

# AKADEEMIA

6. AASTAKÄIK 1994 NUMBER 9

22



|  |                          |
|--|--------------------------|
| Eurooplus, eestlus ja «Noor-Eesti» . . . . . | Toomas Karjahärm         |
| Eestlased Indianapolises . . . . .           | Ain Haas                 |
| Vaimse tervise poliitilisi aspekte . . . . . | Heino Noor               |
| Stalinismi märgid . . . . .                  | Jaan Undusk              |
| Kristlik müstika . . . . .                   | Hans Urs von Balthasar   |
| Fenomenoloogia ja teoloogia . . . . .        | Martin Heidegger         |
| Aforisme . . . . .                           | Torsti Lehtinen          |
| Poliitilised müüdid Euroopas . . . . .       | Tony Judt                |
| Tartu radioloogiaproffessorid . . . . .      | Vello Viirsalu, Agu Tamm |
| Leukeemia . . . . .                          | Hele Everaus             |
| Väike psühhoanalüüsi sõnaraamat . . . . .    | Alo Jüriloo              |

## Kolleegium

Igor Černov, Tiit Hennoste, Ain Kaalep, Kalle Kasemaa, Madis Kõiv, Jaan Lepajõe, Aino Lukas, Juhan Peegel, Ain Raitviir, Hando Runnel, Peeter Tulviste, Arvo Valton, Kaljo Villako, Richard Villems

## Toimetus

|                                  |                   |
|----------------------------------|-------------------|
| peatoimetaja . . . . .           | Ain Kaalep        |
| tegevtoimetaja . . . . .         | Indrek Ude        |
| <i>universalia</i> . . . . .     | Jaan Kangilaski   |
| <i>humaniora</i> . . . . .       | Mart Orav         |
| <i>socialia</i> . . . . .        | Jaan Isotamm      |
| <i>naturalia</i> . . . . .       | Toomas Kiho       |
| peatoimetaja asetäitja . . . . . | Agu Tani          |
| keeletoimetaja . . . . .         | Triin Kaalep      |
| korrektor . . . . .              | Kristin Haljasorg |
| sekretär . . . . .               | Tiiu Jõgi         |
| raamatupidaja . . . . .          | Piret Liinold     |

## Postiaadress/Postal address:

Postimaja, postkast 80,  
EE2400 Tartu, Eesti/Estland/Estonia

## Toimetuse address:

Küütri 1, Tartu, Eesti

## Telefonid:

431 373, 431 117

## Fax:

431 373

Arveldusarve nr. 12301797 ERA-Pangas

Account no 5201-8505696 (for SEK)/5553-8200434 (for USD) with Skandinaviska Enskilda Banken (S-10640 Stockholm) or 111 140 448 (for DEM)/000 001 113 (for USD) with Stadsparkasse München (Ungererstraße 75, München) bankcode 70150000 for crediting the account no 012301797 of Ajakiri *Akadeemia* in ERA-Bank.

*Akadeemia* avaldab reklaami. Küsige tingimusi toimetusest.

Trükkida antud 12. IX 1994. OU «Greif» trükikoda. Tartu, Ülikooli 17/19. Trükiarv 3000. Tell. nr. 2086.

© AKADEEMIA 1994



# AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

---

6. AASTAKÄIK 1994 NUMBER 9 (66)

- Eurooplus, eestlus ja "Noor-Eesti"  
*Toomas Karjahärm* ..... 1795
- Eestlased Indianapolises  
*Ain Haas* ..... 1823
- Vaimse tervise poliitilisi aspekte: Enesehävituslikust käitumisest sovetiaegses Eestis  
*Heino Noor* ..... 1846
- Stalinismi müstilised ja maagilised märgid: Juhan Smuuli  
*Poem Stalinile* oma retoorilises ümbruses  
*Jaan Undusk* ..... 1863
- Kristliku müstika piiritelu  
*Hans Urs von Balthasar* . 1890  
*Tõlkinud Marju Lepajõe*
- Fenomenoloogia ja teoloogia  
*Martin Heidegger* ..... 1915  
*Tõlkinud Ülo Matjus*
- Aforisme  
*Torsti Lehtinen* ..... 1944  
*Tõlkinud Jaan Kangilaski*

|  |   |      |
|--|---|------|
| Minevik on teine maa: Poliitilised müüdid sõjajärgses Euroopas. II   | <i>Tony Judt</i> . . . . .              | 1948 |
|  | <i>Tõlkinud Jaan Isotamm</i>            |      |
| Kahest Tartu radioloogiaproffessorist  | <i>Vello Viirsalu, Agu Tamm</i>         | 1961 |
| Leukeemia — kas edasi hirmujuttudega?  | <i>Hele Everaus</i> . . . . .           | 1972 |
| Saami rahvastik Soomes   | <i>Riitta Auvinen</i> . . . . .         | 1985 |
|  | <i>Tõlkinud Eiki Berg ja Anu Kaasik</i> |      |
| <i>Arvustus: Uut ja ununenud teadmist. Vepsäläiset tutuiksi: Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista. Toim. Kaija Heikkinen ja Irma Mullonen. (Joensuu Yliopisto. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja. N:o 108.) Joensuu, 1994.</i> | <i>Kristi Salve</i> . . . . .           | 2000 |
| Editorial note. Summaries . . . . .  |   | 2008 |
| Väike psühhoanalüüsi sõnaraamat. II  | <i>Alo Jüriloo</i> . . . . .            | 2021 |



---

# EUROOPLUS, EESTLUS JA "NOOR-EESTI"

*Toomas Karjahärm*

"...vanasti tuli valgus idast, nüüd aga läänest."

(Linde 1911)

Eesti intelligentsi on alati vaevanud küsimus, kas me ikka oleme küllalt euroopalikud, küllalt tsiviliseeritud. Lääs on neid kahtlusi pigem süvendanud kui hajutanud. Tuletagem kasvõi meelde Johann Gottfried Herderi mõtet, et eestlased on Euroopa viimased metslased. Nüüd, mil koputame taas Euroopa uksele, on põhjust heita pilk Euroopa-idee teadvustumisele eestlaste mõttemaailmas, euroopaliku identiteedi kujunemise algusele.

## HURDA AATED

Eestlaste teadliku Euroopasse pürgimise algust on tavapäraselt seostatud Noor-Eesti vaimse juhi tuntud üleskutsega 1905. aastast: "Enam kultuuri! [---] Enam euroopalist kultuuri! Olgem eestlased, aga saagem ka eurooplasteks!" (Suits 1905a: 17). Idee iseendast polnud siiski algupärane. Juba ärkamisajal vaatasid eestlaste juhid Läände ja olid teadlikud meie kuuluvusest Euroopa perifeeriasse. Jakob Hurt, kes sõnastas aate eesti väikerahva vaimult suureks saamisest, mida on nimetatud ka eesti rahva ajaloolise kutsumuse ideeks ja eesti rahvusluse kategooriliseks imperatiiviks, pidas silmas vaimusuurust lääneeuroopalikus mõõtkavas. 1870. aastal kõneles ta otse eestlaste astumisest haritud rahvaste hulka (Hurt 1939a: 68). Hurt taotles uue euroopaliku, samas originaalse eesti rahvuskultuuri kujundamist "õhtumaalik-saksalise" kultuuritüübi põhjal, ent genuiinse etnilise aluse säilitamisega (Jansen

1990a: 13). Rahvusliku ülesandena manifesteeris euroopaliku kultuuriideali Carl Robert Jakobson: "Tahame, et meie rahvas oma vaimuharimises teiste Euroopa rahvastega ühe järje peale jõuab..." (Jakobson 1959: 409).

Eesti ühiskondlikus mõttes oli Hurt esimene, kes teoreetiliselt vaagis seoseid eestluse, veneluse ja euroopluse vahel. Lähene mine Euroopale tähendas Hurda meelest distantseerumist Idast, Venemaast, mida ta teatavas mõttes käsitas kui Lääne kultuurilist antipoodi. Eestit Venemaast eraldavate teguritena nimetas Hurt soodsat geograafilist asendit, emakeelset kooli ja luteri kirikut, mis on "üheks läbimurdmata vaheseinaks". Mitmel pool rõhutas Hurt loodusliku piiri tähtsust Eestit Venemaast isoleeriva ja eestlaste venestamist tõkestava tegurina: "Maa ei asu mitte Vene riigi keskel, vaid kõige kaugemal ääre peal ühes nurgas. Põhja ning lääne poolt piirab teda meri, ida poolt lahutab teda suur Peipsi järv venelastest" (Hurt 1939c: 155). Eestit lahutab Venemaast seegi, et eestlane on venelasest põlluharimises ja rahvahariduses kaugelt üle. Oma geopoliitilistes arutlustes andis Hurt mõista, et Lääne- ja Ida-Euroopa vaheline kultuuripiir kulgeb mööda Peipsit. Kuuludes vaimselt Läände, pidi Eesti paratamatult edaspidigi riiklikult kokku jääma Idaga "kui liige suure Veneriigi keha küljes". Jumala tahte kõrval tingivat seda ka Eesti "geograafiline seis ja olemine", eelkõige eestlaste väike arv, mis ei võimalda luua iseseisvat riiki (Hurt 1939b: 122, 1989: 80). Hurda jaoks polnud siin karjuvat vastuolu. Tema saksa romantismist pärinevas rahvuskäsituses oli rahvus eeskätt kultuurivorm, mille sisemist olemust riiklik kuulus kuigi palju ei suuda muuta. Isegi riiklikult (poliitiliselt) ja sotsiaalselt venestudes, mida Hurt pidas sajandi lõpul paratamatuks, oli eestlastel tema arvates võimalik säilitada rahvus ja luteri usk, niisiis ka euroopaliku arengu perspektiivid, juhul kui suudetakse vastu seista slaviseerimisele (Hurt 1989: 79–80). Viimase all mõtles Hurt kultuurilist venestamist. Prognoosides eestlaste saatust allesjäämise mõttes, tegi Hurt ulatuslikke ekskursse Euroopa minevikku ja leidis sealt hulga tõendusid väikerahvaste elujõulisuse kohta. Seejuures viitas ta euroopalikule humanismile kui natsioonide julgeoleku garantiile; sõja korral ei ähvardavat eesti rahvast enam totaalset hävitamise oht (Hurt 1939b: 112, 1939c: 157).



Tervikuna ei leidnud euroopluse problemaatika 19. sajandi teisel poolel kuigi palju avamist ega arendamist. Ärkamisaegne agraarühiskond oma vähenõudliku talupojakultuuriga polnud sellisteks arutlusteks veel valmis. Kõigepealt pidi vastärganud rahvus identifitseerima end eestlastena, rahvusteadvus pidi kindlustuma, ja alles seejärel võis kõne alla tulla mingi avarama identiteedi (euroopa, eesti-soome jms) kujunemise või kujundamise küsimus. Hoopis aktuaalsemad sel ajal olid haritud eestlaste ümberahvustumise, saksastumise ja venestumisega seotud probleemid. Niisugust aja vaimu väljendas Hurt idülliliselt ühes 1874. aastal peetud kõnes: "Ajaloolised traditsioonid, mineviku valu ja rõõm, nad ei juhata eestlast ei lääne ega ida poole; tema mälestused on kodumaa kütkes. Mägi ja org, aas ning põld, värsked ning rõõmsa nooreea hullamispaigad ei kanna isegi võõrsil koolitatud eestlase silmas saksa ega vene, vaid eesti ilmet. Järved ning jõed, laaned ja merevood, need kohisevad rahvapojale ainult rahvuslikkudes helides" (Hurt 1939c: 156).

## MODERNISEERUMINE-EUROOPASTUMINE

Kõneldes eestlaste vaimsetest pürgimustest Euroopasse tuleb mõelda, et siinsamas noore eesti kultuuri kõrval oli vana euroopalik ja emamaaga seotud baltisaksa kultuur, mille tipud olid lähedal Euroopa kõrgvaimusele. Baltisaksa haritlaskond vahendas edukalt lääneeuroopalikku teabevara nii Baltimaadele kui Venemaale (Jansen 1993 I: 294–295). Selles loomulikus kultuuri edastamise ja vahetamise protsessis oli eestlastel esialgu üksnes passiivse vastuvõtja roll. Erinevalt Soomest, kus soome-ja rootsikeelne kultuur sulasid põhisisult kokku ja kakskeelsele haritlaskonnale ei tähendanud keel rahvuslikku ega sotsiaalset piiri, jäid eri kultuurisfäärid Eestis (eesti, baltisaksa, vene) suhteliselt iseseisvaks ega integreerunud eriti. Nendevahelised suhted ja vastastikused mõjutused Eesti kultuuripildis vajavad veel põhjalikumat tundmaõppimist.

Massiivselt tungis Euroopa Eestisse ühiskonnaelu moderniseerumise käigus (Raun 1974: 135–141). Majanduse uuenemise raames puutusid eestlased kokku Lääne tehnoloogiaga tööstuses ja põllumajanduses. Talude päriksostmise ja eestlaste osaluse

suurenemisega ettevõtluses kinnistusid eesti ühiskonnas läänelikud eluväärtused: eraomand, intensiivne töö, konkurents, individualism; samuti väärtushinnangud ja orientatsioonid, käitumismallid ja moed. Meie sajandi alguseks olid eestlasteni jõudnud kõik peamised Lääne ühiskondliku mõtte voolud ja ideed. Teoreetilise sotsialismi ja liberaalse demokraatia platvormil tekkisid esimesed poliitilised parteid, mis 1905. aastal astusid avaliku poliitilise võitluse areenile. Nende muutuste mastaapsust kirjeldas Gustav Suits nii: "Sünnib rahvusliku majanduse organiseerimine eraettevõttele ja ühistegelise kapitali, tööjaotuse ja tööühenduse põhjal; eestlane on omast aastasadade tarretusest, ja omast tundelisest olukorrast otsekui unest üles ärrganud, endisse liikumatusesse on otsekui uus elu tekkinud; eestlane on võimaluse saanud eraomandust koguda ja kasuprotsentisid arvama hakata... [---] Ühe sõnaga: endine ühetaolistesse tööttingimustesse surutud, muust maailmast ära eraldatud, tundeline ja romantiline talupojarahvas on uueaegse kapitalistliku hariduselu käigusse tõmmatud" (Suits 1913: 138–139).

Moderniseerumine tõi kaasa akadeemilise intelligentsi plahvatusliku kasvu. Sajandivahetusest kuni 1915. aastani kasvas eesti üliõpilaste arv 5 korda, ulatudes 1000-ni. Kõrgkooli lõpetanud eestlasi oli 1915. aastal umbes 800 (Karjahärm 1973: 628). Akadeemilise haritlaskonna kasvu intensiivsusest tõusid eestlased maailmas esimeste hulka. Samaaegselt aktualiseerusid intelligentsi kvaliteedi, tema loomevõime, Venemaale väljarändamise jms probleemid. Eesti intellektuaalide ringkonnis süvenes pessimistlik arusaam, et eesti rahvuskultuuri tase ei vasta moodsa aja nõuetele ja jääb maha moderniseerumise tasemest ühiskonnas tervikuna. Tihti kurdeti, et professionaalne küündimatus mitte üksnes ei takista eestlaste astumist kultuurrahvaste hulka, vaid ähvardab neid vaimse hääbumisega. Küsimus püstitati nii: kas jäävadki eestlased üksnes võõraste kultuurimõjude passiivseks vastuvõtjaks või on neil ka omalt poolt midagi maailmakultuuri anda.



## RAHVUSLASTE KULTUURITEOORIAID

Oma vaimses testamendis "Seitsesada aastat kulturatööd" kirjutas Villem Reiman, et viimane aeg on teistelt saadud kultuuriväärtusi iseseisvalt arendada ja loovaks tööks muuta, nõudku see mis tahes ohvreid. Eesti rahvas saab õiguse haritud rahvaste hulka astuda vaid siis, kui "temal midagi kaasa on tuua, kingiks pakkuda, mis üleüldist hariduse raudvara kasvatab, olgu see nii vähene ja alandlik kui tahes". Reiman kutsus eesti haritlasi üles looma niisugust kultuuri, millel "iseväärtus ja omapärasus ei puudu..." (Reiman 1916: 41–42). Reimani ajaloo- ja kultuurikontseptsioonis on oluline koht Eesti geograafilisel asendil "suurrahvaste jalus", mida ta pidas ühest küljest suureks õnnetuseks (Reiman 1906: 47), teiselt poolt aga soodsaks Lääne-Euroopaga suhtlemise mõttes (Reiman 1908: 17–18). Eestlaste asukoht kahe maailma, Lääne ja Ida vahel tingib võrdluse mõlemaga. Läänest oleme oma kultuuri nooruse tõttu maha jäänud, kuid Venemaa soome-ugri rahvastest oleme kaugel ees, tõdeb Reiman (Reiman i.a.: 158–159). Talle nagu Hurdalegi oli eestlaste Lääne kultuuripiirkonda kuulumise tähtsaks argumendiks luterlik usutunnistus.

Ka Juhan Luiga hindas Eesti asendit kultuuriliselt soodsaks ja rõhutas eestlaste ürgset eurooplust. Sellega, et eestlastel jätkus jõudu ja energiat välja võidelda endale elukoht Läänemere kaldal, omandasid nad samasugused õigused Euroopa kultuurile kui teised Läänemeremaade rahvad. Luiga arvates oli see kõige otsustavam samm eestlaste ajaloos ja kõik järgnev on vaid selle sammu loomulik tagajärg. Eestlaste asukoht iseendast võimaldab Lääne kultuurist osasaamise ilma võõraste vahendusteta. Kui eestlastel oleks vedanud ja saksa mõju asemel oleksid nad sattunud rootsi või taani mõju alla, siis oleks Eesti oma arengus niisama kaugel kui Soome või Norra, väitis Luiga. Ta heitis baltisakslastele ette seda, et nad pole suutnud täita oma kultuuriülesannet, põhjuseks parasitism, "produktiivse energia (loova jõu) puudus", mis avalduvat ka baltisaksa kunstis ja teaduses, kus ei olevat loodud midagi iseseisvat ega algupärast (Luiga 1934: 9–16).

