

na, mutta vallanpitäjälle se voi olla kasvuarvo.

Vaikka Helkama mainitsee, että Schwartzin arvomittari on yksinkertaistava, hän käyttää sitä silti. Kirjan lopussa ja sisäkansissa lukijalle tarjotaan Schwartzin täydennetty lista omien arvojen tyypittelyvälineeksi self-help -oppaan tyyllisellä testillä maustettuna. Ongelmana mittarin käytössä ja arvomittarilla saaduille tilastoille Helkaman esittämässä tulkinnoissa on esimerkiksi paikoittainen käsitteellinen yleistäminen kevein perustein.

Kirjoittaja muun muassa ajattelee lasten urheiluharrastuksen liittyvän mielihyvän ja virikkeisyyden motivoimalle arvoalueelle ja kilpaurheilun harrastamisen suoriutumisen arvoalueelle. Jos kilpaurheiluharrastus muuttuu ammatiksi kansainvälisillä kentillä, Helkama tulkitsee toimintaa motivoivan arvoalueen muuttuvan kohti varallisuusarvoja. Hän ei kuitenkaan eritele, kenen arvoista ja arvojen järjestyksestä kulloinkin puhutaan: lapsen, urheiluseuran vaiko vanhempien, joiden toimintaa voivat motivoida erilaiset arvot. Myöskään ammattuurheilun vaikutuksista, kuten varakkuudesta, ei voi ulkopuolelta johtaa urheilijan toimintaa motivoivaa arvoa.

Arvomuutoksista huolestuneita Helkaman teos rauhoittaa: suomalaisten arvot, kuten arvot ylipäätään, muuttuvat monilla eri tavoilla mutta melko hitaasti. Kolmen kärjessä ovat 2000-luvulla lähellä ja kauempanakin asuvan lähimmäisen hyvästä huolehtiminen sekä turvallisuus. Hyvin harvoin arvoja hylätään kokonaan tai omaksutaan nopeasti täysin uusia arvoja. Arvot ovat Suomessa muuttuneet yhteisöllisistä yksilöllisempään suuntaan, mutta kovin väkevää amerikkalaistumista ei pelosta huolimatta näytä tapahtuneen. Erityisen hitaasti muuttuvat osaksi kollektiivista suomalaisuutta mielletyt arvot.

Arvojen muutos voi tapahtua yksilön kehityshistorian aikana. Vaikka identiteettiin liittyvät kerran omak-

sutut arvostukset eivät juurikaan vaihdu, arvojen keskinäinen järjestys voi muuttua. Muutoksen kohteena voi olla arvon levinneisyys tai soveltamisala, kuten on käynyt esimerkiksi lähipiiristä globaaliksi laajenneiden universalismiarvojen kohdalla. Arvojen standardit voivat myös muuttua, kuten sukupuolten välisen tasa-arvon kohdalla on käynyt: ennen kriteerinä pidettiin naisten äänioikeutta, mutta nykyaikana tämä tuntuisi yksinään absurdilta tasa-arvon toteutumisen mittarilta. Toisinaan arvojen merkitys voi myös muuttua, kuten on tapahtunut entisten kommunistimaiden demokratisoiduttua. Kaikkiaan Helkama toteaa tutkimustulosten riippuvan siitä, miten arvoja sanallisesti kuvaillaan, eli arvoille annetuista merkityksistä.

Teoksen sivujuonena kulkee professorin työhistoria arvotutkimuksen parissa. Helkama kuvailee kulttuurien välisiä arvostuseroja ja suomalaisten arvostusten erityispiirteitä paitsi tutkimusdatansa ja kulttuuristen tapojen ja kirjallisuuden pohjalta myös kohtaamiensa ihmisten ja tapahtumien avulla. Anekdoottien foorumeina ovat professorin käyttämät uimahallit ympäri maailmaa, eri yliopistojen kurssit sekä kenttätutkimus- ja ohjaustilanteet.

