatin kanssa, vaan nimenomaan *kansan* (*narod*) kanssa.

Käsitteellinen muutos on merkittävä. On totta, että proletariaatin ja kansan käsitteet ovat jossain määrin limittyviä ja erityisesti venäjän kontekstissa, jossa kansa (*narod*) on voittopuolisesti tarkoittanut yhteiskunnan matalampia luokkia.<sup>37</sup> Poliittinen merkitys näiden käsitteiden välillä on kuitenkin eri, ja nämä eroavaisuudet kuvaavat hyvin laajempaa stalinistisen kulttuuripolitiikan muutosta. Proletariaatin ja kansan käsitteiden myötä avautuu kolme keskeistä Neuvostoliiton 1930-luvun politiikan muutosta: ensiksikin luopuminen maailmanvallankumouksen ajatuksesta, toiseksi kansallisuuspolitiikan muutos ja kolmanneksi se, miten eri yhteiskuntaluokkien, tässä erityisesti intelligentsijan ja kansan, suhdetta hahmotetaan.

Osa stalinistista (kulttuuri)politiikan muutosta oli ensinnäkin luopuminen maailmanvallankumouksen ajatuksesta. Lenin ja monet muut johtavat bolševikit epäilivät alun perin vallankumouksen onnistumista muuten kuin laajemmassa, vähintään Euroopan mittakaavassa. Venäjän katsottiin olevan taloudellisesti ja yhteiskunnallisesti Länsi-Eurooppaa heikommassa asemassa ja sosialismin eteneminen tarvitsisi kehittyneiden kapitalististen maiden vallankumouksen – ainoastaan Venäjälle rajoittuvaa vallankumousta pidettiin erittäin alttiina vastavallankumoukselle. Vaikka Leninin näkemykset asiasta loiventuivat sosialististen vallankumousten epäonnistuessa muissa Euroopan maissa 1920-luvun molemmin puolin, Trotski piti kiinni maailmanvallankumouksen ajatuksesta Leninin kuoleman (1924) jälkeenkin.<sup>38</sup> Stalin puolestaan asettui tätä vastaan omalla ”sosialismi yhdessä maassa”-linjauksellaan, mikä tarkoitti internationalismin, kansallisuuksien rajat ylittävän työläisten liittoutumisen heikkeneemisestä. Tapahtui oikeastaan päinvastoin: ulkomaat ja ulkomaiset yhteydet korostuivat entistä enemmän potentiaalisena uhkana.

Kansallisuuskäsityksiin liittyvä politiikan muutos oli myös aiempaa avoimempi Venäjän johtavan roolin korostaminen Neuvostoliitossa. Siinä missä 1920-luvulla Venäjän korostamista



oli varottu mahdollisen ”suurvaltašovinismien” vuoksi, Stalinin myötä nimenomaan venäläistä kulttuuria, kieltä ja historiaa alettiin korostaa. Vallankumouksen historiallista aikajännettä venytettiin venäläistä työväenliikettä huomattavasti pidemmälle ja politiikassa nostettiin esille Venäjän historiallisia saavutuksia aina Vladimir Suuresta (n. 960–1015) ja Aleksanteri Nevskistä (n. 1220–1263) lähtien.<sup>39</sup> Oleellista ei enää ollut kansainvälisen tai edes venäläisen työväenliikkeen, vaan Venäjän *kansan* historia. Musiikissa ja taiteessa tämä näkyi entistä vahvempana venäläisten suurten historiallisten taiteilijoiden esikuvalliseen asemaan nostamisena – mm. säveltäjistä aiempaa vahvemmin korostettiin esimerkiksi Mihail Glinkan (1804–1857), Pjotr Tšaikovskin (1840–1893) ja nk. suuren viisikon säveltäjien merkitystä venäläisen ja sitä kautta neuvostoliittolaisen musiikin kehitykselle.<sup>40</sup> Samoin sosialistisen realismin myötä taiteelta alettiin vaatia ”lähentymistä kansan kanssa,” jota kuvattiin käsitteellä *narodnost*.<sup>41</sup> Tämä vaatimus on eri kuin 20-luvun vaatimukset lähentymisestä proletariaatin kanssa. Kyse on selkeämmin kansallisuuteen kohdistuvasta vaatimuksesta, jossa oleellista ei ole niinkään ulkoiset luokkaominaisuudet (koulutus, työ jne.) kuin symbolien kautta hahmottuva, romantisoitu käsitys tietynlaiset arvot jakavasta ihmisjoukosta.