Jaan Tõnisson kui etnokultuuriline fundamentalist oli veendunud, et kultuuri allikaks on "rahvuslik iseolemine" ja kandjaks üsnagi müstiline "maarahva vaim" (Tõnisson 1913: 13–16). Kul-

tuuriline uuenedmine peab toimuma "rahva omast jõust" ja eeskätt "maakultuuri" tõstmise alusel. Eesti rahvale kui "maameeste rahvale" polevat vastuvõetav "kultiveeritud eurooplus", väitis Tõnisson (1911b, 1912). Võõraste mõjude omandamist pidas Tõnisson põhjendatuks ainult sel juhul, kui nendele loova tööga omalt poolt midagi lisatakse, mis inimkultuuri rikastab. Maakultuuri apologeedina leppis ta siiski ka linnakultuuri olemasoluga, sest selle on sünnitanud Eestile vajalik kapitalistlik tööstus, millela Eestis jääb muule maailmale alla (Tõnisson 1911c: 358). Tõnisson prognoosis, et varsti tuleb Saksamaa ja Venemaa kokkupõrge, milles võitluse pearõhk langeb just Baltimaale. Ühtlasi tugevneb võõraste kultuuride surve. Seda ei tingi mitte üksnes saksa ajalooline mõju, vaid Baltimaade üldine kultuuriline tähtsus mõlema suurahva jaoks "Lääne-Euroopa läve all ja hiigelsuure Venemaa tagamaa suus" (Tõnisson 1911a, 1913: 12). Kui võidab Saksamaa, kalkuleeris Tõnisson, siis on vaevalt loota, et eesti rahvas alles jääb. Slaavi iseloomul aga ei jätku küllalt püsivust piirimaa-de rahvuslikul allasurumisel ja vähemalt aeg-ajalt saavad muulased hinge tõmmata. Seepärast on eestlased germaani ja slaavi kultuurivõitluses Venemaa poolel. "Just iseeneste alahoidmise mõtte pärast oleme meie tulised Venemaa isamaalased," selgitas Tõnisson (Tõnisson 1911a). Ohtu eesti kultuurile nägi ta vene kultuuri demokraatlikus laadis, mis "slaavi laia loomuse sõbrustava olekuga" leiab muulaste hinge tee kergemini kui germaani "herrasloomulik" kultuur. Vene kultuuri pealesurumiseks võib riigivõim kasutada poliitilisi vahendeid, mida ta ongi teinud, kuid poliitiliselt nõrgad eestlased saavad end kaitsta vaid kultuuriliste vahenditega. Et slaavi ja germaani kultuuri veskikivide vahel ellu jääda, selleks tuleb eestlastel endal luua saksa ja vene kultuuriga kvaliteedilt konkurentsivõimeline kultuur. Kui meil võõrale kultuurile omapärast kultuuri vastu seada ei ole, siis oleme rahvuslikult varsti kadunud, hoiatas Tõnisson. Seni on eestlased tema arvates rahvusena püsinud vaid seetõttu, et võõrad mõjud pole olnud küllalt intensiivsed (Tõnisson 1910).

Ei saa öelda, et eesti rahvuslased olid ebaeuroopalikud või meelestatud euroopavaenulikult. Vastupidi, nende ettevõtmised eesti elu edendamisel, näiteks ühistegevus, olid täiesti euroopalikud. Ja lõpuks pärines kultuurinatsionalismi idee nagu ka rahvus-



laste tsentristlik liberalism Lääne-Euroopast. Asi oli ehk pigem selles, et Euroopa-idees kartsid rahvuslased antirahvuslust, tajusid selles ohtu eestluse identiteedile. Seetõttu keeldusid nad aktsepteerimast eurooplust kui kultuurilis-ideoloogilist orientatsiooni ja olid konfliktis selle kandjatega.

## NOOR-EESTI EUROOPLUS

Euroopa-idee kuulutajaks Eestis sai see osa rahvuslikust haritlaskonnast, kes eriti teravalt tajus Eestit Euroopa perifeeriana, vaimse provintsina, kus kehtib "tsivilisatsiooni alammäär" (Suits). Kõige valulisemalt tunnetasid eestlaste kultuurilist mahajäämust noored euroopaliku kultuuriga tutvunud kirjanikud ja kunstnikud, kes järelejäudmiseks vanadele kultuurrahvastele pidasid vajalikuks läheneda Euroopa keskmele. Sellest siis Lääne-Euroopasse pürgimise tung ja ihalus. Nooreestlased ei määratlenud eurooplust (euroopalikku olekut) täpsemalt, pigem tajusid nad seda intuitiivselt kui lääneliku tsivilisatsiooni vormi, mille dominantideks on industriaalrevolutsioon, parlamentaarne demokraatia ja linnastumine. Nende tähelepanu paelusid eriti moderniseerumise vaimsed küljed, uue inimtüübi, uue kultuuri, psüühika ja elulaadi kujunemine, "revolutsioon tundustes ja mõtetes" (Tuglas 1918: 12). Nooreestlased olid Eestis esimeste hulgas, kes neid sotsiaalseid muutusi püüdsid teadvustada, uurida ja kommenteerida. Esmakordselt tõid nad avaliku elu keskpunkti kultuuriküsimuse ja pakkusid selle lahendamise ainuvõimalusena vaimse euroopastumise.

Idee euroopastumise paratamatusest läbib nooreestlaste vaa- teid punase niidina. Mingit eesti väikerahvale eripärast eksisteerimise viisi ja arengumudelit pole. Eesti on Euroopa ja maailma osa ning siingi kehtivad "üleilmsed arenemisejooned", "objektivi- vilised tõed" ja "universaalse kultuuri realiteet" (Suits 1910: 2). Eesti läbib oma edenemises needsamad universaalsed staadiumid, needsamad moderniseerumise astmed, mis Lääne-Euroopa on juba läbi käinud. Seega pole kultuuriliste uuenduste tõuke- jõuks mitte ainult vabadus, vaid ka vajadus, sest "Eestiski on pro- duktsiooni vahekordade euroopaseerimise ja inimeste mõtte- ja

tunde-elu moderniseerimise protsess alanud," nentis Suits (Suits 1910: 3).

Nooreestlane Villem Grünthal-Ridala võttis eestlaste Euroopasse kuuluvuse tõestamiseks appi tõuteooriad. Tema järgi kuuluvad eestlased rassiliste tunnuste poolest põhja tõugu, mis on lähedane germaanlastele. Vaimselt ja hingeliselt kuuluvad eestlased läänepoolsesse kultuuri palju enam kui idapoolsesse (Grünthal-Ridala 1913: 273, jm).

Eriti oluliseks pidasid nooreestlased linnastumist ja selle sotsiaalseid tagajärgi. Friedebert Tuglas kuulutas uue psühholoogia ja elukäsitusega "intelligentliku linnakultuuri" sündi. Eestistuvates linnades toimub eesti elu rahvusvahelistumine; seal sulatatakse ühte ja assimileeritakse rahvusvahelisi teaduse ja kunsti saavutusi. Linna vaim, linlik mõtlemisviis ja psühholoogia tungivad maale ajalehe, rahvahariduse, poliitika ja uue aja ideede kaudu, maa linnastub vaimselt. Ühes sellega sünnivad uued sotsiaalsed ja isikulised vahekorrad, elutempo kiireneb, ilmub intensiivselt elav ja abstraktselt mõtlev "intelligentlik inimene". Tekib uus abstraktne elutunne, mida iseloomustab "tundmuste ja mõistete äärmiselt peenenemine, euroopaseerimine" (Tuglas 1912: 95–97). Üleminekut traditsiooniliselt agraarühiskonnalt linnalisele kirjeldasid samas vaimus ka Suits, Bernhard Linde, Johannes Semper ja Aino Kallas (Jansen 1990b: 312–313).

Euroopastumise all mõtlesid nooreestlased sihipärast ja etapiviisilist tegevust. Kõigepealt tuli Euroopa kultuur tuua Eestisse ja omaks võtta. Seejärel tuli euroopastatud eesti kultuur viia Euroopasse, et saavutada Euroopalt tunnustus ja "suurele maailmale oma olemasoluõigustest märki anda" (Suits 1931a: 12). Tuglase järgi pidi eesti kirjandus ja kunst kõigepealt kõik need "teoreetilised võidud, milledeni Euroopa kunst ning kirjandus aastasadade jooksul on jõudnud, vastu võtma, omaks tegema, põhjani nende saladuste sisse tungima..." (Tuglas 1911: 632). Seni kui eesti kunstivorm on madalam kui Euroopa oma, ei tunta selle vastu mujal maailmas huvi, olgu see nii rahvuslik ja eestilik kui tahes. Alles siis kui Albert Edelfelt tõi Euroopa oma loomingus Soome — Tuglas nimetab seda Edelfelti revolutsiooniks, alles siis tekkis Euroopas huvi soome kunsti vastu. Euroopastumine nooreestilikus tõlgenduses tähendas euroopaliku kõrgkultuuri loo-



mist eestlaste enda poolt ilma baltisaksa ja vene vahenduse ja pro-tektsioonita. Mitte üksnes kunst ja kirjandus, vaid kogu kultuur ja vaimsus, kogu eesti elu pidi saama euroopalikuks. Kirjanduses ja kunstis taotleti euroopalikkust esmajoones vormis, väljenduses, stiilis.

Noor-Eesti intellektuaalid suhtusid üleolevalt või isegi halvaks panevalt rahvakultuuri, rahvuslikku romantismi ja realismi kirjanduses, mida nad pidasid arhailiseks ja algeliseks nii sisult kui vormilt. Tuglas ja Linde väitsid, et eesti rahval üldised kultuuritraditsioonid euroopalikus mõttes puuduvad ja eestlastel pole Euroopasse midagi kaasa võtta. Rahvaluule võivat anda mõne luuleliku motiivi ja meeoleolu ning grammatilise vormi, kunstikirjandus ei suutvat sedagi, kinnitas Tuglas ja resümeeris: "Meie ei ole Euroopa kultuuriväärtuste loomisest aktiivselt osa võinud võtta. Meid ei seo miski nende väärtuste ajalooa. Meie oleme teoreetilised eurooplased" (Tuglas 1912: 99). Niisiis mõõtsid nooreestlased eesti kultuuri lääneeuroopaliku kõrgkultuuri mõõdupuuga, jõudes nii absurdse järelduseni kultuuri puudusest ja järjepidevusest eestlaste juures üldse. Ometi kujunes 19. sajandi teisel poolel eesti keelele tuginev kommunikatsioonisüsteem (tõsi küll, mitme olulise kõrgtasandi lüli puududes) baasiks ja lähtealuseks eestlaste kultuuri kujunemisele Euroopa-tüüpi rahvuskultuuriks (Jansen 1993 II: 352). Ja kas oli Eestis linna- ja maakultuuri erinevus nii selgesti piiritletav, nendevaheline vastasseis nii tugev? Linna ja maa sidemed olid tihedad, suurem osa eesti akadeemilisest haritlaskonnast pärines Noor-Eesti päevil veel maalt.

## SUUNDUMUS LÄÄNDE

Hurdast alates rajanes Eesti rahvusluse ideoloogia väikerahvalikul enesetunnetusel, vahetegemisel suur- ja väikerahvaste võimaluste vahel. Eesti rahva väike arv jätab avatuks vaid vaimusuuruse tee, mille saavutamine ongi eesti rahva rahvuslik ülesanne ja kohustus (Kruus 1939). Nooreestlased ei sidunud euroopastumist eesti rahva väikesest arvust tuleneva kõlbelise kohustusega, vaid globaalse moderniseerimise paratamatusega, mis hõlmab võrdsest nii suuri kui väikesi rahvaid. Vastupidiselt üldlevinud arvamusele ei näinud Linde eesti rahva väikeses arvus mitte õn-

netust, vaid eelist uusaegse "traditsioonide vaba" kultuuri eden-damisel (Linde 1910a II: 371). Eeskujuks ja etaloniks paljude-le nooreestlastele said Skandinaaviamaad ja Soome, eriti Norra. Linde otsis vastust küsimusele, miks on suhteliselt tagasihoidliku üldkultuurilise tasemega väike Norra andnud maailmale nii arvu-kalt üle-euroopaliselt tunnustatud suurvaime: Henrik Ibseni, Knut Hamsuni, Edvard Griegi, Gustav Vigelandi, Edvard Munchi. Te-ma arvates peitus Norra-fenomeni saladus selles, et mahajäänud maades, kus valitsevad kontrastid, saab kunstnik kõige teravamalt tunda vastuolusid uue ja vana vahel (Linde 1927: 155). Seega või-nuks Eestiski olude analoogiat arvestades oodata vaimuhiiglaste peatset sündimist.

Üheks peamiseks kultuuriteoreetiliseks probleemiks nooreest-lastele oli küsimus võõrastest mõjudest. Tavaliselt algasid selle-teemalised arutlused kahe suurrahva (saksa ja vene) ühekülgse mõju taunimisest. Eesti haritlaskonnale heitsid nooreestlased ette saksa ja vene kultuuri passiivset, eklektilist ja ebakriitilist üle-võtmist. Samas olid nad veendunud, et eesti nõrguke professio-naalkultuur ei suuda võrsuda iseenda baasil (euroopalikke kultuu-ritraditsioone ju polnud) ning aktiivne välismõjude omandamine on möödapääsmatu. Linde kinnituse järgi olevat eesti kirjandus sellepärast kängu jäänud, et ta liiga vähe või koguni viletsaid, ilma kirjandusliku väärtuseta võõraid mõjusid vastu on võtnud. Eeskujuks tõi Linde saksa kirjanduse, mida positiivselt mõjutasid mitteresklased Zola, Ibsen ja Tolstoi (Linde 1909: 229–230). Kui eestlased ei suuda kõrge kultuuriga rahvaste mõju ära seedida, siis ootab neid kadu. "Miks kardame meie võõraid mõjusid, kui meie oma sisemise jõu sisse usume?" küsis Linde nooreestlas-te oponentidelt (Linde 1910a III: 412). Et vabaneda "saksa-vene vaimsest orjusest", taotlesid nooreestlased võõraste kultuurimõju-de tasakaalustamist ja mitmekesistamist. Nad pooldasid täielikku kultuurilist avatust ja vabadust kultuuriorientatsioonide valikul. Linde arvates ei tohi dominantkultuuri rollile pretendeerida ükski kultuur, isegi mitte prantsuse oma.

Nooreestlased otsisid uusi kultuurikontakte Lääne-Euroopaga, romaani, anglosaksi, skandinaavia ja soome kultuuriga. Värske pilguga vaadates leidsid nad uut ka Saksamaalt ja Venemaalt (Jan-sen 1990: 320–324). Nagu noorlätlased ja noorsoomlased, olid



ka nooreestlased prantsuse kultuuri, esmajoones kirjanduse austajad (Andresen 1975: 1556), eriti Aavik ja Semper. "Oo, Prantsuse mõju, tõeline ilus, häätegev Prantsuse mõju on kahjuks alles kaugel," hüüdis Aavik. Ta ütles, et kuigi prantsuse vaim ei sobi päris hästi kokku "soome tõu loomusega", võib soovitada selle häid omadusi: "selge ja energlik lihtsus, millega end teatud suurtsugusus ja elegants ühendavad, kergem ja nobedam viis mõtteid väljendada, ja isesugune edenenud vormimaitse, mis end suuremas plastilikkuses ja reljefis avaldab..." (Aavik 1910: 116–117). Aavik nägi prantsuse mõjus traditsioonilise germaani mõju neutraliseerijat, mis võib eesti kirjandust rikastada "peenuse ja rafineeritusega", sest just selles osas kuulub prantslastele maailmakirjanduses juhtiv koht. Prantslastel on sakslastest peenem vormiintuitsioon, stiil ja kompositsioon. Prantsuse proosastiili ülevus tuleneb juba keele ladina-kreeka elemendist, mille sõnad kõlavad aristokraatlikult ja suursuguselt, arvas Aavik (Aavik 1911: 619, 621). Varjamatult lööb ülinaise prantslaslik ideaal läbi Aaviku jutustuses *Ruth*. Nimikangelanna valitud raamatukogus domineerib prantsuse kirjandus, mille kõrval saksa ja vene autorite teosed on nõrgalt esindatud (Aavik 1909: 51).

Prantsuse vaimu juures ei imponeerinud nooreestlastele üksnes kunst ja kirjandus, vaid ka Suure Prantsuse revolutsiooni juhtideed: inimõigused, demokraatia, humanism. Seepärast pole juhuslik, et juba 1905. aastal otsustasid nooreestlased välja anda saksa teadlase Wilhelm Blosi raamatu *Prantsuse revolutsioon*, mille lisas on Prantsuse Vabariigi 1793. aasta konstitutsioon (Linde 1918: 17–18). Raamat, mida hiljem on peetud oma aja keskseks teaduslikuks publikatsiooniks Eestis (Andresen 1969: 1103), ilmus Linde ja J. Audova tõlkes 1914. aastal "Noor-Eesti toimetuste" seerias. Selle lõppsõnas märkis Linde, et Suur Prantsuse revolutsioon on kultuurrahvaste uuema ajaloo lähtekoht (Linde 1914: 483).

## SAKSA JA VENE MÕJUD

Saksaväsimus eesti ühiskonnas oli suur, avalik arvamus traditsiooniliselt saksavastane. See vajutas oma pitseri ka nooreestlaste vaadetele. Leiti, et saksa mõju on vastu võetud "kõikide

nõrkade külgedega" ning Saksamaal valitsevad voolud jõuavad Eestisse vähemalt kahekümneaastase hilinemisega (Linde 1910c: 219). Aavikule näiteks ei meeldinud saksa kirjanduses ei sisu ega vorm, "väikekodanlik, osalt pedantlik, osalt sentimentaalne vaim ja see iseäralik, spetsifilik saksalik lõhn, mis selle rahva kirjanikkude juurest pea ilmaski täiesti ei kao..." (Aavik 1909: 53). Ruubel pidas saksa teadlaste ühiskonnateooriad ühekülgeks ja dogmaatiliseks, nende ülevõtmist aga takistuseks eesti sotsioloogilise mõtte arengule (Ruubel 1918: 54). Tuglas nägi saksa mõju kõikjal: eesti rahvakunstis, *Kalevipojas*, isegi eesti isamaaluses (Tuglas 1912: 51). Nooreestlased ignoreerisid täielikult baltisakslaste rolli Lääne-Euroopa kultuuri ja teaduse vahendajana. Baltisaksa kultuurist ja kirjandusest kõnelesid nad enamasti tigetsevalt (oli ka üksikuid erandeid). Ühes essees kirjutas Suits koguni 600-aastasest "balti-mongoli-ikkest" (Undusk 1992 III: 722–724).

Saksa mõjuga võrreldes oli vene kultuurimõju Eestis noor, kuid intensiivne ja üha tugevnev. Vene professionaalkultuur ja teadus hakkas eesti ühiskonnas laiemalt levima alles 19. sajandi lõpukümnendil seoses kultuurilise venestamisega (eriti hariduse alal), mis nagu administratiivne venestaminegi taotles Balti provintside tihedamat liitmist Vene impeeriumiga (Raun 1981). Pärast Tartu ülikooli muutmist vene ülikooliks sai absoluutne enamik eesti akadeemilisi haritlasi venekeelse-venemeelse hariduse. 20. sajandi kahel esimesel aastakümnel kasvas järjest Venemaal õppinud ja sinna elama jäänud (asunud) eesti haritlaste osatähtsus. 1915. aasta alul õppis Peterburis ja Moskvaa peaaegu 40 protsenti kõigist eesti üliõpilastest. Seal hariduse saanud muusikutel ja kujutatavatel kunstnikutel oli Eesti professionaalse kunstielu sünnis põhiosa.