Kirjoittajan asema korostuu tietokirjassa toisestakin syystä. Helkama viittaa eri vuosikymmeninä toimineisiin tutkimusryhmiin tekstissä ”meinä” ja yksittäisiin tutkijatovereihin pääosin anonymisti ”eräinä kollegoina”. Vaikka kirjan lopussa tutkimusprojektien kollegat saavat ansaitsemansa kiitokset, kategoriselta vaikuttava nimeämättä jättäminen sai pohtimaan, millaiset arvovalinnat ovat johtaneet tähän ratkaisuun. Sen voi lukea suomalaisen työkulttuurin yhteistyötä, tasa-arvoa, suoriutumista ja yksilön kunniaa korostavan eetoksen vastaisena, sillä yhteistyöhön osallistuneille toimijoille ei anneta heidän suoriutumisestaan kuuluvaa kunniaa. Toisaalta kirjoittajan kunnia ja suoriutuminen jäävät lukijalle kyllä hyvin näkyviin.

Puutteistaan huolimatta kirja tarjoaa monipuolisen käsittelynsä vuoksi paljon pohdittavaa myös suomalaisille teologeille. Suomalaisien arvot eivät eroa niin paljon naapurimaiden arvoista kuin stereotyyppit ja nationalistisen identiteetin vahvistustalkoot antavat ymmärtää. Lukija voi saada kirjasta myös työkaluja arkielämän ja yhteiskunnan käytännöissä ilmenevien ristiriitaisten arvojen oivaltamiseen.

TAINA KALLIOKOSKI, TEOL. MAIST.

DARIUS STALIŪNAS **Enemies for a Day: Antisemitism and Anti-Jewish Violence in Lithuania Under the Tsars. Historical Studies in Eastern Europe and Eurasia VII. Budapest: Central European University Press 2015. 284 s.**

Darius Staliūnas on Liettuan historiallisen instituutin varajohtaja, joka on kirjoittanut laajasti maansa juutalaisten historiasta. Tuorein teos, *Enemies for a Day*, käsittelee aikajaksoa 1880-luvun alusta ensimmäiseen maailmansotaan. Tämä ei tosin ilmene teoksen nimestä.

Staliūnas kysyy, miksi Liettuassa oli mainittuna aikana huomattavan vähän juutalaisvainoja, pogromeja, kun niitä Venäjällä ja Ukrainassa oli paljon. Tiivistetysti vastaus on toisaalta modernisaation hitaus ja toisaalta se, että liettualaisille puolalaiset ja venäläiset olivat juutalaisia tärkeämpi vihollinen. Modernisaation hitauden vuoksi liettualaisten ja juutalaisten välille syntyi kilpailua melko vähän ja hitaasti. Vallan ja kansallisen identiteetin rakentamisen näkökulmasta taas puolalaiset ja venäläiset olivat se ”toinen”, jonka kanssa liettualaiset kilpailivat ja jonka avulla

he rakensivat omaa identiteettiään.

Staliūnas aloittaa tarkastelunsa analysoimalla liettualaista antisemitismia (luku 2) ja Liettuassa vielä 1900-luvun alussa tavallisia rituaalimurhasyytöksiä (luku 1), joissa juutalaisia syytettiin kristityn (usein lapsen tai nuoren) surmaamisesta ja hänen verensä käyttämisestä pesah-juhlaan liittyvissä rituaaleissa. Murhasyytökset näyttävät olleen tärkein yksittäinen piirre liettualaisen antisemitismin ylläpidossa ja lietsonnassa.

Luvussa 3 Staliūnas tarkastelee Liettuan tapahtumia vuosien 1881–1882 pogromiaallon aikaan. Sen keskus oli Ukraina ja sen voi katsoa aloittaneen modernin antisemitismin Venäjän keisarikunnassa. Voisi olettaa, että Ukrainan tapahtumat olisivat toistuneet muuallakin keisarikunnan vahvasti juutalaisilla alueilla. Näin ei kuitenkaan käynyt, vaikka kevään ja kesän 1881 pogromit lisäsivätkin selvästi jännitteitä myös liettualaisten ja juutalaisten välillä. Viimeistään tässä kohdin lukijalle olisi ollut apua kartasta, jonka avulla paikallistaa teoksen lukuisat pienemät asutuskeskukset.