Muutos proletariaatin käsitteestä kansaan luo myös selkeämmin jatkumoa Venäjän vallankumousta edeltäneeseen historiaan ja irtautuu taiteen nykytilaa ja tulevaisuuden muutoksia vaativasta ”proletaariudesta.” Siinä missä proletariaatin yhteiskunnallinen rooli oli marxismi-leninismien teoriassa selkeä, toisin sanoen Neuvostoliitto pyrki proletariaatin diktatuurin kautta sosialismiin ja luokkaerojen hävittämiseen, *kansa* on huomattavasti ambivalentimpi ja myös emotionaalisempi käsite.

Kun tarkastellaan käsitehistoriallisesta näkökulmasta proletariaatin ja kansan vastakäsitteitä,<sup>42</sup> myös venäläisen käsitteen ”intelligentsija” asema hahmottuu eri tavalla. Proletariaatin poliittinen vastakäsite on ”porvaristo,” ja molemmat käsitteet voidaan määrittää sosioekonomisten piirteiden, kuten koulutuksen, työn ja pääoman mukaisesti.<sup>43</sup> ”Kansa” on puolestaan käsite,

joka kokoaa sosioekonomiselta taustaltaan hyvin heterogeenisen joukon itsensä alle ja sille vastakäsitemä on vähintään yhtä ambivalentti ”ei-kansaa,” toisin sanoen eliitti, tai venäjänkielisessä kontekstissa usein intelligentsija. Intelligentsijaa toki käytettiin myös proletariaatin vastakäsitemenä 1920-luvulla, mutta erityisesti kontekstissa ”porvarillinen intelligentsija,” joka periaatteessa jättää mahdollisuuden ei-porvaristaustaiselle intelligentsijalle näyttäytyä proletariaatin puolustajana tai jopa sen osana. Näin nähtiin esimerkiksi säveltäjä Nikolai Roslavetsin kohdalla. Kansan vastakäsitemenä intelligentsija on puolestaan ”ei-kansaa” – oli luokkatausta sitten millainen tahansa. Eliitin kritisointi oli yksinkertaisempaa ja joustavampaa syyttämällä sitä pikemminkin kansasta kuin proletariaatista vieraantumista, sillä silloin poliittisen kontrollin kohteeksi saattoi joutua luokkataustasta riippumatta.

Se, miksi intelligentsija-kansaa vastakkainasettelu toimi Neuvostoliiton (kulttuuri)politiikassa, johtui toki aidoista ja syvistä luokkaeroista, mutta myös Venäjän historiasta. Tutkimuskirjallisuudessa on tuotu esille, kuinka 1800-luvulta lähtien venäläistä yhteiskuntaa on jäsennetty poliittisen vallan, intelligentsijan ja kansan kolmijaon kautta. Erityisesti 1800-luvun loppupuolelta lähtien poliittinen valta (tsaari) ja intelligentsija pyrkivät osoittamaan toisen tarpeettomuuden luomalla ”suoraa yhteyttä” kansaan.<sup>44</sup> Tsaarille tämä yhteys oli hengellinen, jumalalta saatu pyhä hallitsemisoikeus, johon erityisesti Venäjän imperiumin viimeiset tsaarit, Aleksanteri III ja Nikolai II vetosivat. Siinä missä ”kansaa” edusti aitoa Venäjää, intelligentsija esitettiin ulkomaisia aatteita ja epäuskoa Venäjään synnyttävänä vieraana elementtinä.<sup>45</sup> Intelligentsijan parissa taas nousi 1800-luvulla useitakin tsaarinvaltaa vastaan toimineita, *narodismiksi* (*narodnitšestvo*) kutsuttuja suuntauksia, joissa intelligentsija pyrki lähestymään kansaa, toimimaan sen nimissä ja edistämään näin perustuslaillisia ja vallankumouksellisia uudistuksia.<sup>46</sup> Tämän poliittisen jännitteen yhdessä Venäjän myöhäisen teollisuustuotannon kehityksen kanssa on nähty johtaneen venäläistä yhteiskuntaa edelleen leimaavaan ilmiöön: keskiluokan puuttumiseen tai sen heikkoon asemaan.<sup>47</sup> Vaikka Neuvostoliitto uudisti ja muutti venäläistä

yhteiskuntaa huomattavasti, se oli myös jatkumoa ennen ensimmäistä maailmansotaa vallinneelle Venäjän yhteiskunnalliselle tilanteelle. Neuvostoliiton musiikki- ja kulttuuripoliittinen keskustelu korostaa osaltaan näitä jatkumoa, joista yksi oli ja on intelligentsijan rooli Venäjällä, sekä sen ja poliittisen vallan pyrkimys legitimoida asemansa vetoamalla milloin työväkeen milloin kansaan.