Samal ajal elas ja töötas Venemaal üle kolmandiku kogu eesti akadeemilisest intelligentsist (Ernits 1915 II: 204, 208). Ja et Venemaal õppijate suhtarv näitas kasvutendentsi ja õpitavate erialade vahekorrd muutus Venemaal enam nõutud kutsete kasuks, siis võis prognoosida eksportharitlaste suhtarvu edasist progresseeruvat kasvu. Seesama tendents oli silmanähtav ka Lätis.

Küsimus polnud siin mingis ümberorienteerumises "halvalt" saksa mõjult "heale" vene mõjule, vaid eeskätt muude võima-



luste puudumises. Moskva ja Peterburi ülikooli mindi õppima esmajoones majanduslikel põhjustel, seetõttu, et seal oli võimalik kõrvalteenistusega, eeskätt tundide andmisega end elatada. Venemaale jäädi ka majanduslikel põhjustel, sest kodumaal olid teenimisvõimalused nigelad. Ainult Venemaal võis haritud eestlane karjääri teha, isegi keisri ihuarstiks, kindraliks või professoriks saada. Sattumine vene kultuuri keskkonda ja segaabelud muidugi soodustasid eesti haritlaste venestumist. Samal ajal kui vägivaldse venestamise surve möödunud sajandi lõpul nõrgenes, tugevnes Baltimaadel vene kultuuri mõju. Oma osa etendas siin moderniseerumisest tingitud kultuurivahetuse globaalne elavne mine nii üleeuroopaliselt kui ka Vene impeeriumi siseselt. Vene mõju pitsit kandis ka Eesti poliitiline elu. Vene aated ja vene eeskujud avaldasid suurt mõju Eesti poliitiliste parteide kujunemisele. Ühised poliitilised huvid sidusid Eesti parteisid Vene analoogidega nii revolutsiooniliste kui kodanlike erakondade puhul. Ametlikust isevalitsuslikust Venemaast mõjutas Eesti vaimset elu veelgi enam opositsiooniline demokraatlik Venemaa. Hurda kontseptsioon "läbimurdmata vaheseinast" Eesti ja Venemaa vahel ei pidanud ajaproovile vastu ja Hurt oli sunnitud seda ise revideerima. Igal juhul oli vene mõju suurem, kui seda siis ja hiljem sooviti tunnistada. Siinjuures tuleb arvestada, et Venemaa ise moderniseerus ja euroopastus ning sealt Eestisse jõudnud mõjud polnud enam puhtalt venelikud.

Vene kultuurimõjudesse suhtusid nooreestlased tõrjuvalt. Nad leidsid, et vene vaimuga on kaasa tulnud "vene pääliskaudsus, hoolimatus ja lohmakus" (Linde 1910c: 219), "kõik kaootiline, lõtv, vormitu, distsipliinitu" (Kallas 1921: 27). Sealt olevat pärit ka kirjanduse ideologiseerimise ja politiseerimise ideed, sotsialistlik, proletaarne jms pseudokirjandus (Grünthal 1911: 421–422). Vene kirjanduse nõrgemaks küljeks pidas Tuglas poliitilist tendentsi, mis eesti kirjanduses avalduvat Eduard Vilde loomingu (Tuglas 1909: 165). Lindele ja Aavikule ei meeldinud Gorki "endised inimesed" ja "paljasjalgsed kangelased" (Linde 1910b: 126). Aavik kinnitas, et Gorki oma "hulguse romantikaga" on "intellektuaalse iseloomu ja kultiveeritud maitse vastand" (Aavik 1909: 52). Suits seevastu nimetas Gorkit nende vaimuhiiglaste hulgas, kes on mõjutanud eesti intellektuaalse noorsoo tead-

vust (Suits 1911: 638). Aavikult pälvisid kõrget hinnangut Turgenev ja Dostojevski kui "terve vene hinge essentsi ja iseloomu" väljendajad. Nooreestlased otsisid hoolega vene mõjusid eesti kirjandusest. Neid leidsid Tuglas ja Linde Vildele lisaks ka Mait Metsanurga, August Gailiti ja eriti Jaan Lintropi töödest (Tuglas 1910: 280–281; Linde 1911: 178).

Nooreestlastest käsitlesid vene-küsimust süvenenumalt Aavik ja Linde. Viimase sulest pärineb ainus eesti—vene kirjandusuhetele pühendatud eriuurimus iseseisvuseelsel ajal, mis ilmus *Eesti Kirjanduses* 1911. aastal. Artiklis "Vene mõju Eesti kirjanduses" esitas Linde oma nägemuse vene iseloomust. Ta tõstis esile "ideelist janu" ja tungi sümbolite järele, mis eriti võimsalt, punase niidina läbib vene kirjandust. "Ilukirjandus on nagu marionettide teater, mis provintsi linna elanikule suure maailma püüdeid, ideesid, probleemiseid ette peab mängima." Vene kirjanduse mõjul võib eesti kirjanduses tähele panna "raioneerivat tooni" ja "labaste sümbolite" otsimist. Gailiti tööst *Kui päike läheb looja* leidis Linde niisuguseid vene kirjanduse varjukülgi nagu "suured sümbolid kole suurtes sõnades, palju efekti, tunde tühjus..." Linde arvates pole vene kirjandusel eesti kirjandusele midagi pakkuda, sest ta ise jääb maha Läänest. Siingi kriipsutas Linde alla nooreestlaste üht tähtsamat juhtideed, mille järgi välismõjusid tuleb ammendada otseallikast, aga mitte "via Peterburg". Ta hoiatas vabatahtliku kaasaaitamise eest vene mõju suurenemisele, mis võivat viia kultuurilise iseseisvuse kaotamise ohuni, nagu oli saksa mõju ainuvalitsemise ajal (Linde 1911: 178).

Aavik pidas vene mõju ebaloomulikult suureks ja eestlaste eksistentsile hädaohhtlikuks. Eriti nõrдинud oli ta selle üle, et vene vabameelsuse ja sotsialismi aadetel on eesti noorsoole tugevam külgetõmbejõud kui kodusel rahvuslikul idealismil (Aavik 1915: 31–32). Noorsugu "imbus täis Vene aateid, huve ja vaimu", seda kurtis Aavik korduvalt (Aavik 1988: 22). Põhjuseks pidas Aavik rahvustunde "skandaalset nõrkust", mida ta seletas vastupidise tõuvalikuga (kontraselektsioon) eestlaste juures (Karjahärm 1993).



## IDEAALHARITLASE MÕISTE

Eesti ühiskonnale uut kultuurikontseptsiooni luues pidid nooreestlased tahes-tahtmata jõudma küsimuseni, milline peab olema "õige" euroopalik haritlane ja mis on üldse intelligents. Ruubel, tuginedes intelligentsi määratlusele Kautsky artiklis "Die Intelligenz und Sozialdemokratie", asetask intelligentsi kõrgemale klassi ja seisuse piiratud ringist, andis talle ühiskonna kestvate huvide väljendaja rolli. Ta osutask haritlaskonna kõrgele missioonile ühiskonnaelu juhina ja toonitask seda oma töödes korduvalt. Ilmselgelt politiseerisk Ruubel intelligentsi, kõneldes temast kui "ideeliselt organiseeritud ühiskondlikust kihist" (Ruubel 1914: 22).

Vastupidiselt Ruubelile rõhutas Linde haritlaskonna heterogeensust ja diversiteeti. Formaalseid tunnuseid ei pidanud ta tähtsaks. Intelligentsi iseloomustava joonena tõi Linde esile erkask vaimsuse ja osavõtu ühiskonnaelust. Linde haritlaskonna määratlus oli tolerantne, kuid nõudlik loovuse osas. Niisugustele kõrgetele nõudmistele eesti haritlaskond tervikuna muidugi ei vastanud. Seetõttu kinnitask Linde, et vaimsest iseseisvusest ei saak eestlaste puhul veel niipea kõnelda, eesti intelligentsi ärkamine, mis on analoogiline rahvuse ärkamisega, seisvat alles ees. Eesti haritlaskonna iseloomustamisel võttisk Linde kasutusele "haridusmetslase" mõiste. "Haridusmetslasteks" nimetas ta neid haritlaski, kes on saanud formaalse hariduse, kuid kellel kultuurilised huvid kas täielikult puuduvad või on kõige algelisemas staadiumis. Haridus on neile vaid mõnusk elu saavutamise ja karjääri tegemise abinõu (Linde 1915b). Linde pidask paratamatuseks seda, et vaimsest ärkava rahva esimese põlve haritlastest suur osa on keskpärasusega rahuldudvad "haridusmetslased" ja "tõsise kultuuri parasiidid". Esimeste haritlaste intellektuaalse jõu tagavara on harilikult nii väike, et sellest jätkub vaid kesk- ja kõrgkooli lõpetamiseks ja oma majandusliku seisukorra kindlustamiseks (Linde 1915a: 144). Tõsist intelligentsi pole suurtelgi rahvastel palju, veel vähem on seda väikerahvastel, mõõnisk Linde lohutuseks (Linde 1912: 199).

Tõeliseks haritlaskonnaks pidaskid nooreestlased iseennast. Poliitilistele ja maailmavaatelistele erinevustele vaatamata tunnetask Noor-Eesti end vaimsest ühtse rühmana, mida Suitsu sõnade järgi

ühendas "erilaadiline noor-eestiline kultuuriteadvus" (*Eesti Kirjanikkude Seltsi...* 1913: 40). Noor-Eesti oli kõige puhtakujulisem intelligentsirühmitus, 95 protsenti tema liikmeskonnast oli akadeemilise taustaga (Linde 1918: 54). Ise tunnetasid nad end haritlaskonnana, kes esmakordselt "esineb iseteadvalt generatsioonina" (Linde), "kogunähtusena" (Ruubel), "euroopaliselt haritud intelligentsina" (Suits). Nooreestlasi iseloomustab kõrgendatud enesehinnang ja ülimalt positiivne minapilt. Nad olid veendunud, et ainult nemad on uue euroopaliku kultuuri väljendajad, kandjad ja kujundajad. Nende arvates tähendas Noor-Eesti tekkimine murrangut eesti kultuuri ajaloos, uut kvaliteeti, jõudmist kõrgemate rajajoonteni vaimses tegevuses. Ruubel väitis, et Noor-Eesti ümber on koondunud kui mitte kõik, siis kaugelt suurem osa Eesti paremaid kirjanikke, teadlasi, literaate. Noor-Eesti poolehoidjaks kuulutas ta peaaegu kogu noorema haritlaskonna (Ruubel 1918: 49). See oli ilmne liialdus, sest seltsi liikmete arv kõrgajal 1912. aasta sügisel ei ulatunud palju üle saja (Linde 1918: 30).

## EUROOPLUS JA EESTLUS

Noor-Eesti radikaalid ütlesid lahti rahvuslaste kultuurinatsionalismi ideest ja hülgasid ka äärmussotsialistide rahvusliku nihilismi. Juba 1906. aastal kritiseeris Suits marksiste ja ortodoksseid sotsiaaldemokraate klassivõitluse ületähtsustamise ja rahvusliku fenomeni eiramise eest. "Meie elame rahvuse-tundmuse tõusmise ajajärgus. Ka kõige väiksemad rahvused tahavad alles püsida" (Suits 1906: 54).

Üksus, millega nooreestlased opereerisid, oli rahvus, Euroopa, mida nad ihalesid, koosnes rahvustest, ja lõpuks oli euroopastumine rahvuskultuuriline ülesanne, euroopastuti "Eesti kultuuri omapärasuse nimel" (Semper 1918: 64). Tõrjudes tagasi *Postimehe* süüdistusi nooreestlaste antirahvusluses kirjutas Linde: "Ei ole meist Balti sakslasi ega ka Balti venelasi saanud, miks kardame meie siis Euroopa eestlasteks saamast? Meie vanema põlve edustajad näivad arvamises olevat, et see meie rahvuslikule iselomisele hädaohtlikuks muutub. Noored aga tõendavad selle vastu, et alles Lääne-Euroopa eestlastena meil palju rohkem võimalusi on seda, mis meis just eestlast, välja tuua" (Linde 1910c:



220–221). Tuglase sõnade järgi taheti rahvuslust näha “areneva mõistena, kooskõlastada seda kõrgema kultuuritasemega, siduda euroopaliste vaimuvooludega ja tsivilisatsiooninõuetega” (Tuglas 1935: 286).

Nooreestlased lükkasid põhimõtteliselt tagasi integraalse rahvusluse doktriinid rahvuslike huvide totaalsest üleolekust kõigi muude huvide ees. Kultuur polnud neil mitte ainult rahvuslik, vaid ka universaalne nähtus. “Oli tarvis kõige päält üle saada oma rahvusest ja tunnistada, et iga kultuur ikkagi enne muud on rahvusvaheline,” kirjutas noor Semper. Noor-Eesti aega nimetas ta “lahtirahvustamise ajajärguks” (Semper 1918: 64). Nooreestlaste rahvuskäsitusel puudus see religioosne, kõlbeline, pietistlik mõõde, saksa romantismist pärit müstika, mida võis leida Hurda-Reimani-Tõnissoni teooriates kõlbelisest ja rahvuslikust iseolemise ja rahvavaimust. Neid Hegeli *Volksgeist*’i ja *Zeitgeist*’i eesti analooge kritiseeris Suits põhjalikult oma mahukas programmilises töös “Kaks ilmavaadet”. Tema eeskujul pidasid teisedki radikaalsed nooreestlased rahvusluse ideoloogia mahategemist igal võimalikul juhul endale lausa kohustuslikuks. Vastupidisel arvamusel oli Aavik, kes väsimatult kutsus üles tugevdama tema meelet nõrka eestlaste rahvustunnet. Noor-Eestile heitis ta ette vähest rahvuslikku indu ja nõudis sellelt “radikaalset natsionalismi” (Aavik 1915: 32).

## IDEOLOOGILISED VISIOONID

Noor-Eestil puudus ühtne ja siduv poliitiline ideestik. Seal valitses erakondlik tolerantsus, mis võimaldas ühendada erinevate vaadetega kirjanduslik-kunstilisi uuendajaid sotsialistidest liberaalideni. Kirjanduslik inimene ja poliitiline inimene (Sombart’i termineid kasutades) jäid nooreestlastel lahutatuks. Seda alusmõtet seletas Suits nii: “Ka kirjandus võtab osa võitlusest ja rahvahulkade hüüdest: Vabadust ja leiba!... Peetagu siiski aga meeles: tõsine luuletaja ei pea kirjanduses ei sotsiaal-demokraat, ei kodanlane ega aristokraat olema, vaid kõigepäält ikka l u u l e t a j a” (Suits 1905b: 8). Suits kriipsutas alla kultuuriaate iseseisvat väärtust ja isiksuse printsiibi prioriteetsust ühiskondlike teooriate ees. Seejuures kinnitas ta, et poliitiline ja sotsiaalne uuestisünd pole või-

malik ilma kultuurilise uuestisünnita (Suits 1931b: 35–36). Sotsiaalne revolutsioon ja vaimne revolutsioon käivad käsikäes, üks annab teisele hoogu. Linde arvas, et dilemmat: kas kirjandus ja kunst või poliitika pole vaja püstitada, mõlemal rindel tuleb edasi minna uuendajatena (Linde 1918: 59). Grünthal-Ridala oli veendunud, et kirjanduslikul rühmal ei saa kohustuslikku programmi olla, kirjandust ei saa "poliitika ohelikust vedada" (Grünthal 1918: 82). Luuletaja õigusest mitte hakata "ühe või teise rühma pasunaks" kõneles Semper (Semper 1912: 148–149). Niisugused kinnitused olid suunatud eelkõige nende eesti sotsialistide surve vastu, kes nõudsid kirjanduselt parteistumist ja asumist klassivõitluse positsioonidele (Tikerpuu 1910).

Vaatamata deklaratsioonidele "erakondadest kõrgemal olla" (Suits 1905a: 5) oli Noor-Eestil kui vaimsel uuendusliikumisel oluline koht eesti ühiskondlikus mõttes. Kunagi ei püstitanud rühmitus oma eesmärgi kitsalt kui ainult esteetilisi, kirjanduslik-kunstilisi. Teotseti "uute isikuliste ja ühiskondlikkude eluväär-tuste loomise sihis..." (Suits 1910: 2). Noor-Eesti poliitilise näo kujundasid radikaalid, kes andsid kogu liikumisele pahempoolse ja mässulise ilme. Et ühiskondlik radikalism Euroopas põhines sotsialismil selle mitmes vormis, siis sümpatiseeris ka Noor-Eesti vasaktiib sotsialismile. Radikaale ei rahuldanud Lääne kodanlik ühiskond juba seetõttu, et see tundus modernistidele liiga traditsiooniline ja konventsionaalne, ka mitte küllalt humanistlik ja õiglane. Nad arvasid, et kultuurmaailm liigub sotsialismi suunas ja euroopastumine aitab Eestiski kaasa sellesuunalisele arengule. Sotsialismi teoreetikute olid nooreestlastele autoriteetideks Marx, Kautsky, Bogdanov (Malinovski). Nende mõjul rõhutasid nooreestlased vaimuelu majanduslikku determineeritust. Ruubelile avaldas erilist muljet Bogdanov (Bogdanov 1907), kelle seisukohti ta lehekülgede viisi Eesti oludele kohandas (Ruubel 1920). Linde seevastu pidas majanduslikke põhjusi üksnes lähtekohaks (*Ausgangspunkt*) (Linde 1910c: 2). Ühiskonna poliitiliste vormide progress oli Noor-Eesti radikaalidel kätketud sellistesse märksõnadesse nagu võitlus, vabastus, revolutsioon, sotsialism, proletariaat.

Poliitiline radikalism avaldus eriti selgelt Suitsu ja Tuglase esimestes kirjanduslikes katsetes ja ühiskonna-alastes sõnavõttudes



esimese Vene revolutsiooni aastail. Nende sotsialistlikud süm-paatiad ja revolutsioonilised emotsioonid tulevad kõige selgemini ilmsiks koguteoses *Võitluse päevil* (1905) ja Suitsu raamatus *Si-hid ja vaated* (1906). Ajastu peakangelast nägid nad töölisklassis, kes vabaneb kodanluse võimu alt (Suits 1905: 5–6; Tuglas 1905: 69). Hiljem tõstsid Noor-Eesti radikaalid esile intelligentsi, keda nad koos linnatöolistega pidasid progressi kandvaks jõuks. Ta-lupoegi (sh maaomanikke), kes moodustasid 2/3 eesti rahvast, pidasid Suits, Linde ja Ruubel tagurlikuks jõuks ja progressi pi-duriks (Linde 1915: 204; Suits 1913: 143; Ruubel 1920: 6, jm).