Se, miksi Liettuassa ei ollut merkittävässä määrin pogromeja 1881–1882, jää hieman epäselväksi. Staliūnasin mukaan juutalaisvastaisuutta lietsoivat ilmeisesti muualta, mahdollisesti Ukrainasta, tulleet agitatorit (hän ei käytä tätä termiä), joiden tarkoitus oli jatkaa Ukrainassa aloittamaansa ryöstelyä. Pogromien syy oli toisin sanoen tietyn joukon halu hyötyä taloudellisesti tai vain mellakoida mellakoinnin ilosta. Staliūnas nimittäin toteaa, että useimmat pogromit keskittyivät juutalaisten omaisuuden tuhoamiseen ja ryöstämiseen ja ne kestivät yleensä vain muutamia tunteja. Kysymys ei siten ollut systemaattisesta, pitkäkestoisesta vainoamisesta.

Luvuissa 4 ja 5 Staliūnas kartoittaa, paikoin hyvinkin yksityiskohtaisesti, 1900-luvun ensi vuosien pogromeja nyky-Liettuan itäosassa. Hänen mukaansa konfliktien syyt olivat

paikallisia, niitä ruokkivat usein niitä ruokkivat usein ulkopuolelta tulleet huhut ja rituaalimurhasyytökset sekä yhteiskunnalliset kriisitilanteet. Viimeksi mainittuihin kuului Venäjän-Japanin vuosien 1904–1905 sota, joka päättyi Venäjän kannalta huonosti. Tästä Venäjän lehdistö syytti juutalaisia. Luvussa 6 Staliūnas pyrkii osoittamaan, että nämä selitykset pätevät jossain määrin myös saman aikajakson Valko-Venäjällä ja Galitsiassa: antisemitismillä oli paikalliset syyt, mutta pogromeihin johtavat yleensä vasta valtakunnalliset kriisit, jotka antoivat aiheen lähteä konkreettisesti selvittämään paikallisia kiistoja.

Staliūnas käsittelee eri luvuissa useampaan otteeseen aiempaa tutkimusta. Hän yhtyy monien nykyisin hyväksymään oletukseen, että pogromit eivät olleet Venäjän viranomaisten järjestämiä. Tämä oli venäjänjuutalaiseen historioitsijaan Simon Dubnowiin palautuva teoria, jota vanhempi (Venäjän keisarikunnan) antisemitismin tutkimus sovelsi. Päinvastoin, viranomaiset eivät puuttuneet asioihin tai puuttuivat niihin verraten myöhään. Näin monille ilmeisesti syntyi käsitys, että pogromit itse asiassa olivat sallittuja. Tätä tulkintaa tukee esimerkiksi se, että vuonna 1881 Liettuassa, kuten monilla keisarikunnan alueilla, levitettiin huhua, että itse keisari Aleksanteri III oli määrännyt kristittyjä hyökkäämään juutalaisia vastaan.

Staliūnas kiistää joidenkin tutkijoiden näkemyksen, jonka mukaan pogromit olisivat jonkinlaisia rituaaleja. Hän sanoo, että puhe rituaalista tekee pogromista liian tarkoituksellisen ja antaa sille merkityksen, jota sillä ei luultavasti ole. Tällä hän tarkoittaa (kuten erityisesti luvuista 4 ja 5 käy ilmi) sitä, että pogromeilla ei 1800–1900-lukujen taitteen Venäjällä ollut välttämättä mitään ”suurempaa” tarkoitusta kuin ryöstely ja väkivalta. Pogromien toteuttajilla ei ollut ennalta laadittuja suunnitelmia, kaikille yhteisiä motiiveja tai ideologisia tavoitteita, eivätkä he myöskään

olleet osa jotain laajempaa juutalaisvastaista liikettä tai toimintaa. Juutalaisvastaisuus syntyi tilannekohtaisesta vuorovaikutuksesta. Se ei ollut osa jotain laajaa valtarakennetta tai diskurssia.

Painottaessaan juutalaisvastaisuuden tilannekohtaisuutta ja yksittäisten pogromien tilapäisluonnetta Staliūnas kiinnittää, mielestäni oikeutetusti, huomion antisemitismin monimuotoisuuteen. Tämä puoli asiasta nousee teoksessa esille sekä lähteiden että käsitteenmäärittelyn kautta.