## Proletariaatin käsite Neuvostoliiton kulttuuripoliittisessa keskustelussa

Työväen tai proletariaatin rooli oli merkittävä Neuvostoliiton varhaisvuosien kulttuurikeskustelussa, sillä Neuvostoliiton puoluevalta legitimoitiin esittämällä bolševikit työväen intressien keskeisimpänä edustajana. Proletariaatti oli kuitenkin muovautuva poliittinen käsite, ja Neuvostoliiton alkuvuosista lähtien ja jo sitä ennen venäläiset sosialistit esittivät eriäviä näkemyksiä siitä, kuinka proletariaatin ja kulttuurin suhde täytyisi hahmottaa. Erimielisyydet kärjistyivät osana poliittista valtakamppailua, ja erityisesti Proletkult-järjestön lakkauttaminen ohjasi kulttuurikeskustelua pois proletaarikulttuurin käsitteestä. Proletariaatin käsite säilyi kuitenkin keskeisenä kulttuuripoliittisen keskustelun kohteena koko 1920-luvun ja myös taiteilijat, joilla ei ollut työväenluokkaista taustaa, saattoivat nimittää itseään esimerkiksi ”älyllisen työn proletariaatin” edustajaksi. Vuonna 1932 puolueen tekemä päätös lakkauttaa kaikki taidejärjestöt, joka oli suunnattu erityisesti taiteen proletaarijärjestöjä vastaan, lopulta heikensi proletariaatin käsitteen asemaa kulttuurikeskustelussa. Sen sijaan *kansan* (*narod*) käsite nousi uuden, stalinististen kauden kulttuuripolitiikan keskiöön.

Artikkeli osoittaa käsitteiden, symbolien ja mielikuvien merkityksen poliittisessa keskustelussa. Lisäksi käsittehistoriallinen tarkastelu tekee näkyväksi sen, kuinka symbolinen merkitys läpäisee myös työväen kaltaista poliittista käsitettä, jolle on osoitettavissa suhteellisen selkeä yhteiskunnallinen ja reaalimaailman merki-

tys. Voidaan toki kiistellä, kuinka tarkkaa ja oikeaan osuvaa neuvostoliittolaisen musiikki-intelligentsijan itsensä tituleeraaminen proletariaatiksi oli, ja aikalaiskontekstissa siitä totta tosiaan myös kiisteltiin. Tällöin kyseessä on kuitenkin nimenomaan jo *poliittinen* kiista, kamppailu määritelmistä ja sitä kautta saavutettavista yhteiskunnallisista positioista. Poliittisena kamppailuna se on yhtä oikeaa tai väärää siinä missä muukin poliittiseen keskusteluun liittyvien näkemyserojen osoittaminen ja luominen.<sup>48</sup> Käsitteelliset innovaatiot ja merkitysten joustavuus ovat politiikan ytimessä, eikä se koske vain ”vapauden” kaltaisia abstraktioita, vaan myös näennäisesti selkeitä ja reaali maailman ilmiötä kuvaavia, työväen kaltaisia käsitteitä.

## Viitteet

- 1 Koselleck 2004; Marjanen 2018.
- 2 Aiemminkaan tutkijat eivät toki ole pitäneet proletariaatin käsitettä mitenkään selkeänä myöhäisen Venäjän imperiumin tai varhaisen Neuvostoliiton yhteiskuntarakennetta kuvaavana terminä, huomauttaen mm. teollisuustyöläisten siirtyneen helpohkosti takaisin maanviljelijöiksi ensimmäisen maailmansodan, vallankumouksen ja sisällissodan epävakaina vuosina (esim. Fitzpatrick 1988). Puhe selkeästä, luokkatietoisuudeltaan ”kehittyneemmästä” proletariaatista palveli ennen kaikkea neuvostojohtajien retoriikkaa.
- 3 Analyysin kohteena olevien käsitteiden poliittisten ja historiassa eri tavalla ymmärrettyjen merkitysten vuoksi en myöskään lähde etukäteen määrittämään proletariaatin tai työväen käsitteen rajoja, esimerkiksi siten, että määrittäisin itse, missä määrin nämä käsitteet ovat synonyymisia. On selvää, että kun Neuvostoliitossa puhuttiin proletariaatista, puhuttiin samalla työväestä, mutta kuinka laajasti nämä käsitteet ymmärrettiin, riippui tilanteesta ja kohdeyleisöstä. Proletariaatin käsitteestä tuli myös vahva poliittinen iskusana, jolloin kaikki, luokkataustausta riippumatta, saattoivat osoittaa myötämielisyyttä Neuvostoliittoa ja/tai sosialismia kohtaan esimerkiksi vaatimalla kaikkia maailman proletaareja liittymään yhteen.
- 4 Figes & Kolonitskii 1999.
- 5 Mally 1990, 3–4.
- 6 Mally 1990.
- 7 Lenin 1967, 567–569.
- 8 Mally 1990; Frolova-Walker & Walker 2012, 42–44.
- 9 O proletkultah. Pismo Ts.K.R.K.P. *Pravda* 1.12.1920, 1.
- 10 Lenin puhe ”Nuorisjärjestöjen tehtävät” Venäjän kommunistisen nuorisjärjestön kolmannessa yleisvenäläisessä kokouksessa 2.10.1920. Ks. Lenin 1967, 440–454.
- 11 Groys 2011, 38.
- 12 Mally 1990, 225–226.
- 13 L. Trotski: Proletarskaja kultura i proletarskoje iskusstvo. *Pravda* 14.9.1923, 2–3.
- 14 *ibid.*
- 15 L. Trotski: Ne o ”politike” jedinoi živ tšelovek. *Pravda* 10.7.1923, 2–3.
- 16 L. Trotski: Proletarskaja kultura i proletarskoje iskusstvo. Korostus alkupe-  
räinen.