Sotsialismist võtsid nooreestlased seda neile meelepärast, mis liberalismis puudus, eelkõige sotsiaalseid utoopiaid. Nad küll ülistasid proletariaati, ent neile oli vastuvõetamatu ühe klassi ülemvõimu (diktatuuri) idee. Ideaaliks oli pigem mõistuse ja töö vaba liit, mis 1917. aastal kehastus Suitsu idees Eesti tööva-bariigist (Suits 1918).

Sotsialismi vastu tekkis Noor-Eesti radikaalidel tõrge, niipea kui kerkis küsimus indiviidi ja ühiskonna vahekorra-st. Loov-isiksustena olid nad individualistid ja loominguvabaduse veen-dunud pooldajad, kes selles osas järgisid pigem liberaalseid kui sotsialistlikke aateid. Nende arusaamise järgi ei pidanud “õige” sotsialism sugugi piirama isikuvabadust, vaid sünnitama rohkem vabadust, pluralismi ja sallivust. Seetõttu püüdisid nad niisuguse ideaalühiskonna poole, kus indiviid ja ühiskond poleks omavahel konfliktis.

Nii saigi nooreestlastele peamiseks ideoloogiliseks problee-miks uute ühiskonnateooriate loomine erisuunaliste, enamasti vastandlike õpetuste kokkusobitamise teel. Nad püüdisid sün-teesida kompromissideoloogiat, lepitada sotsialismi ja liberalis-mi, kollektivismi ja individualismi, kosmopolitismi ja rahvuslust, ühendada Marxi ja Kautskyt Nietzsche ja Spenceriga. Haarati kõike, mis meeldis, juurdlemata selle üle, kas niisugused hübriid-teooriad töötavad. Niisuguseid ebaprofessionaalseid ettevõtmisi ajendas Noor-Eesti radikaalide skepsis nn vanade ideoloogiate, ka Eesti poliitiliste voolude ja parteide vastu, mida nad pidasid maneerlikuks ja primitiivseks. Nooreestlased tahtsid ühendada sotsiaalset õiglust ja liberaalset individualismi. Linde ja Ruubel olid veendunud, et sotsialism ja nooreestlaslik individualism on

omavahel ühendatavad. Ruubel leidis nende vastukäivate huvide lepituse "kõrgemas ühiskondlikus solidariteedis" (Ruubel 1918: 54; Ruutsoo 1987: 1131). H. Kruus kinnitas, et nooreestlaste mõjul sai tema maailmavaateks "sotsialistlik individualism", milles sotsialism etendab vormi, individualism aga eetilise sisu osa (Kruus 1918: 37–38). Siingi näeme nooreestlaste tahet luua uut ja originaalset, eksperimenteerida, etendada avangardi osa kõikjal, ka poliitilises kultuuris. Raske on öelda, kui palju oli niisugustes ettevõtmistes noortele omast võimete ülehindamist ja kui palju loovnimestele omast edevust silma paista, üldomaks võetud reegleid eirata. Et nooreestlaste seas polnud ühtegi eriti silmapaistvat ja algupärast teoretikut (Ruutsoo 1987: 1126), siis jäid tulemused kesiseks. Filosoofia oli üks neid humanitaaria alaseid, kus eestlased enne iseseisvust ei jõudnud professionaalsele tasemele. Et nooreestlased "lahendasid" keerukaid ühiskondlike küsimusi kergekäeliselt ja lihtsustatult, märkasid juba mõned kaasaegsed, näiteks Luiga ja Laaman (Laaman 1918: 43).

Liikumise juhtideede väljatöötamisel oli Suits vaieldamatuks autoriteediks. Kuid vaevalt olid tema, Tuglase, Ruubeli ja Linde (pro)sotsialistlikud seisukohad vastuvõetavad Aavikule ja Grünthal-Ridalale, kes maailmavaatelt seisid lähedal Reimani—Tõnissoni rahvuslaste ringkonnale. Kruus soovis Noor-Eestilt enam aktiivsust poliitilistes küsimustes, ent Aavik nõudis liikumise depolitiseerimist ja sotsialismi asendamist radikaalse rahvuslusega.

Kõik nooreestlased olid eestlaste enesemääramise ja poliitilise rahvusautonoomia pooldajad. Linde väite kohaselt olnud nooreestlased oma poliitilistes kavades reaalsotsialistlikust tunduvalt ees. Kui need kõnelnud vene semstvo sisseseadmisesest Baltimaadel, siis lennanud nooreestlaste soovid "omariiklise Eestimaa poole" (Linde 1918: 63). Esmalt peeti vajalikuks "tsaristlikukodanluse korra ahelate purustamist" (Linde 1918: 58).

Maailmasõja eel kutsus Linde radikaalset intelligentsi üles organiseeruma ja konsolideeruma majanduslikul ja poliitilisel alal, et "Eesti kirikliku rahvusluse vastu tõsiseid kultuurihuviseid kaitsta" (Linde 1915b: 213). Uue ühenduse ideoloogiana nägi ta teaduslikku sotsialismi. Ruubel kavandas prosotsialistliku intelligentsi-proletaarse poliitilise partei moodustamist Noor-



Eesti baasil ja "radikaal-demokraatliku" ideoloogia alusel (Ruu-  
bel 1918: 545–559). Noor-Eesti parteistamise plaanid ei leidnud  
nooreestlaste seas laiemat poolehoidu, sest enamik neist ei soovinud  
võtta endale mingeid maailmavaatelisi kohustusi ega alluda  
parteilisele distsipliinile.

1914.–1916. aastal ilmus Noor-Eesti ajakiri *Vaba Sõna*, mil-  
les esiplaanil olid poliitilised küsimused: neid serveeriti või-  
malust mööda (sõjatsensuuri arvestades) pahempoolsetelt vaate-  
kohtadelt. Toimetus seadis ülesandeks laiemaid rahvahulki, eriti  
töölisi tutvustada kultuuri probleemidega, uute vooludega tea-  
duses, kirjanduses ja kunstis, selgitada sotsialistlikku mõtet ja  
tegevust (Paabo 1914). *Vaba Sõna* veergudel töötasid Linde sõ-  
nade järgi koos radikaalsotsialistlikud haritlased ja revolutsiooni-  
lise sotsialismi esindajad. Oma seisukohti esitasid nooreestlased  
sageli antiteesidena ja nägid eesti elus hulgaliselt polaarseid vas-  
tasseise:

|                               |                              |
|-------------------------------|------------------------------|
| linn                          | maa                          |
| tööstus                       | põllumajandus                |
| intelligents                  | talurahvas                   |
| proletariaat                  | kodanlus                     |
|                               | väikekodanlus                |
| eurooplus                     | rahvuslus (naivne, kiriklik) |
| linnakultuur                  | maakultuur                   |
| eliitkultuur                  | rahvakultuur                 |
| isik                          | rahvus                       |
| noored                        | vanad                        |
| nooreestlased                 | "vanaeestlased"              |
| "individualistid-estetikerid" | "ühiskondlased-moralistid"   |
| "impressionistid-sümbolistid" | "naturalistid-romantikud"    |
| produktsoon                   | reproduktsoon                |
| loomine                       | populariseerimine            |

\*

Noor-Eesti ajal polnud eurooplus eestlastele enam mingi mar-  
ginaalne väärtus või kauge unistus. Euroopa-ihalus, tung sa-  
mastada end Euroopaga, kasvas välja moderniseeruva eesti ühis-  
konna nõuetest ja oli A. Kallase sõnutsi "Eesti psüüke täiseali-

suse märk" (Kallas 1921: 11). Seetõttu kujunes eurooplust kandev nooreestlus laia kõlapinnaga ulatuslikuks kultuuriliikumiseks, mis oli seotud majanduse ja sotsiaalolude teisenemisega. Luues uut euroopalikku kultuurikihti, püüdsid nooreestlased ühtlasi luua sellele teoreetilist põhja, "maapärestada" moodsaid kunstilisi, teaduslikke, filosoofilisi, ühiskondlikke vaatekohti (Tuglas 1935: 288). Suurem osa nooreestlaste formuleeritud euroopaliku kultuuri nõuetest oli Lääne-Euroopa vanades kultuurides ammu tuntud ja endastmõistetav, kuid eesti ühiskonnas olid need uudsed.

Teadlik euroopastumine tähendas eestlastele vaimset läbimurret slaavi ja germaani tsivilisatsiooni traditsioonilisest haardest, tähendas ülevaatamist suurtest ajaloolistest naabritest. Ühtlasi märkis euroopastumine emantsipeerumist kitsast rahvuslusest, rahvusmüüdi asendamist eurooplusmüüdiga, kuid sellisel viisil, et eestlus jääb alles ja omandab euroopalikult tsiviliseeritud ilme. Euroopastumine lõhkus traditsioonilises agraariühiskonnas aastasadu valitsenud autoriteedistruktuuri (riik, kirik, õigus, moraal) ja kõigutas eestlaste usku olemasolevate ühiskonnainstitutsioonide püsivusse.

Kuigi sajandialguse Euroopas stüvenes majanduslik ja kultuuriline suhtlemine, ei kujunenud sel ajal mingit üleeuroopalist regionaalset teadvust, mis suutnuks üldistele huvidele allutada eraldiseisvaid riike või rahvaid (Rudhart 1986: 5–6). Euroopalikust identiteedist saab sel ajal kõnelda eelkõige kui kultuurilisest ühtsusest. Sellest lähtusid nooreestlased, kui nad mobiliseerisid ressursse vaimseks koostööks teiste Euroopa rahvastega. Soomlased, sakslased, lätlased, inglased, venelased, ukrainlased, rootslased olid Noor-Eesti ajakirja kaastöölisteks ja nooreestlased ise olid kaastegevad nende rahvaste väljaannetes.

Noor-Eesti hilisemad arvustajad on olnud võrdlemisi üksmeelsed selles, et rohkem edu saavutasid nooreestlased Euroopa kultuuri toomisel Eestisse kui eesti kultuuri viimisel Euroopasse (Loorits 1930: 1154). Nooreestlaste proponeeritud esteetiline ülikultuur leidis vähem mõistmist, kui asjaosalised ise lootsid. Suitsu arvates oli põhjuseks see, et Noor-Eesti liikus edasi kiiremini kui need intelligentsi kihid, kellele rühmitus toetus.



## Kirjandus

- [Aavik, Johannes] Randvere, J. 1909. Ruth. — *Noor-Eesti* III. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 18–74
- Aavik, Johannes 1910. Noor-Eesti ja arvustus. — *Noor-Eesti*, nr 2, lk 113–119
- Aavik, Johannes 1911. Prantsuse stiili iseäraldustest. — *Noor-Eesti*, 1911, nr 5/6, lk 617–622.
- Aavik, Johannes 1915. Rahvuslik tunne Eestis. — *Rahvusküsimus* I. (Eesti Üliõpilaste Seltsi Album IX.) Toim. Villem Ernits. Jurjev: Eesti Üliõpilaste Seltsi Kirjastus, lk 28–38
- Aavik, Johannes 1988. *Rahvustunde nõrkusest Eestis: Eri aastate kirjutisi*. (“Loomingu” Raamatukogu, nr 50.) Tallinn: Perioodika
- A. G. 1911. Klassivahed ja Noor-Eesti kunst. — *Mõtted: Teine raamat*. Toim. J. Lilienbach. Tallinn: J. Lilienbachi Kirjastus, lk 89–113
- Andresen, Nigol 1969. “Noor-Eesti” küpsusaastaist. — *Looming*, nr 7, lk 1094–1104
- Andresen, Nigol 1975. “Noor-Eesti” ja ta retseptisioon 1905–1909. *Looming*, nr 9, lk 1549–1569
- Bogdanov, Aleksandr 1907. *Lühike majandusteaduse õpetus*. 8-da trüki järele vene keelest N[ikolai] K[östner]. Tartu: Noor-Eesti Eesti Kirjanikkude Seltsi “Noor-Eesti” Aastaraamat I. 1912. a. 1913. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus
- Ernits, Villem 1915. Eesti üliõpilaste ja vilistlaste üleüldise nimekirja arvustikulised kokkuvõtted. — *Üliõpilaste Leht*, I — nr 7, lk 174–182; II — nr 8, lk 204–213
- Grünthal, Villem 1911. Mõnest kirjanduslikust küsimusest. — *Noor-Eesti*, nr 5/6, lk 413–426
- [Grünthal] Ridala, Villem 1913. Tõu küsimus. — *Eesti Kultura* III. Korrald. Villem Reiman. Tartu: Postimehe Kirjastus, lk 199–363
- [Grünthal] Ridala, Villem 1918. \* \* \*. — *Kümme aastat: Noor-Eesti 1905–1915*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 81–85
- Hurt, Jakob 1939a. Meie koolitatud ja haritud meestest (1870). — *Jakob Hurda kõned ja avalikud kirjad*. Toim. Hans Kruus. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, lk 64–79
- Hurt, Jakob 1939b. Mis Aleksandri-koolile vasta pannakse ja mis selle pääle kosta (1872). — *Jakob Hurda kõned ja avalikud kirjad*. Toim. Hans Kruus. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, lk 106–148
- Hurt, Jakob 1939c. Eesti päevaküsimused (1874). — *Jakob Hurda kõned ja avalikud kirjad*. Toim. Hans Kruus. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, lk 149–170

*Eurooplus, eestlus ja "Noor-Eesti"*

- Hurt, Jakob 1989. Kõne pastorite õhtul 1899. — Hurt, Jakob. *Kõned ja kirjad*. ("Loomingu" Raamatukogu, nr 1/2.) Tallinn: Periodika, lk 75–86
- Jakobson, Carl Robert 1959. Kuidas Eesti rahvas vaimuharimise teel oma õigusele jõuab. — Jakobson, Carl Robert. *Valitud teosed I*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 395–411
- Jansen, Ea 1990a. Jakob Hurda rahvusemõistest ja tema kultuuri-programmist. — *Eesti Teaduste Akadeemia Toimetised. Ühiskonnateadused*, 39, nr 1, lk 1–17
- Jansen, Ea 1990b. Estonian Culture — European Culture in the Beginning of the 20th Century. — *The Baltic Countries 1900–1914*. Ed. Aleksander Loit. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia 5:1.) Uppsala: Centre for Baltic Studies at the University of Stockholm, pp. 311–326
- Jansen, Ea 1993. Veel kord ärkamisaja kultuurimurrangust. — *Keel ja Kirjandus*, I — nr 5, lk 293–303; II — nr 6, lk 344–357
- Kallas, Aino 1921. *Noor-Eesti: Näopildid ja sihtjooned*. Soome keelest tõlk. Friedebert Tuglas. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus
- Karjahärm, Toomas 1973. Eesti rahvusliku haritlaskonna kujunemisest möödunud sajandi lõpul ja praeguse algul. — *Keel ja Kirjandus*, nr 10, lk 624–630
- Karjahärm, Toomas 1993. Tõuküsimus Eestis iseseisvuse eel: Historiograafiline referaat. — *Akadeemia*, nr 7, lk 1347–1364
- Kruus, Hans 1918. \*\*\*. — *Kümme aastat: Noor-Eesti 1905–1915*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 34–40
- Kruus, Hans 1939. Väikerahvalik tunnetus eesti ühiskondlikus mõttes. — *Ajalooline Ajakiri*, kd 18, lk 136–147
- Laman, Eduard 1918. \*\*\*. — *Kümme aastat: Noor-Eesti 1905–1915*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 41–43
- Linde, Bernhard 1909. Raiesmaal: Mõtteid kirjanduse ja elu üle. — *Noor-Eesti III*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 219–244
- Linde, Bernhard 1910a. Väikesed läbilõiked Norra kunstist. — *Eesti Kodu: Perekondlik kirjanduse, teaduse ja kunsti ajakiri*, I — nr 17, lk 351–352; II — nr 18, lk 370–372; III — nr 20, lk 411–412
- Linde, Bernhard 1910b. Peter Altenberg. — *Noor-Eesti*, nr 2, lk 121–135
- Linde, Bernhard 1910c. Noored ja vanad: Üslikud lahutavad jooned. — *Noor-Eesti*, nr 3, lk 215–222
- Linde, Bernhard 1911. Vene mõju Eesti kirjanduses. — *Eesti Kirjandus*, nr 5, lk 177–182
- Linde, Bernhard 1912. Meie teater ja meie aeg. — *Noor-Eesti IV*. Helsingi. E.K.S. Noor-Eesti, lk 190–204



- L i n d e, Bernhard 1914. Lõpusõna. — Blos, Wilhelm. *Prantsuse revolutsioon*. Tõlk. Bernhard Linde ja Joh. Audova. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 483–484
- L i n d e, Bernhard 1915a. Noor-Eesti ja meie üliõpilaskond. — *Üliõpilaste Leht*, nr 6, lk 138–145
- L i n d e, Bernhard 1915b. Eesti intelligents. — *Noor-Eesti* V. Jurjev: Noor-Eesti Kirjastus, lk 201–214
- L i n d e, Bernhard 1918. “Noor-Eesti” kümme aastat. Tartu: Varrak
- L i n d e, Bernhard 1927. Edvard Munch. — Linde, Bernhard. *Omad ja võõrad: Esseed*. Tallinn: Varrak, lk 146–163
- L i n d e, Bernhard 1930. Mõtteid Noor-Eesti 25-aastasest minevikust. — *Looming*, nr 10, lk 1086–1094
- L o o r i t s, Oskar 1930. Ankeet. — *Looming*, nr 10, lk 1154
- L u i g a, Juhan 1917. Noor-Suomi-Eesti: Märkused 10-aastasest “Noor-Eesti”st” ja 25-aastasest “Nuori-Suomi”st” II. — *Eesti Kirjandus*, nr 8–10, lk 249–275
- L u i g a, Juhan 1934. Baltlased ja haridus. — Luiga, Juhan. *Päevamured: Artikleid, arvustusi, vesteid*. I. Toim. Fr. Tuglas. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 9–16
- [ P a a b o, Rudolf] 1914. Toimetuse poolt. — *Vaba Sõna*, nr 1, lk 3–4
- R a u n, Toivo 1974. Modernization and the Estonians, 1860–1914. — *Baltic History*. Eds. Arvids Ziedonis Jr., William L. Winter, Mardi Valgemäe. Columbus, Ohio: Association for the Advancement of Baltic Studies, pp. 135–141
- R a u n, Toivo 1981. The Estonians. — *Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914*. Ed. Edward C. Thaden. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, pp. 285–354
- R e i m a n, Villem 1906. Kolm sammukest rändamise teed. — *Sirvilauad: Eesti rahva tähtraamat 1907*. Tartu: Eesti Üliõpilaste Seltsi Kirjastus, lk 44–59
- R e i m a n, Villem 1908. Missuguste teede kaudu tuli meile kultura? — *Sirvilauad: Eesti rahva tähtraamat 1909*. Tartu: Eesti Üliõpilaste Seltsi Kirjastus, lk 1–35
- R e i m a n, Villem 1916. Seitsesada aastat kulturatööd. — *Sirvilauad: Eesti rahva tähtraamat 1917*. Tartu: Eesti Üliõpilaste Seltsi Kirjastus, lk 1–42
- R e i m a n, Villem [i.a.]. Seitsesada aastat kultuuri-tööd. — Berendsen, Robert. *Eestimaa talurahva vabastamise 100-aasta juubel 23. mail 1916. aastal*. Tallinn: A. Kummel, lk 128–160
- R u d h a r t, Alexander 1986. *Twentieth Century Europe*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall

*Eurooplus, eestlus ja "Noor-Eesti"*

- Ruubel, Peeter 1914. Intelligentlikust liikumisest meil I. — *Vaba Sõna*, nr 1, lk 21–23
- Ruubel, Peeter 1918. Noor-Eesti ja poliitika. — *Kümme aastat: Noor-Eesti 1905–1915*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 48–61
- Ruubel, Peeter 1920. Poliitilised ja ühiskondlikud voolud Eestis. (Talupoegline-väikekodanlik ajajärk 1860–1905). Tallinn: Varak
- Ruutsoo, Rein 1987. Peeter Ruubel ja "Noor-Eesti". — *Looming*, nr 8, lk 1126–1133
- Semper, Johannes 1912. Lüürik ja meie aeg. — *Noor-Eesti* IV. Helsingi: Noor-Eesti, lk 146–167
- Semper, Johannes 1918. Noor-Eesti ja kunst. — *Kümme aastat: Noor-Eesti 1905–1915*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 62–73
- [Suits, Gustav] "Noor-Eesti" toim. 1905a. Noorte püüded. — *Noor-Eesti* I. Tartu—Jurjev: Kirjanduse Sõprade Kirjastus, lk 3–19
- Suits, Gustav 1905b. Võitluse päevil. — *Võitluse päevil*. Tartu: Noor-Eesti, lk 4–8
- Suits, Gustav 1906. Kaks ilmavaadet. — Suits, Gustav. *Sihid ja vaated*. Helsingi: Yrjö Weilini Kirjastus, lk 3–60
- Suits, Gustav 1910. Toimetuse poolt. — *Noor-Eesti*, nr 1, lk 2–5
- Suits, Gustav 1911. Lõpusõna. — *Noor-Eesti*, nr 5/6, lk 637–641
- Suits, Gustav 1913. Elust, kunstist, näitekunstist. — *Teatriraamat*. Toim. Bernhard Linde ja Gustav Suits. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 133–151
- Suits, Gustav 1918. *Eesti Töövabariik: Eesti Sotsialistide-Revolutsionääride Partei märgukiri Eesti iseseisvuse küsimuses*. Tallinn: E.S.-R.P. Kirjastuse Osaihisus "Töö ja Võitlus"
- Suits, Gustav 1931a. Sünnisõnu: Noorte püüded. — *Noor-Eesti nõlvakult: Kahe revolutsiooni vahel*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 7–14
- Suits, Gustav 1931b. Kultuur ja poliitika. — Suits, Gustav. *Noor-Eesti nõlvakult: Kahe revolutsiooni vahel*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 21–37
- [Tikerpuu, Gustav] Mõru Mart 1910. *Kunst ja Eesti kodanlus*. Tallinn: "Ühenduse" Kirjastus
- [Tuglas, ] Mihkelson, Friedebert 1905. Ühe luuletuste-kogu puhul. — *Võitluse päevil*. Tartu: Noor-Eesti, lk 69–74
- Tuglas, Friedebert 1909. Eduard Vilde ja Ernst Peterson. — *Noor-Eesti* III. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 113–194
- Tuglas, Friedebert 1910. 1909. a. ilmunud ilukirjanduslise proosa ülevaade III. — *Noor-Eesti*, nr 3, lk 279–287



- T u g l a s , Friedebert 1911. Üks Põhjamaa pärl. — *Noor-Eesti*, nr 5/6, lk 631–635
- T u g l a s , Friedebert 1912. Kirjanduslik stiil. — *Noor-Eesti* IV. Helsingi: E.K.S. Noor-Eesti, lk 23–100
- T u g l a s , Friedebert 1918. Noor-Eesti 1903–1905. — *Kümme aastat: Noor-Eesti 1905–1915*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 9–22
- T u g l a s , Friedebert 1935. Moodsa kirjanduse algus Eestis. — *Raamatu osa Eesti arengus: Koguteos*. Toim. D. Palgi. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, lk 275–292
- [ T õ n i s s o n , Jaan ] -n 1910. Kui me oma rahvuslist iseolemist ja kulturalist kasvamist tahame kindlustada. — *Postimees*, nr 282, 10. XII
- [ T õ n i s s o n , Jaan ] 1911a. Soov. — *Postimees*, nr 1, 3. I
- [ T õ n i s s o n , Jaan ] 1911b. Talupoja rahvas. — *Postimees*, nr 2, 4. I
- T õ n i s s o n , Jaan 1911c. Meie rahva majanduselise arenemise sihtjooned lähemas tulevikus. — *Eesti Kultura* I. (“Postimehe” kirjakogu 1.) Korrald. V. Reiman. Tartu: Postimehe Kirjastus, lk 356–358
- [ T õ n i s s o n , Jaan ] 1912. Uued kavatsused põllumeeste kutsehari- duse töstmiseks. — *Postimees*, nr 203, 1. IX
- T õ n i s s o n , Jaan 1913. Maa ja rahva vaim. — *Oma Maa* II. (“Posti- mehe” kirjakogu.) Korrald. Eduard Virgo. Tartu: Postimees, lk 7–16
- U n d u s k , Jaan 1992. Saksa—eesti kirjandussuhete tüpoloogia. — *Keel ja Kirjandus*, I — nr 10, lk 583–594; II — nr 11, lk 645–656; III — nr 12, lk 709–725

TOOMAS KARJAHÄRM (sünd. 1944) on lõpetanud 1970. aastal Tar- tu ülikooli ajaloo-osakonna; 1984. aastast ajaloodoktor, 1985. aastast professor. Oli aastail 1970–1975 Ajaloo Instituudi nooremtea- dur, 1975–1990 Tallinna Konservatooriumi õppejõud ja kateedrijuha- taja; 1990. aastast Ajaloo Instituudi peateadur; 1994. a sügisest Tartu Ülikooli Eesti ajaloo erakorraline professor. Avaldanud töid peamiselt Eesti ja Baltimaade poliitilisest ajaloost, sh raamatuna *Eesti revolutsioo- nitules 1905–1907* (Tallinn: Eesti Raamat, 1975) (koos Raimo Pullatiga) ja *Ėstonskaja buržuazija, samoderžavie i dvorjanstvo v 1905–1917 gg.* (Tallinn: Ėesti Raamat, 1987). *Akadeemia* on ta avaldanud arvustused Toivo U. Rauna teose *Estonia and the Estonians* (1987) ja koguteo- se *Regional Identity under Soviet Rule: The Case of the Baltic States* (1990) kohta (nr 1, 1989, lk 179–184; nr 1, 1992, lk 171–175) ning artikli “Tõuküsimus Eestis” (nr 7, 1993, lk 1347–1364).



RRJONES94

Raivo Kelomees. \*\*\*



---

# EESTLASED INDIANAPOLISES

*Ain Haas*

Mitme sajandi jooksul on eestlased siirdunud kodumaalt Põhja-Ameerikasse, otsides edu, vabadust ning seiklusi. Eestist pärit isikud aitasid rajada Uus-Rootsi kolooniat Delaware'i jõe ääres Idarannikul võib-olla juba 1627. aastal, uurisid Alaska territooriumi, asutasid talundeid Suurel Lagendikul, töötasid Lääneranniku kullakaevandustes ja otsisid poliitilist varjupaika New Yorgis 1905. a revolutsiooni järel (Pennar, Parming, Rebane 1975). Nonde sisserännulainete tagajärjel jõudsid ehk üksikud eesti päritoluga isikud Indianapolisse (Chicagost 300 km kagu poole), aga andmeid kooskäimisest ja seltsitegevusest on alles sellest ajast, kui sadakond põgenikku jõudis kohale pärast Eesti okupeerimist II maailmasõjas.

Käesolevas artiklis vaadeldakse Indianapolise eestlaskonna kujunemislugu, tegevust ja eluvõimet. Uurimus põhineb arhiivimaterjalil, avaldamata mälestuskirjadel ja kohalikkude asjatundjate usutlustel. Uuriti sisserändajate sotsiaalset päritolu, kohanemist Ameerika ühiskonnaga, pärimuste säilitamist ja kokkupuuteid kaasmaalastega mujal välismaal ning ka okupeeritud kodumaal.

Rändamine Eestist Indianapolisse on olnud vaid väike niire, võrreldes vooluga Torontosse, New Yorki jne. Kõik eestlased kokku moodustasid vaid pisiosa immigratsioonist Põhja-Ameerikasse. Miks peaks käesolev artikkel kellelegi siis huvi pakkuma? Et põhjalikult mõista migratsiooniga seotud asjaolusid,

---

Avaldatud varem pealkirjaga "The Estonian Community of Indianapolis" — *FUSAC '91: Proceedings of the 8th Meeting of the Finno-Ugric Studies Association of Canada*. Ed. by Joel Ashmore Nevis + Juta Kõvamees Kitching. 1992, pp. 1–15.

tuleb pöörata tähelepanu sisserändajate ja nende elupaikade mitmekesisusele. Migratsiooniuurimise kõige tihedamini tsiteeritud klassikud (nt Thomas, Znaniecki 1927; Wirth 1956; Glazer, Moynihan 1963; Handlin 1973) käsitlevad suuri rahvusgruppe, mille liikmed saabusid mitme aastakümne jooksul, asusid elama oma linnaosadesse USA Idarannikul ja lahkusid oma kodumaalt nälja või usulise tagakiusamise pärast. Kas uurijate järeldused kehtivad ka väiksema rühma kohta, mille liikmed on poliitilised põgenikud, kes jõuavad lühikese aja jooksul kohale ja asuvad elama homogeensesse piirkonda siisemaal, kus puuduvad etnilised getod? Teatud uurimused (nagu Pennar, Parming, Rebane 1975; Aun 1985) on juba toonud palju selgust eestlaste saatuse kohta Põhja-Ameerikas, kuid ikka rõhutatakse suuremaid eestlaskondi. Palju on jäänud teadmata eestlastest, kes ei sattunud kaasmaalaste sekka suurde linna. Väiksearvuliste või laialipillatud rahvusgruppide saatust on hiljuti uuritud mõnes teoses (nt Kim 1981; Rose, Pertzoff 1981), nii et käesolevat uurimust saab kasutada selleks, et kontrollida nende järelduste sobivust üldistamiseks.

#### VARAJANE SAABUJA

Esimene teadaolev eestlane, kes asus Indianapolisisse elama, oli arhitektuuriline kujur Alexander Sangernebo. Ta sündis Lõuna-Eestis umbes 1856. a ja õppis kunsti Peterburis, Hamburgis ja Pariisis. Ta hakkas joonestajana-kujurina tööle Indianapolisis kunagi 1890. aastate esimesel poolel. Kuni surmani 1930. aastal kaunistas ta linna tähtsamaid avalikke hooneid ning uhkemaid eramaju. Muuseas on tema kaunistatud Murat Temple (suure kontserdisaaliga), Athenæum (*Das Deutsche Haus*), Columbia Club (suurnike kogunemiskoht), mitu suurt kirikut (St. Mary, St. Joan of Arc, esimene baptisti kirik) ja mitu uhket hotelli ("Claypool", "Lincoln", "Severin"); andmed võetud ajaleheartiklitest: *Indianapolis News*, 22. I 1930; *Indianapolis Star*, 23. I 1930).

Sangernebo ei unustanud oma emakeelt ega varjanud oma eesti päritolu. Kohalikud reporterid, kes ei teadnud tol ajal Eestist suurt midagi, pidasid teda vahel soomlaseks (*Indianapolis Sun*, 8. X 1911, 1: 10; *Indianapolis Star*, 1. IX 1927, 4: 40). Eesti



organisatsioonide puudusel võttis ta osa sakslaste seltsielust. Ta oli näiteks saksa meeskoori liige. Nõndaviisi aitas ta säilitada traditsioone, mis eestlased olid kodumaal sakslaste mõju all omaks võtnud.

Eestlased, kes tulid Indianapolisse paarkümmend aastat pärast Sangernebo surma, polnud sellest teadlikud, et üks kaasmaalane oli sinna jõudnud juba ammu enne neid ja omal alal kuulsaks saanud. On tõenäoline, et nende koduigatsus ja võõrdumustunne oleksid kiiremini vaibunud, kui nad oleksid teadnud, et oma mees on kaunistanud raudteejaama esikülje, mida nad nägid juba saabumishetkel; kaubamaju, kus nad käisid oste tegemas (Ayres, Block); kinode maju, kus nad vaatasid filme ("Indiana", "Lyric"); keskkoolihooneid, kus nende lapsed õppisid (Shortridge, Manual, Washington); ta kaunistas ka neegrite keskkooli nimega Attucks); pangahooneid, kus nad hoidsid oma raha (Railroadmen, Fletcher); ja rahvuskaardi relvalao hoone (*National Guard Armory*), mis asus nende kiriku kõrval. Paljud ostsid maju samas linnaosas, kus Sangernebo oli elanud aadressil 1017 N. Tecumseh St. (Probst 1989: 174). Huvitavaim kokkusattumus on ehk asjaolu, et Indianapolisse põgenenud eesti kunstnik Arne Mõtus isegi parandas Sangernebo kaunistusi, teadmata, et nende looja on kuulus kaasmaalane. (Andmeid Sangernebo päritolu ja eluloo kohta sai autor alles hiljuti naabrimehelt, kes töötas linnavalitsuse arhiviametnikuna.)

## SUUR PÕGENEMINE

Peaaegu kõik eesti päritoluga isikud, kes elavad Indianapolises tänapäeval, on II maailmasõja põgenikud või nende järeltulijad. Põgenikud olid juba kogenud Nõukogude Liidu esimese okupatsiooni toorust 1940–1941 ja kannatanud kolme aasta pikkuse Natsi-Saksamaa okupatsiooni all. Kui Punaarmee hakkas uuesti sisse tungima, ei kardetud mitte ainult tavalist sõjakahju, vaid ka tapmiste ning küüditamiste kordumist. Lääneriikidesse põgenes umbes 70 000–80 000 eestlast (ühest miljonist) oma kodumaalt 1944. a sügisel (Ojamaa, Varmas, Varmas 1946: 417–418; Aun 1985: 8–9; Raun 1987: 166). Selle suure väljarändega saabus ka enamik Indianapolise eestlasi.

Mõnedel oli ainult ebamäärane ettekujutus sellest, mis võis nendega juhtuda Nõukogude võimu taaskehtestamisel. Teistel oli aga ohust väga selge pilt, sest nad olid punase terrorirežiimi all juba ühte-teist oma naha peal tunda saanud. Indianapolisi eestlaste hulgas oli näiteks endine restoraniomanik Elfriede Räppin, kes istus Tartu vanglas pool aastat esimese N. Liidu okupatsiooni ajal. Ta oli tookord isegi surma mõistetud, kuid pääses, sest kaev, kuhu visati laibad, sai täis enne, kui tema kord tuli. Teel teisele mahalaskmiskohale sai ta teeseldud ihuhäda tõttu teistest vangidest natuke eemale astuda ja ära joosta, kui valvuri tähelepanu pöördus hetkeks mujale. Udo Ruusma, kes oli sõja alguses teismeline koolipoiss, tuli koju sugulaste juures ööbimast ning leidis maja põlemas ja et perekond oli küüditatud. Hiljem tapeti tema isa, kes oli endine Petseri linnapea. Sõja lõpul sattus Tallinna Põlütehnillise Instituudi ettevalmistusosakonna õpilane Eduard Haas hätta, kui ta õhutas kursusekaaslast, et need ei astuks komsomoli. Kui tema roll vastupanu organisaatorina selgus, andsid võimud talle mõista, et ta peab ise teistele eeskujuga andma ja liikmeks astuma, muidu ootab teda karm karistus. Et kumbki valik polnud talle vastuvõetav, lahkus ta ruttu instituudist ja sai Pärnus töökoha kalalaeval. Enne kui kohalikud võimud said teada, mis pahan dust 17-aastane noormees oli Tallinnas teinud, aitas ta korraldada grupiviisilist põgenemist Rootsi. Ühel udusel öösel 1947. a detsembrikuus otsustas laevameeskond (nende seas ka tema tulevane abikaasa, noor kokk nimega Elly Ratas) riskeerida põgenemiskatsega. Kapteni nõusolekul sõitsid nad piirivalvekordonist mööda Ojamaale.

Neil, kes nõndaviisi üle noatera pääsesid, polnud palju aega ettevalmistuseks. Ei saanud väga palju kaasa võtta. Erinevalt mujalt tulnud sisserändajatest, kes olid juba varem Ameerikasse jõudnud, polnud eesti põgenikud lahkunud oma kodumaalt mitte pettununa oma ühiskonnas, vaid kartes taastuleva vallutaja kättemaksuhimu. Nad olid pagulased poliitilisel põhjusel ja kavatsesid kodumaale tagasi pöörduda, kui olukord seal pole enam nii ohtlik. Loodeti sedagi, et metsavennad lääneriikide abil varsti taastavad Eesti iseseisvuse.

Eesti annekteerimisega Nõukogude Liitu said välismaale pääsenud eestlased tähtsa ülesande, mida nad võtsid väga tõsiselt.



Nad esindasid oma mahasurutud kaasmaalasi ja võitlesid anneksiooni tunnustamise vastu. Põgenikud püüdsid ka säilitada Eesti Vabariigis kujunenud organisatsioone ning traditsioone, et soodustada sõjaeelse ühiskonnakorra taastamist okupatsiooni lõpul, ükskõik kui kaua tuleks oodata selle unistuse täitmist. Olgugi et põgenikelaagrites Lääne-Saksamaal ja Rootsis vahendid-võimalused olid äärmiselt piiratud, asutati kiires korras oma koolle, skaudimalevaid, teatritruppe, laulukoore, orkestreid jne (Aun 1985: 38–40; Pekomäe 1986: 308–311). See tähendas, et eestlased ei pidanud seltsitegevusega otsast peale hakkama, kui nad Põhja-Ameerika mandrile jõudsid, sest laagrites oli palju alustööd ära tehtud.