Aiempi tutkimus on usein rakentanut kuvaa antisemitismistä eliitin, poliittisten vallanpitäjien ja kirkon edustajien näkökulmasta. Staliūnas ei hylkää tätä näkökulmaa, mutta nostaa esille myös paikallislehdistön ja arkistomateriaalin. Näin hän samalla sanoo, että eliitin käsitys antisemitismistä – sen ymmärtäminen vihamieliseksi ideologioaksi – on vain yksi näkökulma. Muita antisemitismin muotoja edustavat vaikkapa yrittäjät, työläiset ja talonpojat. Nämä toki saattavat tukeutua eliitin näkemyksiin, mutta vaikkapa yrittäjän antisemitismi, jossa juutalaisvastaisuutta perustellaan juutalaisten väitetyllä epärehellisyydellä, on erilaista kuin antisemitismi, jossa juutalaisia syytetään isänmaantempureiksi tai jumalanmurhaajiksi. Työläisten tai talonpoikien antisemitismi voi puolestaan olla lähellä kaunan, katkeruuden ja epäoikeudenmukaisuuden tuntemusten herättämää vihaa. Jokaisessa on lisäksi yleensä aste-eroja. Satunnainen haukkumasana tai tölväisy, arjen eletty antisemitismi, joka ilmenee stereotyyppien käyttönä esimerkiksi populaariviihteessä, ei välttämättä ole ilmaus systemaattisesta juutalaisvihasta. Kaikkeaa juutalaisvastaisuutta ei siksi ole mielekästä kutsua antisemitismiksi, kuten kanadalainen historioitsija Michael Marcus esitti jo vuonna 1982 ilmestyneessä lyhyessä artikkelissaan ”The Theory and Practice of Anti-Semitism”.

Kokonaisuutena Staliünasin teos on tärkeä ja jatkokutkimukseen kannustava lisä Venäjän keisarikunnan viimeisten vuosikymmenten tutkimukselle. Se haastaa lukijan pohtimaan antisemitismin käsitteen sisältöä ja antisemitistisen toiminnan moninaisuutta. Samalla se osoittaa, että yhden maan tai valtakunnan sisällä voi vaikuttaa lukuisa joukko erilaisia antisemitismejä. Tämä ei liene kenellekään suuri yllätys, mutta antisemitismin tutkimuksessa tätä moninaisuutta ja kirjoja ei vielä ole otettu riittävän vakavasti.

TEUVO LAITILA, DOS.

CENGIZ SISMAN
The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes. New York: Oxford University Press 2015. 318 s.

Keitä ovat turkkilaiset dönmet, ”käännynnäiset”, jotka kutsuvat itseään uskovaisiksi (hepr. *ma’aminim*)? Jo summittainen internethaku osoittaa, että dönmet ovat yksi salaliittoteoreetikkojen suosikkikohteita. Vahvistamattomien väitteiden mukaan Turkin tasavallan isä Mustafa Kemal Atatürk (1881–1938) oli alun perin dönme-sukua. Viholliset herjaavat niin presidentti Recep Tayyip Erdoğania kuin saarnaaja Fethullah Güleniakin dönme-liikkeen edustajiksi. Teorioista suosituin pitää liikettä osana maailmanlaajuisia juutalaisten salajuonta. Nyt tästä kiehtovasta uskonnollis-etnisestä ryhmästä on saatavilla luotettavaa ja ajan kohtaista tietoa: Cengiz Sismanin *The Burden of Silence* (2015) käsittelee ennakkoluulottomasti dönme-liikkeen historiaa, kulttuuria ja teologiaa sen alkuvuosista sekulaarin Turkin modernisaatioon asti.

Dönme-liikkeen taustalla on yksi varhaismodernin juutalaisuu-

den kiistellyimmistä hahmoista: Šabbetai Tsevi (1626–1676), kauppiasperheen poika Smyrnasta (nyk. Izmir Turkissa), joka onnistui 1660-luvun puolivälissä synnyttämään valtavan messiaanisen aallon eri puolilla juutalaista maailmaa. Ajan henkeen kuului myös Šabbetai’n oma profeetta, nuori Natan Gazalainen, joka Jerusalemista käsin lähetti kirjeitä messiaasta innostuneille juutalaisille. Osmanisulttaani Mehmet IV hoiti sisäpoliittisesti vaarallisen tilanteen varsin diplomaattisesti, sillä juutalaisten kuninkaaksi julistautunut Šabbetai sai jäädä henkiin, mikäli kääntyy islamiin. Messiaasta tuli muslimi Mehmet Efendi, joka vietti loppuelämänsä vankeudessa Albanianssa. Suurin osa Šabbetai’n kannattajista pettyi katkerasti, mutta toisille häpeällisestä siirtymästä tuli uuden alku. Helppo uskonnonhistoriallinen paralleeli löytynee kristinuskon syntyvaiheista, jolloin ristinkuolemakaan ei saanut uskollisia seuraajia luopumaan toivosta.