- 17 A. Lunatšarski: O proletarskom byte i proletarskoi kulture. *Žizn iskusstva* 1923, nro 29(902), 1–3. Korostus alkuperäinen.
- 18 RAPP tulee venäjän kielen sanoista *Rossijskaja assotsiatsija proletarskih pisatelei*. Järjestö toimi myöhemmin osana Yleisneuvostoliittolaista proletaarikirjailijoiden järjestöä (VAPP – *Vsesojuznaja assotsiatsija proletarskih pisatelei*), mutta koska RAPP oli järjestön vaikutusvaltaisain osa, käytän selkeyden vuoksi vain RAPP-lyhennettä. Vastaavasti RAPM oli perustettaessa APM (*Assotsiatsija proletarskih muzykantov*), ja myöhemmin siitä käytettiin lyhennettä VAPM (*Vsesojuznaja assotsiatsija proletarskih muzykantov*), mutta jälleen selkeyden vuoksi käytän vain lyhennettä RAPM.
- 19 S. Tšemodanov: Muzyka i teorija istoričeskogo materializma. *Muzykalnaja nov* 1923, nro 1, 13–17.
- 20 B. Šteinpress: Vserossijskaja Assotsiatsija Proletarskih Muzykantov (VAPM) i obščestvo ”Muzyka–Massam.” *Za proletarskuju muzyku* 1930, nro 1, 7.
- 21 Taiteen proletaarijärjestöjen metafora porvarillisten näkemysten kitkemisestä tulee esille esimerkiksi käsitteen *nov*’ (uudismaa) keskeisyydessä. RAPP:in kirjallisuuslehti oli nimeltään *Krasnaja nov*’ (*’Punainen uudismaa*) ja RAPM:n ensimmäinen lehti oli vastaavalla tavalla nimetty *Muzykalnaja nov*’ (*’Musiikillinen uudismaa*). Vanhan maailman haitalliset piirteet oli tärkeä ”kitkeä” uuden kulttuurin viljelyä ja kasvua varten.
- 22 Edmunds 2000.
- 23 Esim. Moskovan konservatorion komsomolilaisten opiskelijoiden, Lunatšarskille suunnattu ja RAPM:a tukeva kirje: Pismo komsomoltsev Konservatorii tov. A. V. Lunatšarskomu, *Muzyka i oktjabr* 1926, nro 4–5, 17.
- 24 ASM-lyhenne tulee järjestön venäjänkielisestä nimestä *Assotsiatsija sovremennoi muzyki*.
- 25 Näitä kantaesityksiä olivat mm. nuoren Dmitri Šostakovitšin 2. sinfonia *Lokakuu*, Aleksandr Mosolovin sarja *Teräs-baletista* ja Nikolai Roslavetsin kantaatti *Lokakuu*. Ks. Viktor Beljajev: Desjat let russkoi simfonitšeskoj muzyki. *Sovremennaja muzyka* 1927, nro 24, 28.
- 26 Esim. Nik. Roslavets: Sem let Oktjabrja v muzyke. *Muzykalnaja kultura* 1924, nro 3, 179–189.
- 27 Nik. A. Roslavets o sebe i svojom tvortšestve. *Sovremennaja muzyka* 1924, nro 5, 132–138.
- 28 *ibid.*, 137–138.
- 29 Dobrenko 2011, 45; Fitzpatrick 1992, 107–108.
- 30 Näytösoikeudenkäynnin olivat osa puolueen laajemminkin julistamaa ”luokkasotaa,” jonka tarkoituksena oli oikeuttaa kollektivisointiin ja viisivuotissuunnitelmaan siirtyminen. Puolue tarvitsi ulkoisen vihollisen, ja näissä oikeudenkäynneissä heitä tunnistettiin ja nimettiin kymmenittäin. Šahtyssa kuolemantuomiota vaadittiin jopa kahdellekymmenelle ”porva-