Peaaegu kõik Indianapolise eestlased olid põgenenud edela suunas ja jäänud mitmeks aastaks laagritesse Lääne-Saksamaal. Kaasmaalased, kes põgenesid läände, jäid enamasti Rootsi elama või siirdusid sealt Kanadasse, kui see riik 1947. aastal avas oma ukse Baltikumi põgenikele. USA hakkas neid vastu võtma alles paar aastat hiljem. Selle tõttu ei jõudnud eesti põgenikud Indianapolisse enne 1949. aastat (välja arvatud üks noorik nimega Harriet Marple, kes oli Saksamaal Indianapolisest pärit Ameerika sõduriga abiellunud ja sai loa kaasasõitmiseks kui mees demobiliseeriti).

Teistes Põhja-Ameerika linnades oli väliseestlasi, kes olid juba enne sõda emigreerunud ja said hätta sattunud kaasmaalasi aidata. Indianapolises polnud aga niisuguseid eesti soost toetajaid. Eesti põgenike kõige tähtsam toetaja oli luteri kirik, mis aitas korraldada nende asumist Indianapolisse. Ajaloolise südalinna kiriku juures (Esimene luteri kirik, aadressil 701 N. Pennsylvania St.) oli saksa päritoluga pastor nimega Paul Huffman, kes oli eriti abivalmis. Ta muretses uustulnukatele kortereid, töökohti, arstiabi jne (Haas 1960–1968).

Teine rühm Indianapolise eestlasi asus esialgu elama New Jersey osariiki (New Yorgi kõrval), kus luteri kirik oli neile töökohti leidnud firma *Seabrook Farms*'i juures. Seal nad töötasid lühikest aega põllusaagi sorteerijate ning konservitehase töolistena. Tuttavad kodukandist või põgenikelaagrist, kes olid varem jõudnud Indianapolisse, meelitasid kirja teel New Jerseyest teisi sinna.

Kolmas rühm koosnes põgenikest, kes olid juba lahkelt vastu võetud teistes maades (Rootsis ja Austraalias). Nad olid aga valmis ümber asuma Indianapolisse, et varem sinna jõudnud sugulaste lähedal elada ja proovida õnne Ameerikas. Teatud määral aitasid ka kohalikud talunikud, kellel oli tööjõudu vaja; abi andis ka katoliku kirik.

Kui sisserände hooaeg (1947–1959) lõppes, oli Eestist jõudnud Indianapolisesse 114 isikut. 1991. aastal oli neist 36 alles, seal elu lõpuni elanud 31 ja ära kolinud 47. Järgmiste aastakümnete jooksul tuli veel üksikuid karjäärihimulisi eestlasi, kes otsisid Indianapolises paremaid töövõimalusi, aga olid juba mujal Ameerika eluga kohanenud. Selle lainega (alates 1960. aastast) tuli juurde 24 isikut. 1991. aastal oli neist alles 7, surnud 6 ja lahkunud 11.

Okupeeritud Eestist oli peaaegu võimatu emigreeruda või põgeneda, nii et ajavahemikus 1948–1988 pääses Eestist välja ainult üks inimene (Anne Muring Tkaczyk), kes sattus Indianapolisesse. Ta abiellus kodumaal põgeniku pojaga, kes oli turistina Eestit külastama hakanud 1970. aastatel, ja sai võimudelt loa koos abikaasaga Eestist lahkuda. Hiljem on Indianapolisesse jõudnud veel mõned emigreerunud eestlased. Osa neist (kodumaal väidetavalt taga kiusatud Elu Sõna koguduse liikmed) on juba kolinud mujale, teised (Taevere perekond) kohanevad praegu Indianapoliselise eluga.

Leidub ka sõjajärelsete immigrantide üksikuid järeltulijaid, kes aga harva võtavad osa kohalike eestlaste tegevusest. Et Indianapoliselise eestlaste hulgas on väga vähe neid, kes pole seotud II maailmasõja lõpu suure põgenemisega, ei ole nende pikem analüüs kõnekas. Andmebaas on üldistamiseks liiga kitsas ja isikute kogemused/saatused liiga erinevad.

## PÕGENIKE ISELOOMUSTAMINE

Sõja lõpus Eestist lahkunute enamikul oli palju ühist, ent nemadki moodustavad mitmekesise grupi. Neid ei saa pidada kodumaa elanikkonnale vastavaks valimiks. Kõik eestlased ei tundnud ühesugust vajadust kodumaalt lahkumiseks. Kõik põgeneda tahtjad



ei leidnud väljapääsu. Kõik, kellel põgenemine õnnestus, ei leidnud võrdseid võimalusi asuda elama Indianapolisesse või mujale USAs.

Järgnev analüüs põhineb andmetel, mis on võetud peamiselt Indianapolise Eesti Seltsi (IESi) arhiivist või kogutud vestluste jooksul 25 kauaaegse liikmega 1991. a kevadel. Kõik kohalikud eestlased ei astunud seltsi liikmeks, aga enamik küll. Neid perekondi on väga vähe, milles polnud ühtegi seltsi liiget, ja isegi nende kohta on midagi teada. Muuseas on läbi vaadatud liikmeksastumise sooviavalduste blanketid, koosolekute protokollid ja ürituste kavad. Samuti on uuritud Indianapolise Pauluse Koguduse dokumente. (Selts asutati juba 1952. a, kogudus 1964. a.)

Segaduse vältimiseks arvestatakse ainult neid eestlasi, kes elavad Indianapolises (Marioni maakonnas) või naabermaakondades, s.t ametlikult määratud metropoli piirides. Mõned seltsi liikmed elavad mujal, isegi naaberosariikides. Olgugi et nad võtavad Indianapolises korraldatud üritustest osa, ei saa nad kauguste tõttu sagedasti või korrapäraselt suhelda suurlinna elanikkudega. Sellepärast on nad käesolevas analüüsis kõrvale jäetud.

Kui uurime põgenike geograafilist päritolu, selgub, et kõik maakonnad on esindatud Indianapolise eestlaste sünnikohtade ning elukohtade nimekirjades, välja arvatud Läänemaa. Sealt oli kergem põgeneda laevaga Rootsi, siis ehk edasi Kanadasse, aga see tee ei viinud Indianapolisse. Kõige paremini esindatud maakonnad on Harjumaa (kus on sündinud 21% Indianapolisse jõudnud eestlastest ja kus elas 29% enne lahkumist), Tartumaa (21% ;15%) ja Pärnumaa (17% ; 21%).

Miks just neist maakondadest? Neis asuvad suured linnad (Tallinn, Tartu, Pärnu). Indianapolise eestlased olid enamasti linnainimesed, kellel oli informatsiooni ja põgenemisvõimalusi. Maaelanikke oli päris palju nende seas, kes põgenesid Rootsi ja sealt edasi Kanadasse (Reinans 1985: 72; Aun 1985: 53). Aga linlastel oli kergem pääseda Saksamaale ja sealt edasi USAsse. Linnades oli kergem saada värskeid uudiseid Punaarmee sissetungi kohta, pääseda laevade-rongide peale ja lahkuda viimaste konvoidega Saksamaa poole.

Andmed Indianapolise eestlaste päritolu kohta näitavad, et linlaste ülekaal on nähtavam elukoha kui sünnikoha suhtes. See oleneb linnastumisprotsessist, mis hakkas sõjaeelses Eestis hoogu võtma. Maaelanikud olid linna siirdumas. Indianapolisse jõudnud eestlastest 42% oli sündinud talus või külas, kuid ainult 23% elas samas kohas, kui nad põgenesid. See on tähenduslikult ( $\alpha=.05$ ) palju vähem kui Eestis üldiselt, sest koguelanikkonnast elas maal 1939. a 67% (Raun 1987: 131).

Eesti sõjaeelse tööjõu enamik tegeles põllumajandusega (tavaliselt talundis) ja sellele lähedaste tegevusaladega (Kangro, Uibopuu 1961: 106). Indianapolisse jõudis aga ainult üks eestlane, kes oli põgenemishetkel taluinimene. See on 2% teadaolevatest tööeelistest (57). Enamik (53%) oli kõige kõrgemast kihist (haritlased, ettevõtjad, spetsialistid). Tavalisi ametnikke (müüjaid, kontoriste) oli päris palju (21%). Oskustöölisi-tööjuhatajaid oli vähe (5%), lihttöölisi (tavalisi vabrikutöölisi, autojuhte, teenijaid jne) rohkem (19%).

Miks oli põgenike jaotus elukutseti nii ebavõrdne? Tuleb muuseas arvestada seda, et maainimestel oli raske kodunt lahkuda. Nad olid palju vaeva näinud talupidamisega ega saanud kerge südamega oma põlde, loomi ja hooneid maha jätta. Linlastel oli aga kantavamaid ressursse ja neil oli kergem võõral maal otsast peale hakata.

Teine tegur on asjaolu, et just kõrgemad kihid olid maha-laskmisele ning küüditamisele määratud, nagu näitasid kogemused kommunistidega aastaist 1918–1919 ja 1940–1941 (Laaman 1964: 406; Reinvaldt, Kint, Rummelgas 1972: 240, 244–245; Raun 1987: 154). Riigiametnikke, ohvitseri, ärimehi peeti kontr-revolutsiooniliseks elemendiks, ja neil oli põhjust küll Punaarmee eest põgeneda. Niisuguste elukutsetega isikuid oli ka Indianapolisse jõudnute seas. Kommunistid olid karmid ka haritlaste vastu, kellel oli kontakte, sõnaosavust ning organiseerimisvõimet ja kes oleksid ehk vastupanuliikumises mänginud juhtivaid rolle. Vaimulikud, arstid ja kooliõpetajad olid selles rühmas. Kooliõpetaja elukutse oligi Indianapolise põgenike seas kõige tavalisem: üks seitsmendik täiskasvanud tööinimestest (8/57 ehk 14%) oli Eestis pedagoogiametit pidanud. Eliidi hulgas oli teisi (nt kultuuritegelased), kelle vastu kommunistid ei tundnud erilist viha, aga kes



oleksid siiski kannatanud nende režiimi all. Rahvusliku eliidi ülekaal Indianapolise eestlaste seas on kooskõlas mustriaga, mis on leitud teiste kommunismi eest põgenenud gruppide kohta (Kim 1981: 35; *Refugees...* 1985: 18–19). See on suureks kontrastiks talurahvalikule päritolule, mis oli tavaline varem Ameerikasse jõudnud immigrantide seas.

Eelnevat arvestades pole ime, et paljud Indianapolise eestlased on haritud inimesed. Kirjaoskus oli peaaegu üldine sõjaeelsetes Eestis (Raun 1987: 133–134), kuid 1936. a uurimuse järgi oli ainult üks kuuendik (17%) lõpetanud gümnaasiumi ja ainult pool neist (8%) edasi õppinud kõrgkoolis (Uustalu 1968: 159). Indianapolisse jõudnud täiskasvanud eestlaste seas, kelle haridustase on teada (68/82), oli kaks kolmandikku (66%) gümnaasiumi lõpetanud. Pool neist (38% kõigist täiskasvanud põgenikest) oli edasi õppinud õpetajateseminaris, sõjakoolis, konservatooriumis või ülikoolis. Need protsendid on tähenduslikult ( $\alpha=0.05$ ) kõrgemad kui terve rahva omad. See tähendab, et Indianapolise eestlased, nagu teisedki kõrge haridusega grupid, kes jõudsid Ameerikasse (Seinberg 1989: 101–104) oskasid hinnata ja ära kasutada võimalusi edasiõppimiseks ja kõrgemale jõudmiseks, mida neile pakuti uuel maal.

Migratsiooni selektiivsus on ilmne ka vanuse suhtes. Indianapolise jõudnute seas moodustasid kolmekümnendates eluaastates isikud kõige suurema rühma. Neljakümnendates eluaastates isikuid ja lapsi/teismelisi oli ka päris palju. Eriti silmapaistev on kahekümnendates eluaastates isikute puudus. See ei olene lihtsalt noormeeste võtmisest sõjaväkke ja ohust langeda, sest sama puudus ilmneb ka neidude seas. Ometi oli see vanuserühm kõige tavalisem mujale elama asunud eesti põgenike seas (Reinans 1985: 69–70; Aun 1985: 176). Hea tervise juures olevad noored said kergesti sissepääsuloa Kanada ja Ameerika Ühendriikide valitsuselt, kuna vanad või haiged pidid kannatama põgenikelaagrites pikemat aega (Aun 1985: 24; Pekomäe 1986: 309). Kui lõpuks avanes võimalus asuda USAsse, oli laagritesse jäänute seas vanusejaotus üsna ebavõrdne. Eestist lahkudes (1944. a lõpul) oli Indianapolisse jõudnud põgenike (lapsed kaasa arvatud) keskmine ehk mediaanne vanus 31 aastat, aga neil läks tavaliselt

5–10 aastat, enne kui nad USAsse pääsesid. Sinna jõudes oli enamik keskeas (35–54 aastat vana).

Sugupooled olid enam-vähem tasakaalus — mehi oli 44% ja naisi 56%. Too jaotus ei erinenud märgatavalt sõjaeelse Eesti omast, mis oli 47%:53% (Kangro, Uibopuu 1961: 104). Juhuslikud kõikumised võisid aga tähendada, et teatud vanuserühmades oli sugupoolte jaotus väga ebavõrdne. See asjaolu on arusaadav, kui arvestame vanuserühmade väiksusega.

### KOHANEMINE UUEL MANDRIL

Tüüpiline Indianapolisse jõudnud põgenik ei vandanud inglise keelt. Üks daam tahtis näiteks kord osta kauplusest veisekeelt (*beef tongue*), aga küsis *a pound of cow language*. Mõned olid inglise keelt õppinud põgenikelaagris, kuid teised olid lõppsihtkohta valesi arvestanud ja õppinud mõnda teist võõrkeelt. Enamik oskas ennast kuidagi väljendada saksa keeles. Sellest oli kasu, kui oli vaja asju ajada luteri pastoriga, kes neid Indianapolises vastu võttis, või kui tuli teiste Euroopast tulnud sisserändajatega rääkida. Vene keele oskusest polnud kellelgi suurt kasu, välja arvatud advokaat Johan Voldemar Pihlak, kellele pakuti vene keele õpetooli Butleri ülikoolis.

Et nad olid enamasti haritud inimesed ja teise germaani (nimelt saksa) keelega juba tuttavad, said Indianapolise eestlased varsti hakkama ka inglise keeles. Kõva aktsendi ja lonkava keelega oli neil aga Ameerika tööturul teatud raskusi. Umbes pool (13/30) neist, kes kuulusid kõrgemasse kihti enne lahkumist Eestist (nt haritlased, ettevõtjad, spetsialistid, kultuuritegelased), pidi leppima lihttöölise kohaga. Endine kooliõpetaja, pangajuhataja, restoraniomanik, riigiametnik, notar või näitleja hakkas tööle konveiertöölise, vabrikukoristaja, öövalvuri, tapamaja töölise või köögi-teenijana. Ka Eestist tulnud müüjad ja kontoriameetnikud (7/12) pidid läbi elama tõsise languse oma sotsiaalses seisundis, hakates lihttööliseks. Oskustöölistel (nt puusepal, maalril, lihunikul) polnud raske samasugust tööd leida, aga vastavate kogemustega isikuid oli põgenike seas vähe. Kes oli Eestis töötanud vabrikutöölise, õmbleja, aedniku või autojuhina, sai kergesti samasuguse koha Ameerikas. Need naised, kes ei olnud tööil käinud ja said abi-



kaasa palgaga mugavalt elada Eestis, pidid tavaliselt Ameerikas kõva tööd tegema, näiteks teenija, koka, lapsehoidja või keemilise puhastuse töölisena. Need, kes esialgu läksid Indianapolise läheduses asuvate talude sulasteks, vahel isegi ainult öömaja ja söögi eest (s.t palka ei antud), ei jäänud sinna kauaks ja asusid varsti linna, et paremaid töökohti saada.

Need, kelle töö Eestis polnud põhiliselt keelelise väljendusega seotud, said paremini hakkama. Eestist tulnud arvepidaja, insener, joonestaja, kunstnik või apteeker sai tavaliselt samal alal edasi töötada, isegi kui inglise keele oskus oli puudulik. Noored, kes lõpetasid oma hariduse Saksamaal või Ameerikas, said asjast aru ja püüdsid valida elukutset, kus nende oskustest oleks kasu olnud, kui oleks vaja olnud ümber asuda, näiteks taas Eestisse. Nende seas, kes olid alaealised 1944. a lõpul, oli välismaal kõige tavalisemaks valikuks inseneriamet. Üks viiendik (10/53 neist, kelle kohta saadi andmeid) hakkas sel alal tööle Indianapolises. Nende seas, kes olid alaealisena (alla 21 aastat) Eestist põgenenud, oli ka päris palju arvepidajaid, laborante ja arstiteadlasi.

Teises põlvkonnas, s.t välismaal sündinud isikute seas, kel vähemalt üks vanem Eestist tulnud, on inseneriamet ka populaarne. Õpetamine pakub aga natuke rohkem huvi; üks viiendik (5/27) neist, kes on juba täisajaliselt tööle hakanud, on selle ameti valinud. (Muide oli see ka kõige tavalisem amet esimese põlvkonna tööealiste seas Eestist lahkudes.) Selles tulemuses peegeldub teise põlvkonna uue keele valdamine ning nende ootus jääda ingliskeelsesesse miljöösse.

Järsk langus sotsiaalses seisundis, mille paljud esimese põlvkonna vanemad pidid läbi elama, ei jäänud siiski igaveseks raskuseks Indianapolise eestlaskonnale. Paljud esimese põlvkonna noored (alaealised põgenikud) jõudsid isegi kõrgemale tasemele, kui vanematel oli Eestis olnud (70% noortest on "valgekraeliste" kõrgemas kihis; vanematest oli Eestis selliseid olnud 53%). Teise põlvkonna liikmed, kellel pole tööturul veel olnud palju aega ametiredelil tõusmiseks, on juba saavutanud veelgi paremat: 74% neist on kõrgeimas kihis. Miljonäre pole aga üles kerkinud.