Šabbetai’n kannattajat jakautuivat kahteen ryhmään: osa kääntyi messiaansa tavoin islamiin, osa jäi näennäisesti juutalaisiksi. Varsinainen dönme-liike muotoutui Šabbetai’n muutamasta tuhannesta muslimikannattajista kuoleman jälkeisinä vuosikymmeninä. Juutalaisina pitäytyneet puolestaan sulautuivat ajan myötä omiin yhteisöihinsä. Juutalaisuuden ja islamin rajamaila tasapainoilevan uuden uskonnollisen liikkeen nimeksi vakiintui turkinkielinen, alun perin pilkkanimenä käytetty nimitys dönme. Pelko ”väärän” messiaan valtaannoususta ei haipunut juutalaistenkaan mielistä, sillä 1900-luvulle asti Euroopan juutalaisilla oli tapana epäillä radiikaaleja ajatuksia esittäviä salabatealaisiksi.

Teoksen nimi, ”hiljaisuuden taakka”, perustuu Jesajan kirjaan (Jes. 21:11) ja viittaa dönmien vakiintuneeseen tapaan kätkeä identiteettinsä hinnalla millä hyvänsä. Salonikissa (Thessaloniki), liikkeen ”Jerusalemessa”, he rakensivat maanalai-

sia salakäytäviä kotiensä välille, jotta uskontoa harjoitettaisiin katseilta piilossa. Koska messias on ilmestynyt uudelleen dönme-suvun jälkeläisen kautta, seka-avioliitot ovat ankarasti kiellettyjä.

Miten on mahdollista tutkia uskonnollis-etnistä ryhmää, jonka keskeisin opinkappale kieltää puhumasta ulkopuolisille? Kiellon rikkomisesta seuraa ankara rangaistus, jopa väkivaltaa. Entä onko oikein julkaista dönme-runoutta, jonka resitointi on aina tapahtunut salassa, ja kuinka luotettavaa kerätty tutkimustieto voi olla? Tutkimukseen liittyvän eettisen pohdinnan lisäksi Sisman pitää salassapitoa osin näennäisenä: kaikki yhteisössä tiesivät, mistä on kyse. Salonikissa, Istanbulissa ja Izmirissä tiedettiin hyvin, kuka kuuluu liikkeeseen. Yhteisön sisäiset avioliitot, kaksinkertaiset häät, rituaalit (julkisesti islamin mukaan ja toisen kerran kotona dönme-tapaan) ja erilliset hautausmaat ovat suhteellisen näkyviä indikaattoreja erilaisuudesta. Sisman korostaa, että osmanihallinnon asenne ”harhappisuutta” vastaan oli tässä tapauksessa rennohko. Niin kauan kuin dönmet olivat kuuluisia kansalaisia, uskonto kuului heidän yksityiselämäänsä.

Sismanin teos on erinomainen johdatus dönme-liikkeen huonosti tunnettuun teologiaan. Dönmeliturgian kieli on pääosin juutalais-espanjaan pohjautuva kirjakieli ladino. Salaisen liturgian ytimessä ovat ladinon, heprean-, turkin- ja arabiankieliset runot, joita suufien tapaan resitoitiin meditatiiviseen tyyliin. Heprean käyttö jäi pikkuhiljaa kokonaan pois: erään tulkinnan mukaan saatana osaa ainoastaan hepreaa, joten pirun sumuttamiseksi muiden kielten käyttö on suositeltavaa. Dönme-opin ohjenuoran muodostaa mystinen ”perustuslaki”, joka tunnetaan nimellä kahdeksantoista käskyä. Luku on vahvasti symbolinen: Šabbetai on laskelmien mukaan kahdeksastoista ja viimeinen messias. Käskyt pohjautu-