- rilliselle spesialistille” (Fitzpatrick 1974). Lopulta näin montaa ei tuomittu kuolemaan, mutta 20- ja 30-lukujen taitteen näyttösoikeudenkäynnit ennustivat myöhempää suuren terrorin logiikkaa, jossa siinäkin ihmisiä syytettiin puoluejohtoa myöten vastavallankumouksellisesta toiminnasta.
- 31 ORKiMD-lyhenne tulee sanoista *Obedinenije revoljutsionnyh kompozitorov i muzykalnyh dejatelei*, joka tarkoittaa *Vallankumouksellisten säveltäjien ja musiikkitoimijoiden yhdistystä*.
- 32 Frolova-Walker & Walker 2012.
- 33 Politbyroon päätös ”Kirjallisuus- ja taideorganisaatioiden uudelleenjärjestelystä,” ks. Artizov & Naumov 1999, 172–173; Englanninkielinen käännös dokumentista, ks. Clark & Dobrenko 2007, 151–152.
- 34 Herrala 2012. Musiikin ammattilaisten kohtaloa terrorin vuosina ei ole tutkittu yhtä paljon kuin kirjailijoiden, ja usein on todettu, että ainakaan eturivin säveltäjät ja musiikista kirjoittaneet eivät joutuneet terrorin kohteeksi, vaikka heitä oli kritisoitu julkisesti erittäin voimakkaasti juuri terrorin alla vuonna 1936 (Mikkonen 2009). Inna Klause (2017) on koonnut tietoa van-kileirille joutuneista musiikki-intelligentsijan edustajista. Hänen löytöjensä mukaan heitäkin oli, mikä on ymmärrettävää, sillä terrori kosketti niin laajasti neuvostoyhteiskuntaa, että sen uhriksi joutui ihmisiä kaikista väestöryhmistä. Klause ei kuitenkaan ole löytänyt viitteitä, että muusikot olisivat olleet yliedustettuna terrorin uhrien joukossa, ja samoin aineistosta on ollut vaikea tunnistaa, joutuivatko he vangituiksi nimenomaan musiikkiin liittyvän toimintansa vuoksi vai muista syistä, kuten perättömien ilmiantojen tai esimerkiksi homoseksuaalisuuden vuoksi.
- 35 Tomoff 2006; Mikkonen 2009.
- 36 Herrala 2012. Säveltäjät reagoivat syytöksiin säveltämällä ainakin osittain helpommin lähestyttävää musiikkia, ja näistä teoksista kuuluisin on varmasti Šostakovitšin viides sinfonia vuodelta 1937 – lisänimeltään ”Neuvostosäveltäjän vastaus oikeutettuun kritiikkiin.” Šostakovitšin neljäs sinfonia, joka oli juuri valmistunut ennen ensimmäistä antiformalistista kampanjaa kantaesitettiin vasta 1961, sillä se ei sopinut 1930-luvun muuttuneeseen ilmapiiriin. Myös Prokofjevin *Romeo ja Julia* -balletti ja sen pitkä esitystauko ennen vuoden 1940 uutta versiota liitetään usein ensimmäiseen antiformalistiseen kampanjaan, vaikka teos ehtikin valmistua jo ennen sen alkua. On kiinnostavaa, että nämä teokset, joita pidettiin jo aikanaan säveltäjien reaktion sosialistisen realismin uusiin vaatimuksiin (samoin kuin Šostakovitšin myöhempi seitsemäs sinfonia ”Leningrad”) ovat edelleen näiden säveltäjien soitetuimpia teoksia myös länsimaissa.
- 37 Beuerle 2018.
- 38 van Ree 1998.
- 39 Brandenberger & Platt 2006.

- 40 ”Suureen viisikkoon” (*Mogutšaja kutsška*) luettiin kuuluneeksi säveltäjät Mili Balakirev (1837–1910), Aleksandr Borodin (1833–1887), César Cui (1835–1918), Modest Musorgski (1839–1881) ja Nikolai Rimski-Korsakov (1844–1908).
- 41 Parkkinen 2018.
- 42 Koselleck 2004, 156–191.
- 43 Neuvostoliiton historiassa epäselvyyttä oli proletariaatin, sotilaiden ja talonpoikien luokkien kesken, ja vaikka lokakuun vallankumous toteutettiin ”proletariaatin, sotilaiden ja talonpoikien” yhdistymisen nimissä, bolševikkien ajattelussa teollisuusproletariaatti oli muita luokkia ”ylempänä” sen kehittyneemmän luokkatietoisuuden vuoksi.
- 44 Knight 2000; Miller 2008.
- 45 Hamburg 2010.
- 46 Miller 2008, 388–389.
- 47 Veližev 2011, 249.
- 48 Pyrkimykset määrittellä uudelleen poliittisia positioita työväen käsitettä hyödyntäen eivät ole vieraita nykypäivänkään. Kun kokoomuspuolueen presidenttiehdokas Sauli Niinistö kampanjoi nimittämällä itseään ”työväen presidentiksi” tai Perussuomalaisten entinen puheenjohtaja Timo Soini kutsui puoluettaan ”työväenpuolueeksi ilman sosialismia,” työväen käsite on samanlaisen poliittisen uudelleenasetemoinnin alla.