Põlvkondadevahelised paremused on eriti silmatorkavad naiste seas. Sugupoolte saavutustel oli suur vahe esimeses põlvkonnas, nii Eestis kui ka uuel maal. Erinevused ei ole statistiliselt

tähenduslikud. (ei protsentide ega keskmiste tasemetes), sest gruppide arvud on väikesed. Arvud jätavad siiski niisuguse mulje, et naiste seisund tööturul on imestusväärset paranenud.

Niisuguseid märkimisväärseid saavutusi poleks ilmnenu, kui haridustase poleks tõusnud. Nii mehed kui ka naised oskasid ära kasutada neid uusi võimalusi, mida neile pakuti USAs, nagu osaajalist õppimist, stipendiume ja madalaid õppemakse osariikide ülikoolides. Ka hariduse suhtes on naiste tõus eriti silmatorkav. Esimese põlvkonna vanemate seas oli ainult 22% naistest kõrgkooli lõpetanud, meeste seas 56%. Vahe on statistiliselt tähenduslik ( $\alpha=.05$ ). Nendest, kes lahkusid Eestist alaealistena, on see vahe kadunud: 63% naistest ja 58% meestest on lõpetanud kõrgkooli. Teise ehk välismaal sündinud põlvkonna seas on haridustase tõusnud veelgi, ja sugupoolte võrdsus püsib: 77% naistest ja 73% meestest on kõrgkooli lõpetanud.

Võrreldes terve Indianapolisi elanikkonnaga on eestlased tõesti palju saavutanud hariduse alal. Teise põlvkonna liikmetest, kes lõpetasid keskkooli Indianapolis (kokku 33 isikut 1992. a lõpuks), oli 4 oma kooli teistest õpilastest paremad. (Neile võiks lisada veel ühe isiku, kes lõpetas keskkooli tippõpilasena mujal Ameerikas ja kolis hiljem Indianapolisisse.) Samuti on ülikoolis mitut autasustatud. Terves Indianapolisi piirkonnas oli 1980. a rahvaloenduse järgi ainult 16% vähemalt 25 aastat vanadest täiskasvanutest käinud ülikoolis 4 aastat (*United States... 1983*, tabel 246). Kohalikest eestlastest, kes olid alaealised põgenikud või välismaal sündinud ja samuti vähemalt 25 aastat vanad, oli vastav arv 65% (kaasa arvatud 19% magistri- või doktorikraadiga). Aju- de äravool on siinjuures märgata, sest suur osa haritud eestlastest on mujale kolunud karjääri tegema, aga siiski on järelejäänutest 38%, kellel vähemalt 4 aastat ülikooli selja taga (kaasa arvatud 13% magistri- või doktorikraadiga). Ka see arv (38%) on tähenduslikult kõrgem kui terve linna elanikkonnal (16%).

Samasugune muster ilmneb, kui võrdleme saavutusi tööturul. Arvestame siin neid, kes olid alaealised põgenikud (osa on nüüd pensioniikka jõudnud) või välismaal sündinud (osa alles hiljuti tööle hakanud). "Valgekraeliste" kõrgemasse kihti jõudis 71% niisugustest eestlastest, kes on kunagi Indianapolisis elanud, ja 57% neist, kes jäid sinna. Rahvaloenduse põhjal (*United States...*



1984: 134) on vastav arv terve linna töötavast elanikkonnast 25%. Vahe on statistiliselt tähenduslik ( $\alpha=0.05$ ).

Isegi esimese põlvkonna vanemad said elatustasemega hästi hakkama, vaatamata oma piiratud valikule uuel tööturul, madalale palgale ja lühikesele ajale enne pensionileminekut. Olgugi et neil oli Ameerikasse saabudes väga vähe raha kaasas, oskasid nad kõvasti töötada, targasti raha korjata, ja üksteisega lahkesti andmeid jagada kindlate investeeringute ja odavate ostude kohta. Nad ei võtnud omaks ameeriklaste raharaiskamiskombeid. Vanemad eestlased käisid näiteks harva restoranides söömas ja parandasid kulunud riideid, selle asemel et uusi juurde osta. Et mitte raha maha visata üüri peale, elasid paljud alguses sugulaste ja sõpradega koos ning laenasid üksteisele raha majaostmiseks (Haas 1960–1968).

Niisiis said Indianapolise eestlased varsti ära kolida korteritest vanalinna lagunevates puumajades, kus nad esialgu pidid elama (peamiselt Old Northside'i ja Herron-Morton Place'i linnaosas). Nad otsisid majad, peamiselt Ida-Indianapolises, ja varustasid need uute kodumasinatega. Eestlase esimene maja oli tavaliselt üsna väikene, aga niisuguse aiaga, kuhu sai istutada lilli, sõstrapõõsaid, viljapuid ja isegi kaski kodumaa meenutuseks. Tihti asus eestlane elama kaasmaalase lähedale, mitte just sellepärast, et kokkuvõlvustunne olnuks nii tugev, vaid sellepärast, et kõigil puudusid alguses autod. Nad pidid kõik elama bussiliinide läheduses, et tööle ja poodidesse pääseda, ja bussidega sõites sai uut maja otsides ainult teatud linnaosi läbi uurida. 1960. aastatel hakkasid eestlased laiali minema. Kui Indianapolise äärelinna juurdekasv võttis hoogu, siis otsisid ka eestlased moodsaid, uhkeid maju ja ilusat mööblit ning nautisid keskklassi elu.

Üks tegur, mis aitas eestlasi kohaneda uue eluga, oli asjaolu, et peaaegu keegi ei tulnud kohale üksinda. Esimesest põlvkonnast (138 Eestis sündinud isikut) saabus Indianapolisse ainult 14% ilma abikaasa või veresugulaseta ja isegi neil oli tihti mõni hea sõber kodumaalt või põgenikelaagrist, kes oli ka samasse linna jõudnud ja kelle abi nad said arvestada. Sugulus- ja sõprusidemetega ulatumine Indianapolisse kergendas uustulnukate eluolu märgatavalt. See aitab ehk seletada, miks Indianapolise eestlaste hulgas pole olnud ühtegi enesetapjat, vangi, narkomaani ega mui-

du põhjaläinud tüüpi. Alkoholi liigtarvitamisega on mõnel olnud raskusi küll, aga eestlased eelistavad juua kodus, mitte baarides, kus võib kakkusi tekkida. Skandaale on eestlaste seas väga harva tekkinud, ükskõik millises vanuserühmas.

Teine tegur, mis kindlasti aitas, oli selle linna majanduslike soodustustega seotud. Indianapolise kohalik majandus oli mitmekesine ning hea juurdekasvutempoga. Leidus suuri tehaseid (nagu Western Electric, RCA), haiglaid, kaubamaju, riigiasutusi, sõjaväebaase ja teisi kohti, kus uustulnukad said kergesti tööd. Majad olid suhteliselt odavad, toidukulud madalad. Linn oli üpris puhas, mis meeldis korralikkusega harjunud eestlastele. Teiste Ameerika linnadega võrreldes oli kuritegevus kaunis madal. Tuleb aga mainida, et tapeti korteriperemees Voldemar Weber, arvatavasti riika üürniku poolt, ja endine koolijuhataja Erich Haas pidi pussi kandma, et oma rahakotti ja nahka kaitsta kaastöölise eest, kui ta öösel tegi vabrikus koristamistööd.

## EESTI SELTSKONNA ELUJÕULISUS

Olgugi et Indianapolis pakkus põgenikele palju soodustusi isiklikul tasemel, ei saa öelda, et selles linnas oluaks õhkkond eesti traditsioonide säilitamiseks eriti hea. Võrreldes teiste Ameerika linnadega, kuhu jõudis nii palju eesti põgenikke, et tekkis seltsielu, oli Indianapolises erakordselt vähe välismaal sündinud (ainult 1,6% 1980. a rahvaloenduse järgi) või kodus võõrkeelt rääkivaid (2,7%) elanikke. Linn polnud eriti kosmopoliitiline ja varasemate immigrandide kogemused polnud lootustandvad. Inglise päritoluga isikute järel moodustasid sakslased kõige suurema rahvusgrupi (*United States...* 1983, tabel 250), aga nad assimileerusid põhjalikult peale I maailmasõda. Nagu teisteski Ameerika linnades, põlati ja isegi keelati saksa ajalehti, rahvakombeid ja nimesid (Probst 1989: 150–154).

Indiana osariigis ei teadnud kohalikud elanikud suurt midagi välismaast. Nad kuulasid tavaliselt hämmeldusega, kui mõni eestlane katsus seletada, kus tema kodumaa asub ja kuidas seal elati. Üks poiss tüdines seletamast ja andis lihtsalt mõista, et ta on Saksamaalt pärit (kus ta oligi sündinud, kui vanemad olid teel Ameerikasse), vaatamata ohule, et eakaaslased võisid teda



sellepärast natsiks tembeldada. Et eestlased olid kommunismi eest põgenenud, tõstis nende mainet selles poliitiliselt konservatiivses osariigis, aga samaaegselt oodati neilt kiiret amerikaniseerumist — truuduse- ning tänuavaldamiseks uuele maale. Niisuguses ühtivust rõhutavas ühiskonnas polnud ime, et paljud eesti vanemad loobusid lastega oma keeles rääkimast, selleks et neid inglise keele õppimisel ja kohanemisel aidata.

Tänapäeval on Indianapolises rohkem mõistmist ja tolerantsust võõramaalaste suhtes, aga kahju on juba tehtud. Teises põlvkonnas valdab ainult üks kolmandik (32%) eesti keelt, veel vähem (25%) nende 24 isiku seas, kes jäid Indianapolisse elama. Ainult 3 noort eesti keele kõnelejat ja 4 mittekõnelejat võtavad korrapäraselt osa Eesti Seltsi tegevusest. Kolmandas põlvkonnas on ainult kaks isikut, kes valdavad eesti keelt. Olukord on veidi paranenud sellega, et on juurde tulnud paar perekonda, kelle liikmed on alles hiljuti Eestist lahkunud ja kelle lapsed räägivad korralikult eesti keelt. Üldiselt aga paistab, et Indianapolise eestlased pole suutnud vältida sedasama keelelise assimileerumise protsessi, mis on tabanud teisi rahvusgruppe Ameerikas (Glazer, Moynihan 1963: 17; van den Berghe 1987: 226–227; Seinberg 1989: 45–46).

Üks õnnelik asjaolu Indianapolises on, et linna läheduses asub mitu head ülikooli. Purdue ülikooli inseneriteaduskond (West Lafayette'i linnas), Indiana ülikooli arstiteaduskond (Indianapolises) ja konservatoorium (Bloomingtonis) on mujalt meelitanud eesti üliõpilasi, kes võtavad sealkandis kohalikust seltsielust osa. Õnnekombel loodi 1965. a Indiana ülikoolis (Bloomingtoni linnas, 80 km kaugusel) uurali-altai teaduskond. See on ainuke koht Ameerika Ühendriikides, kus eesti keele kursused moodustavad alalise osa ülikooli õppekavast. Mitmed kohalikud eesti noored on haaranud sellest haruldasest võimalusest kinni ja kasutanud seda rohket materjali, mis leidub ülikooli raamatukogus Eesti kohta. Tänu sellele teaduskonnale on mitu kuulsat eesti professorit Indianapolise lähedusse elama asunud, nagu folklorist Felix Oinas, keeleteadlane Alo Raun ning ajaloolane Toivo Raun. Eesti doktorande (näiteks Juta Kõvamees Kitching ja Harri Mürk, kes nüüd õpetavad Kanada ülikoolides) on ka tulnud mitmelt maalt, isegi Eestist. Need teadlased-doktorandid astuvad tavaliselt Indianapolise Eesti Seltsi liikmeks ja rikastavad aktuste kavasid oma loen-

gute ning kõnedega. See tähendab, et Indianapolise eestlaskond on palju teadlikum eesti keele, kultuuri ja ühiskonna arengust nii välismaal kui ka kodumaal, kui oleks muidu võinud arvata.

Teine tegur, mis mõjub märgatavalt kohaliku eestlaskonna elujõulisusele, on selle väiksus. Indianapolises on aeg-ajalt organiseeritud mõni laulukoor, noorteorkester, täienduskool, rahvatantsurühm või kodumaal vangistatud vabadusvõitlejate abistamiskomitee. Aga pole olnud nii palju üritusi kui mujal, kus on rohkem eestlasi (Aun 1985; Haas, Siska 1988). Pole tekkinud näiteks eesti teatritruppi, spordimeeskonda, võimlemisrühma, skaudimalevat, suvelaagrit, käsitöökursusi ega kirjandusõhtuid. Teatud alast huvitatul on raske leida mõttekaaslast, kellega saaks midagi uut ette võtta, nii et paljud üritused ei leia küllaldast kõlapinda. Üksikisikutel võib teatud annet olla (nagu orkestrijuhth Fred Mätlikul, klaverimängija Albert Siskal, deklameerija Emilie Uugil, kaablitelevisiooni programmijuht Hans Lillal), aga üldiselt asjatundjaid on vähe.

Väikese rahvusgrupi poolt korraldatud meelevaldused-palvekirjad tavaliselt ajakirjanikele ega poliitikutele ei mõju. Kui on vähe kaasmaaslast, siis pole õiget turgu igasugustel etnilistel ettevõtetel-ühingutel (nagu pagaripoel, delikatessidekauplusel, suveniiripoel, reisifirmal, ühispangal). Ei saa toetada Eesti Maja, mis oleks etniliste tegevuste stiimuliks ning kogunemispunktiks. Isikud, kes tahavad eesti asju tõsiselt ajada, leiavad, et on parem ümber asuda niisugusesse linna, kus on rohkem kaasmaaslast ja rohkem võimalusi oma lemmikalal tegelemiseks.

Kui on vähe eakaaslast ja vähe võimalusi kokku tulla, pole ka ime, et etniline endogaamia on madalal tasemel. Euroopast tulnud protestantidena polnud eestlastel rassilisi, usulisi ega muid erilisi takistusi tavaliste ameeriklastega abiellumiseks (Glazer, Moynihan 1963: 313–314). Nendest, kes lahkusid Eestist alaealise põgenikuna ja hiljem abiellusid Indianapolises (kokku 30 isikut), on ainult 7 (23%) võtnud eesti soost abikaasa, kes tavaliselt (4 juhul) leiti teisest linnast. Teises põlvkonnas on siiamani abiellunud 23 isikut, **mitte ükski** neist eestlasega.

Teisest küljest pole väikesearvulises eestlaskonnas raskusi harjunud ja domineeriva juhtkonnaga, kes uusi tegelasi tõkestaks. Indianapolises on rohkem võimalusi niisugustel isikutel, näiteks



noortel ja uustulnukatel, kes tavaliselt ei pääseks suurema eestlas-konna juhatusse. Kui näiteks doktorand Harri Mürk tuli Torontost Indiana ülikooli õppima, valiti ta juba järgmisel aastal Indianapoli-se Eesti Seltsi presidendiks, sest tema eelkäija Nanny Johanson tahtis mõneks aastaks ametist loobuda ja teisi kandidaate ei olnud. Sellise avatuse tõttu saavad teojõulised inimesed vabalt igasugu-seid kohustusi enda peale võtta, arendada oma oskusi ja pälvida kiitust oma panuse eest.

Rahvusgrupi väiksus tähendab veel, et suhtumine ei muutu formaalseks ega isikuväliseks. Kui Eesti Vabariigi aastapäeva aktus Läti Majas on läbi ja kõned peetud, siis mahuvad kõik külalised laudadesse. On aega kõigiga vestelda ja kedagi ei jäeta omaette. Suurematest Välis-Eesti keskustest tulnud külalised, kes on harjunud igavamate tseremooniatega, imestavad, et õhkkond Indianapolises on nii sõbralik ja intiimne. See aitab seletada, miks osavõtt seltsi tegevusest on suhteliselt kõrge. Inimesed tunnevad, et nende osavõtt on iga ürituse õnnestumiseks tähtis ja et nende eemalejäämist pandaks tähele.

Väikeses rühmas tekib kergemini isiklik kohusetunne oma rah-vakillu esindamise ja püsivuse eest (Rose, Pertzoff 1981: 4). Sel-lega saab ehk seletada, miks omal ajal Indianapolises elanud eest-lased on tihti silma paistnud ka mujal. Nende hulgas on näiteks oma tegutsemisega mitmel pool tuntuks saanud Jüri Toomepuu. Helmut Ajango võitis rahvusvahelise konkursi nõukogude ter-rori all kannatanutele pühendatud mälestussamba projektiga Tar-tus (*Edasi*, 4. XI 1989, lk 5). Tema õde Helle Ajango Martin andis pärast külaskäiku kodumaale välja luulekogu *Raudvara* oma il-lustratsioonidega.

Väikeses seltskonnas on kergem jõuda ühisele meelele. Paremi-ni välditakse fraktsioonide teket, teiste mahategemist, võistlevate organisatsioonide loomist ja konkureerivate ürituste korraldamist. Nelja aastakümne kestel on tekkinud üksainuke tõsine lahkeli Indianapolise eestlaste seas, kui 1964. a eraldati luterlik kogudus Eesti Seltsist. Mõned arvasid, et ilmalikus seltsis ei saa hästi kirikuasju ajada; teised arvasid, et kõik võiks kokkukuuluvuse nimel ühe katuse all olla. Lahkelid, mis tollal tekkisid, on ammu kadunud. Kogudus ja selts töötavad koos. Kogudus korraldab aasta jooksul näiteks 3–4 eestikeelset jumalateenistust, milleks

kutsutakse kohale kirikuõpetaja Chicagost (vanasti ka Clevelandist). Selts aitab tihti korraldada pärast jumalateenistust kiriku keldris kohvilauda ja muid ilmalikke koosviibimisi.

Selles õhkkonnas ei tekitanud kokkupuuted okupeeritud kodumaaga mõne aja eest Indianapolises nii palju pahandust kui teistes suuremates Välis-Eesti keskustes. Oldi muidugi ettevaatlikud, et mitte sattuda Nõukogude propaganda ohvriks. Aga võeti heameelega vastu okupeeritud Eestis toodetud filme, heliplaate ning raamatuid. Indianapolise eestlased toetasid laulukooride ning teiste kodumaalt tulnud delegatsioonide reise Ameerikasse. Nad said palju varem kui pagulased suuremates ja elujõulisemates rühmades aru, et sellised kokkupuuted on mõlemale poolele tähtsad. Samuti ei ohustanud kellegi mainet külaskäigud kodumaale või sealt tulnud külaliste vastuvõtmine.