## Lähteet ja kirjallisuus

### Lehdet

*Muzyka i oktjabr*  
*Muzykalnaja kultura*  
*Muzykalnaja nov*  
*Pravda*  
*Sovremennaja muzyka*  
*Za proletarskuju muzyku*  
*Žizn iskusstva*

### Kuvien lähteet

Kuva 1: Aleksandr Bogdanov. Wikimedia Commons. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:A\\_A\\_Bogdanov.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:A_A_Bogdanov.jpg) (tarkastettu 4.4.2022).

Kuva 2: Nikolai Roslavets. Wikimedia Commons. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nikolay\\_Roslavets.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nikolay_Roslavets.jpg) (tarkastettu 4.4.2022).

### Kirjallisuus

Artizov, Andrei & Naumov, Oleg (1999): *Vlast i hudožestvennaja intelligentsija: Dokumenty TSK RKP(b) – VKP(b), VCHK – OGPU – NKVD o kulturnoi politike 1917–1956* gg. Demokratija, Moskva.

Beuerle, Benjamin (2018): Concepts of democracy from a Russian perspective: Debates in the late imperial period (1905–1917). Teoksessa Jussi Kurunmäki, Jeppe Nevers & Henk te Velde (toim.), *Democracy in modern Europe: A conceptual history*. Berghahn Books, New York, 113–134.

Brandenberger, David & Platt, Kevin (2006): Introduction. Tsarist-era heroes in Stalinist mass culture and propaganda. Teoksessa Kevin Platt & David Brandenberger (toim.), *Epic revisionism: Russian history and literature as Stalinist propaganda*. University of Wisconsin Press, Madison, 3–14.

Clark, Katerina; Dobrenko, Evgeny; Artizov, Andrei & Naumov, Oleg (2007): *Soviet culture and power: A history in documents, 1917–1953* (käänt. M. Schwartz). Yale University Press, New Haven.

Dobrenko, Evgeny (2011): Literary criticism and the transformations of the literary field during the cultural revolution, 1928–1932. Teoksessa Evgeny Dobrenko & Galin Tihanov (toim.) *A history of Russian literary theory and criticism: The Soviet age and beyond*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 43–63.

Edmunds, Neil (2000): *The Soviet proletarian music movement*. Peter Lang, Bern.

- Figes, Orlando & Kolonitskii, Boris (1999): *Interpreting the Russian Revolution: The language and symbols of 1917*. Yale University Press, New Haven.
- Fitzpatrick, Sheila (1974): Cultural revolution in Russia 1928–1932. *Journal of Contemporary History* 9 (1), 33–52. <https://doi.org/10.1177/002200947400900103>.
- Fitzpatrick, Sheila (1988): The Bolsheviks' dilemma: Class, culture, and politics in the early Soviet years. *Slavic Review* 47 (4), 599–613. <https://doi.org/10.2307/2498180>.
- Fitzpatrick, S. (1992): *The cultural front: Power and culture in revolutionary Russia*. Cornell University Press, Ithaca. <https://doi.org/10.7591/9781501724084>.
- Frolova-Walker, Marina & Walker, Jonathan (2012): *Music and Soviet power 1917–1932*. The Boydell Press, Woodbridge.
- Groys, Boris (2011): *The total art of Stalinism: Avant-garde, aesthetic dictatorship, and beyond* (2. painos, käänt. C. Rougle). Verso, London.
- Hamburg, Gary (2010): Russian intelligentsias. Teoksessa William Leatherbarrow & Derek Offord (toim.), *A history of Russian thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 44–69. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511845598.006>.
- Herrala, Meri (2012): *The struggle for control of Soviet music from 1932 to 1948: Socialist realism vs. western formalism*. Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Klause, Inna (2017): Composers in the Gulag: A preliminary survey. Teoksessa Patrick Zuk & Marina Frolova-Walker (toim.), *Russian music since 1917: Reappraisal and rediscovery*. Oxford University Press, Oxford, 188–217. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197266151.003.0009>.
- Knight, Nathaniel (2000): Ethnicity, nationality and the masses: Narodnost' and modernity in imperial Russia. Teoksessa David Hoffmann & Yanni Kotsonis (toim.), *Russian modernity: Politics, knowledge, practices*. Macmillan Press, Basingstoke, 41–64. [https://doi.org/10.1057/9780230288126\\_3](https://doi.org/10.1057/9780230288126_3).
- Koselleck, Reinhart (2004): *Futures past: on the semantics of historical time* (käänt. K. Tribe). Columbia University Press, New York.
- Lenin, Vladimir (1967): *O literature i iskusstve* (3. painos, koonnut N. I. Kru-tikova). Hudožestvennaja literatura, Moskva.
- Mally, Lynn (1990): *Culture of the future: The Proletkult movement in revolutionary Russia*. University of California Press, Berkeley.
- Marjanen, Jani (2018): Begreppshistoria. Teoksessa Martin Gustavsson & Yvonne Svanström (toim.), *Metod: Guide för historiska studier*. Studentlitteratur, Lund, 97–132.
- Mikkonen, Simo (2009): *Music and power in the Soviet 1930s: A history of composers' bureaucracy*. Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Miller, Alexey (2008): Natsiia, narod, narodnost' in Russia in the 19th century: Some introductory remarks to the history of concepts. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 56 (3), 379–390.

- Parkkinen, Jari (2018): Narodnost Neuvostoliiton musiikkipolitiikassa 1930-luvulla. *Idäntutkimus* 1, 54–68.
- Tomoff, Kiril (2006): *Creative union: The professional organization of Soviet composers, 1939–1953*. Cornell University Press, Ithaca. <https://doi.org/10.1515/9781501730023>.
- van Ree, Erik (1998): Socialism in one country: A reassessment. *Studies in East-European thought* 50, 77–117.
- Velizhev, Mihail (2011): Tšivilizatsija i sredniy klass. Teoksessa Alexey Miller, Denis Sdvižkov & Ingrid Schierle (toim.), *Ponjatija o Rossii: K istoričeskoj semantike imperskogo perioda, tom 1*. Novoje literaturnoje obozrenije, Moskva, 249–292.



# Kirjoittajat

FM **Antti Harmainen** on väitöskirjatutkija Tampereen yliopistossa. Harmainen tarkastelee väitöskirjassaan länsimaisen esoterian historiaa ja uskonnollisia liikkeitä 1800-luvun lopun Suomessa.

FM **Juuso Järvenpää** on historian väitöskirjatutkija Tampereen yliopistossa.

FT **Mikko Kempainen** on Tampereen yliopiston kokemuksen historian huippututkimusyksikön (HEX) tutkijatohtori ja koordinaattori. Kempainen on käsitellyt tutkimuksissaan 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun työväenliikkeen aatehistoriaa sekä erityisesti sosialismin ja uskonnon vuorovaikutusta.

FT **Pirjo Markkola** on historian professori ja Suomen Akatemian rahoittaman Kokemuksen historian huippuyksikön johtaja Tampereen yliopistosta. Hän on tutkinut työväenhistoriaa, hyvinvointivaltion historiaa ja eletyn uskonnon historiaa 1990-luvulta lähtien. <https://orcid.org/0000-0001-8776-0974>.

**Rony Ojajärvi** on nuorempi tutkija Itä-Suomen yliopistossa. Hänen tutkimuksensa käsittelee uskonnon merkitystä rauhanliikkeiden historiassa.

FM **Jari Parkkinen** on väitöskirjatutkija Jyväskylän yliopistossa venäjän kielen ja kulttuurin oppiaineessa ja hänen väitöskirjansa käsittelee poliittisten käsitteiden käyttöä ja muutoksia Neuvostoliiton musiikkikeskustelussa. Väitöskirjatyön ohella Parkkinen toimii Idäntutkimus-lehden toimitussihteerinä. Orcid: 0000-0003-1562-9381.

FT **Mikko Pollari** on vapaa historiantutkija ja kirjoittaja. Hänen tutkimuksensa painopistealueita ovat aatehistoria, suomalaisen ja amerikansuomalaisen työväenliikkeen historia sekä paikallishistoria.

FM **Matleena Sopenan** on väitöskirjatutkija Tampereen yliopiston historian tohtoriohjelmassa. Hänen väitöskirjansa käsittelee Suomen evankelis-luterilaisen kirkon saarnalupatutkintojärjestelmää rakentuvan kansalaisyhteiskunnan kontekstissa.

## Väki Voimakas -sarjassa aiemmin ilmestyneet

Väki Voimakas -vuosikirja 34: *Työväki ja seksi. Aatteet, normit ja kokemukset* Toimittaneet Matias Kaihovirta ja Tiina Lintunen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki 2021, 357 s.

Väki Voimakas 33: *Valvottu ja kuritettu työläinen*. Toimittaneet Leena Enbom, Pete Pesonen, Sami Suodenjoki. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki 2020, 294 s.

Väki Voimakas 32: *Työväestö ja demokratia*. Toimittaneet Ilkka Kärrylä, Pete Pesonen, Anna Rajavuori. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki 2019, 344 s.

Väki Voimakas 31: *Sisällissodan jäljet*. Toim. Tiina Lintunen ja Anne Heimo. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki 2018, 354 s.

Väki Voimakas 30: *Työväki kumouksessa*. Toim. Sami Suodenjoki ja Risto Turunen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki 2017, 274 s.

Väki Voimakas 29: *Työväki ja sivistys*. Toim. Sakari Saaritsa ja Sinikka Selin. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2016, 440 s.

Väki Voimakas 28: *Työläisperhe arjessa ja kriiseissä*. Toim. Kirsi-Maria Hytönen ja Tuomas Laine-Frigren. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2015, 275 s.

Väki Voimakas 27: *Työväestö ja hyvinvointi*. Toim. Matti Hanikainen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2014, 272 s.

Väki Voimakas 26: *Työväki ja liikunta*. Toim. Erkki Vasara. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2013, 205 s.

Väki Voimakas 25: *Työväki maahanmuuttajana*. Toim. Sakari Saaritsa ja Kirsi Hänninen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2012. 252 s.

Väki Voimakas 24: *Työtä tekee mies, nainen*. Toim. Eerika Koskinen-Koivisto ja Kirsi-Maria Hytönen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2011. 229 s.

Väki Voimakas 23: *Lukeva ja kirjoittava työläinen*. Toim. Kirsti Salmi-Niklander, Sami Suodenjoki ja Taina Uusitalo. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2010. 298 s.

Väki Voimakas 22: *Työväki ja kokemus*. Toim. Kati Launis ja Marko Tikka. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2009. 198 s.

Väki Voimakas 21: *Työväki lähtee – mihin suuntaa tutkimus?* Toim. Matti Hannikainen ja Pia Lohikoski. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2008. 228 s.

Väki Voimakas 20: *Pärjäämisen ajat – horjuvat työt*. Toim. Anu-Hanna Anttila ja Anu Suoranta. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2007. 245 s.

Väki Voimakas 19: *Kansalaisvaikuttaminen ajassa*. Toim. Inkeri Ahvenisto ja Kirsi Mäki. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2006. 300 s.

Väki Voimakas 18: *Työväestön rajat*. Toim. Matti Hannikainen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2005. 216 s.

Väki Voimakas 17: *Ruumiita ja mustelmia – Näkökulmia väkivallan historiaan*. Toim. Ulla Aatsinki ja Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2004. 218 s.

Väki Voimakas 16: *Työväen verkostot*. Toim. Sakari Saaritsa ja Kari Teräs. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2003. 266 s.

Väki Voimakas 15: *Työväki ja tunteet*. Toim. Elina Katainen ja Pirkko Kotila. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2002. 295 s.

Väki Voimakas 14: *Ammattia oppimassa*. Toim. Anu-Hanna Anttila ja Anu Suoranta. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2001. 289 s.

Väki Voimakas 13: *Naurava työläinen, naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin*. Toim. Joni Krekola, Kirsti Salmi-Niklander ja Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 2000. 219 s.

Väki Voimakas 12: *Koti kaupungin laidalla – työväestön asumisen pitkä linja*. Toim. Elina Katainen, Anu Suoranta, Kari Teräs ja Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1999. 204 s.

Väki Voimakas 11: *Aave vai haave?* Toim. Tauno Saarela, Joni Krekola, Raimo Parikka ja Anu Suoranta. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1998. 364 s.

Väki Voimakas 10: *Työväestö ja kansakunta*. Toim. Raimo Parikka. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1997. 281 s.

Väki Voimakas 9: *Talonpoikainen sosialisti – Santeri Mäkelä poliittisena toimijana ja kirjailijana*. Toim. Tauno Saarela. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1997. 139 s.

Väki Voimakas 8: *Äänekäs kansa*. Toim. Pauli Kettunen, Raimo Parikka ja Anu Suoranta. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1996. 152 s.

Väki Voimakas 7: *Työ ja työttömyys*. Toim. Raimo Parikka. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1994. 368 s.

Väki Voimakas 6: *Hyvinvointivaltio ja historian oikut*. Toim. Pertti Haapala. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1993. 154 s.

Väki Voimakas 5: *Myytit ja symbolit*. Toim. Ulla-Maija Peltonen ja Kirsti Stenvall. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1991. 144 s.



Väki Voimakas 4: *Suomi 1917–1918*. Toim. Juha Hannikainen, Markku Hyrkkänen ja Olli Vehviläinen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1990. 388 s.

Väki Voimakas 3: *Näkökulmia työväen ammatilliseen ja paikalliseen historiaan*. Toim. Markku Hyrkkänen, Olli Vehviläinen ja Juha Hannikainen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1987. 213 s.

Väki Voimakas 2: *Tutkimus ja työväenkulttuuri*. Toim. Kirsti Stenvall ja Timo Holmalahti. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1986. 141 s.

Väki Voimakas 1: *Työväen historiaa ja perinnettä*. Toim. Jouko Jaakkola ja Olli Vehviläinen. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, 1985. 159 s.