Et oma isolatsiooni ja kahanemist kompenseerida, on Indianapolise eestlased agaralt loonud ja pidanud sidemeid kaasmaalastega, kes elavad mujal. Siin mängivad olulist osa põgenikelaagrite tutvused, kestvad sõprussidemed endiste Indianapolise elanikega ja eesti konverentsidel kujunenud kontaktid. Kohalikele aktustele ja näitustele on teistest linnadest Indianapolisse kutsutud rahvantsijaid, pillimängijaid, näitlejaid ja kõnelejaid. Palju on sõidetud Chicago Eesti Majja, Kesk-Lääne Eesti Noorte Koondise päevadele, isegi rahvusvahelistele ESTO-päevadele. Teatud huvialaga tegelevate mõttekaaslaste puudusel võivad Indianapolise eestlased arendada kaugemaid sidemeid. Nii on näiteks üksikud kandle- ja torupillimängust huvitatud Indianapolise eestlased hakanud suhtlema Baltimore'i, Chicago, Toronto ja Tallinna rahvapillimängijatega ning esinenud isegi nii kaugel kui Austraalias toimunud ESTO '88-l.

Lõpuks tuleb Indianapolise eestlaskonna elujõulisuse hindamisel arvestada selle ealise jaotusega. Et juba saabudes oli nii palju keskealisi, tähendas, et Indianapolise eestlaskonnal oli stabiilne tuum. Nad võtsid eestluse säilitamist ja okupatsioonivastast tegevust väga tõsiselt. Et nad olid elanud mitu aastakümnet kodumaal, polnud nad valmis loobuma oma kultuuripärandist. Nende laiaulatuslikud kogemused ja põhjalikud teadmised Eesti kohta olid suureks plussiks.



Et paljud vanemad eestlased olid uues ühiskonnas sotsiaalse seisundi poolest allapoole langenud ja neil polnud elus enam aega ümber õppida ja uut karjääri teha, sai Eesti Seltsi tegevus neile kõige paremaks võimaluseks ennast maksma panna. Algaastatel oli seltsis palju rohkem kandidaate kui ametikohti, mis tekitas vaidlusi ja intriige ning oli ehk osaliselt 1964. a toimunud koguduse ja seltsi eraldamise põhjuseks. Vanemad panid rattad käima, aga teisest küljest võib öelda, et nad polnud eriti andekad ega efektiivsed noorte ja muulaste juurdetõmbamisel. Eestlaskonna tegevus oli kuidagi endasse sulgunud.

1980. aastatel hakkasid vanemate suremise ja väsimise tõttu esile kerkima esimese põlve nooremad ja isegi teise põlve liikmed. Alles siis hakati korraldama kahekeelseid aktusi, keeletunde, videofilmide näitusi ja silmatorkavaid väljapanekuid Indianapolise rahvusvahelisel näitusel. See kestab mitu päeva ja tõmbab igal aastal 25 000 pealtvaatajat ligi ning sellest on saanud üks tähtsamaid kõrgpunkte Eesti Seltsi tegevuskavas. Näitusele kulub neljandik seltsi eelarvest, see ergutab noori uurima oma rahva ajalugu ja kombeid, annab segaabiellulistele ja eesti keelt mittevaldavatele noortele võimalusi grupitegevuses kaasa lüüa ning Eestit tutvustada TV-reporteritele, koolilastele ja teistele, kes tulevad eestlaste ekspositsiooni lähemalt vaatama.

Samal ajal, kui otsitakse uusi teid eestluse säilitamiseks, on näha teatud degeneratsiooni tunnuseid. Suur algupäraselt keskealiste rühm on vanaks jäänud. Need, kes ei puhka juba mullas eestlaste mälestusmärgi kõrval Crown Hilli kalmistul, on nüüd 70–90-aastased. Tihti sunnib halb tervis neid kodus istuma. Niisugused seltskondlikud üritused nagu kevadpidu, suvine piknik, telklaager Michigani järve ääres, mardipäeva tantsupidu ja vana-aastaõhtu on ammu kadunud Eesti Seltsi tegevuskavast. Jaanipäeva tähistamine on nüüd tagasihoidlik ettevõtte. Lauljaid ja sõnajalaõieotsijaid on vähe, sest paljud ruttavad koju juba siis, kui lõke hakkab sädemeid purskama. Kui nägemine on halb ja niiskuse käes on ebamugav või isegi ohtlik olla, tahab ju vanur koju sõita enne päikeseloojangut. Jõulukoosviibimiseks on verivorstide tegemine muutunud perenaistele liiga raskeks, nüüd pakutakse lihtsalt poest ostetud sinki või viinereid. Traditsiooniline jõuluvana tuleb küll veel vitsaga kohale halbade laste hirmutamiseks ja

nõuab, et head lapsed esitaksid midagi, et kätte saada oma kompvette. Aga ainult mõni üksik laps suudab midagi eesti keeles laulda või deklameerida.

Lähemas tulevikus võib seltsitegevus võtta uut hoogu, kui esimese põlve "noored", kes on kogu aeg tööga kinni olnud, jõuavad pensioniikka ja neil on korraga rohkem aega eesti asjadega tegelemiseks. Aga kui need värsked pensionärid on kaheksakümnendatesse eluaastatesse jõudnud, siis seisab Indianapolise eestlaskond jälle kuristiku ees. Olgugi et viimasel ajal on noori ja kaugemal elavaid liikmeid juurde tulnud, on raske tasakaalustada vanurite suremuse hoogustumist. "Kuradid muudkui surevad!" kurtis Indianapolise Eesti Seltsi president Osvald Voosaar, pärast seda kui liikmeskond oli tipule jõudnud 90 liikmega 1977. aastal. Ta ise suri ka varsti ja praegu on liikmeskond stabiliseerunud 70 ümber. Aga ainult 43 neist elab Indianapolises, nende seas ainult 19 isikut, kes pole veel pensioniikka (65 a vanuseni) jõudnud. Võiks öelda küll, et eestlased Indianapolises moodustavad ohustatud loomaliigi selles mõttes, et on väga vähe neid, kes võtavad eestluse säilitamist tõsiselt.

## JÄRELDUSI

Indianapolise eestlaste kogemused erinevad märgatavalt tüüpiliste immigrandide omadest, nagu neid on klassikalised uurimused kirjeldanud. Thomas ja Znaniecki (1927: 1476–1477, 1485, 1488) leidsid näiteks, et sisserändajatel on madal oskustase, vähe saavutusi, küsitav moraalsus, puudulik organisatsioonivõime ja nõrk side rahvuslike liikumistega kodumaal ning arvasid, et uuel mandril toimub sotsiaalne desorganiseerimisprotsess, mis süvendas veelgi nende kohanemiskrasi. Palju sobivam eestlaste kohta on Kimi teoses (1981: 3–6) esitatud "uute" immigrandide iseloomustus: kõrgemast ühiskonnakihist pärit isikud, kes olid juba kodumaal linnastunud, on saanud Ameerikas hästi hakkama, püüdes oma kodumaa arengule kaasa aidata ja luues elujõulisi ühinguid ning struktuure, mis koondavad neid ka siis, kui nende elukohad on laiali.

Immigratsiooni puudutavas kirjanduses tuuakse esile mitu tegurit, mis olevat kergendanud teatud rahvusgruppide kohanemist



Ameerika eluga ja edu saavutamist. Muuseas on mainitud haridust, tööskest, linnaelukogemusi, organiseerimisvõimet, uue maa omadega sobivaid väärtushinnanguid, erinematut välimust, lahkete vastuvõttu ja keelesugulust (Glazer, Moynihan 1963: 311–313; Rosen 1967: 152, 163; Kim 1981: 3–5, 201, 305–306, 315, 320; van den Berghe 1987: 224, 260; Seinberg 1989: 94–104). Alexander Sangernebo ajast saadik on eestlased, kes jõudsid Indianapolisse, olnud üldiselt nende punktide suhtes soodsas seisus (välja arvatud viimane).

Nende edu Ameerika eluga kohanemisel on eestlaste assimileerumist teatud määral kiirustanud. See tähendab, et eestlased olid väga vastuvõetavad tavalistele ameeriklastele, kes otsisid sõpru või isegi abielukaaslast. Teisest küljest aitas aga nende edu säilitada eestlust. Indianapolise eestlased on saanud uuel maal teenitud varaga paremini hoida sidet kaugel olevate kaasmaalastega, teoks teha oma kultuuripärandit säilitavaid ja etnilist eneseteadvust soodustavaid üritusi ning kompenseerida oma vähearvulisust, hiljem lisanduvate kaasmaalaste puudust ja muid takistusi etnilise omapära säilitamiseks.

Vaatamata Indianapolise eestlaste visadusele on selge, et assimileerumine jätkub. Kolmanda põlvkonda on protsess peaaegu lõpule viidud. Uute sisseändajate saabumine Eestist tooks sellele väiksele rahvakillule uut elujõudu, aga kohalikud eestlased ei tahaks näha massilist väljarändamist kodumaalt. Poole sajandi pikkuse Nõukogude okupatsiooni tagajärjena on ju eestlaste osatähtsus oma kodumaal langenud 60% lähedusse. Indianapolise eestlased tunnevad, et uus massiline äravool oleks hukatuslik. Nad saavad aru, et tähtsam on säilitada eesti keelt ja kultuuri kodumaal.

## Kirjandus

- Aun, Karl 1985. *The Political Refugees: A History of the Estonians in Canada*. Toronto: McClelland & Stewart
- van den Berghe, Pierre 1987. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Praeger
- Glazer, Nathan, Daniel Patrick Moynihan 1963. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge MA: MIT & Harvard University Press

*Eestlased Indianapolises*

- H a a s, Erich 1960–1968. Mälestusi võõrsilt. I–VI. (Käsikiri)
- H a a s, Öie, Voldemar S i s k a 1988. *Eestlased Austraalias*. I. Adelaide: Austraalia Eesti Seltside Liit
- H a n d l i n, Oscar 1973. *The Uprooted*. Boston MA: Little & Brown
- K a n g r o, Bernard, Valev U i b o p u u 1961. *The Face of Estonia*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv
- K i m, Illsoo 1981. *New Urban Immigrants: The Korean Community in New York*. Princeton NJ: Princeton University Press
- L a a m a n, Eduard 1964. *Eesti iseseisvuse süünd*. Stockholm: Vaba Eesti
- M a r t i n, Helle Ajango 1987. *Raudvara*. Cincinnati OH
- O j a m a a, M., A. V a r m a s, T. V a r m a s 1946. *Eesti ajalugu*. Stockholm: Eesti Raamat
- P e k o m ä e, Vello 1986. *Eesti läbi aegade*. Stockholm: Välis-Eesti & EMP
- P e n n a r, Jaan, Tõnu P a r m i n g, P. Peter R e b a n e 1975. *The Estonians in America 1627–1975*. New York: Oceana, Dobbs Ferry
- P r o b s t, George T. 1989. *The Germans in Indianapolis 1840–1918*. Ed. Eberhard Reichmann. Indianapolis IN: German-American Center & Indiana German Heritage Society
- R a u n, Toivo Ülo 1987. *Estonia and the Estonians*. Stanford CA: Hoover Institution Press
- Refugees in the United States*. 1985. Ed. David Haines. Westport CT: Greenwood
- R e i n a n s, Sven Alur 1985. Balterna i Sverige — några demografiska aspekter. — *De första bätflyktningarna: En antologi om balterna i Sverige*. Red. Lars-Gunnar Eriksson. Stockholm: Statens Invandrarverk
- R e i n v a l d t, Edvin, Tõnis K i n t, Jüri R e m m e l g a s 1972. *Laiaröõpmeline Soomusrong Nr. 2 Vabadussõjas*. Stockholm: Välis-Eesti & EMP
- R o s e, Peter I., Liv Olson P e r t z o f f 1981. *Strangers in Their Midst: Small Town Jews and Their Neighbors*. New York: Richwood, Merrick
- R o s e n, Bernard 1967. Race, Ethnicity, and the Achievement Syndrome. — *Minorities in a Changing World*. Ed. Milton L. Barron. New York: Alfred A. Knopf
- S e i n b e r g, Stephen 1989. *The Ethnic Myth*. 2<sup>nd</sup> edition. Boston: Beacon
- T h o m a s, William I., Florian Z n a n i e c k i 1927. *The Polish Peasant in Europe and America*. Vol 2. New York: Alfred A. Knopf



- United States Bureau of the Census. 1983. *1980 Census of Population: General Social and Economic Characteristics, United States Summary (PC80-1-C1)*. Washington DC: United States Government Printing Office
- United States Bureau of the Census. 1984. *1980 Census of Population: Journey to Work — Characteristics of Workers in Metropolitan Areas (PC80-2-6D)*. Washington DC: United States Government Printing Office
- Uustalu, Evald 1968. *Eesti Vabariik 1918–1940*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv
- Wirth, Louis 1956. *The Ghetto*. Chicago IL: University of Chicago Press

AIN HAAS (sünd. 1950), lõpetas Indiana ülikooli 1972. a, *Ph. D.* Wisconsinis ülikoolis 1977. a. Indiana ülikooli (Indianapolis) sotsioloogia erakorraline professor. Tartu ülikooli sotsiaalteaduskonna külalisprofessor 1993. aastal. Indianapolise Eesti Seltsi esimees.

---

# VAIMSE TERVISE POLIITILISI ASPEKTE

## Enesehävituslikust käitumisest sovetsiaegses Eestis

*Heino Noor*

1.

Artiklis vaatleme mõningaid seoseid, mis ühiskonnas tekivad sotsiaalpsühholoogiliste mõjustuste, poliitilise tausta ja inimese vaimse tervise vahel.

Selles töös esitatavad tähelepanekud kuuluvad sotsioloogia, suitsidoloogia, psühholoogia, sotsiaalpsühhiaatria, toksikoloogia ja intensiivravi piirimaadele.

Eesti on geopoliitilise asendi ja rahutu ning agressiivse naabrusse tõttu eriti viimase rohkem kui 50 aasta jooksul olnud otsekui hiiglasuure poliitilise ja sotsiaalse vägivaldaeksperimenti tallermaaks. Nimetatagu seda maad demagoogiliselt kas sotsialismi eelpostiks Läänes või Öhtumaa eelpostiks Idas, see polegi ehk väga oluline. Olukorras, kus rahvuslust juba igandiks või kahjulikuks, ebapragmaatiliseks mahajäämuseks tahetakse pidada, on käesolev kirjutus ajendatud meie väikerahva püsijäämise väljavaadetest, samuti fenomenoloogilisest huvist inimese hingeseisundite ja neid mõjustavate poliitikategurite vastu.

Seni on juriidiliselt, poliitiliselt, statistiliselt, meditsiiniliselt ja moraalselt üldistamata kuriteod, mida NSV Liidu okupatsioonivõimud Eesti riigi ja rahva vastu poolsajandi jooksul toime on pannud. Üldsuse ette on toomata nende tegude, sealhulgas ka



genotsiidikuritegude otsesed ja kaugtagajärjed. ÜRO 9. detsembri 1948. aasta konventsiooni kohaselt käsitletakse genotsiidina "iga tegu, mis on toime pandud kavatsusega hävitada osaliselt või täielikult rahvuslikke, etnilisi või usulisi üksusi, nagu [---] üksuse liikmete üksikult või massiline tapmine, üksuse liikmetele tõsiste kehaliste vigastuste või vaimsete kahjustuste tekitamine [inglisekeelses algtekstis *mental harm*], [---] üksusele tahtlikult seliste elutingimuste pealesurumine, mis põhjustab üksuse täieliku või osalise hävimise, [---] laste ühest üksusest teise sunniviisiline ümberpaigutamine". Sama konventsiooni kohaselt on genotsiidikuriteod aegumatud. Ilmselt võib ja paljude arvates tulebki Eestis vaimsele tervisele tekitatud tõsiseid rikkeid ja kahjustusi samuti käsitleda kui genotsiidseid.

## 2.

Ravides koos kolleegidega akuutsete psüühikakriiside tagajärjel tekkivaid ägedaid eluohtlike seisundeid (peamiselt raskeid ja üliraskeid enesemürgistusi), on selle töö esitajal koos ametikaaslastega olnud võimalus viimase kolmekümne aasta jooksul jälgida sotsiaalpsühholoogiliste (ehk psühhosotsiaalsete) ning poliitiliste olukordade mõju inimeste käitumisele ja tervisele. Andmed ja arvamused pärinevad äärmuslike, enesetapukatseteni ulatuvate hingekriiside ning neist põhjustatud eluohtlike, surmatoovate seisundite ravimiselt aastail 1963–1993 Tartu ülikooli reanimatsiooni-, intensiivravi- ja psühhiaatriakliinikutes. Kokku on siin selle aja jooksul ravil olnud 4092 suitsidenti, s.o enesetapukatse sooritajat. Neist 93–95% olid toime pannud eluohtliku enesemürgistuse, mis võis viia surmale. Eluohtlikult raske enesetapukatse sooritanutest õnnestus reanimatsiooni- ja intensiivravi meetodeid kasutades eri aastatel 89–94% päästa — nad jäid ellu. Neilt ning nende omastelt ja lähedastelt ning psühhiaatriakliinikust saime andmeid suitsiidikatse-eelse seisundi, psüühikakriisi motiivide ja oletatavate põhjuste kohta. Suitsidentidest 6–11% ei õnnestunud ka intensiivraviga päästa — nad hukkusid. Ka nende kohta saadi andmeid omastelt ja lähedastelt ning psühhosotsiaalset ja poliitilist taustolukorda hinnates. Kõigist nimetatud suitsidentidest osutus psühhootilisteks vaimuhaigeteks 8–10%. Ülejäänud

olid kas neuroosi-, hirmu- või nn piiriseisundis, neil oli esinenud või esines mööduvaid vaimse tervise häireid, nt väikest depressiooni (*minor depression*) vm. Küllalt sageli (ligi 28–30% puhul) võis sedastada isiksuse häireid, mis omakorda sageli olenesid kestvatest psühhosotsiaalsetest pingetest.

### 3.

On leitud, et “suurem või väiksem enesehävitusliku, suitsiidse käitumise risk on mingil teatud ajahetkel omane kõigile inimestele. Enamikul on see vähene. Paljud asjaolud suurendavad enesetapu riski, nii mõnedki teised aga kaitsevad selle eest” (Achté jt 1994). Enesetapuriski pidev või ootamatu, järsk suurenemine niisiis **peegeldab pigemini kaitsetegurite, suitsiidivastaste tõkete nõrgenemist, kaotsiminekut või purunemist kui mingite uute tundmatute või salapärase probleemide esilekerkimist**. Üksikisik ja/või inimrühmad ei pruugi endale oma käitumise või tegevuse tõelisi põhjusi ja/või motiive alati teadvustada. Meie tähelepanekud ei pretendeeri iga enesetapu või selle katse sooritaja üksikasjalisele psühoanalüüsile. Siinjuures ei käsitleta ka enesehävitamise kõikvõimalikke, sageli üsna põgusalt mõjuvaid ja suhteliselt kiiresti mööduvaid motiive.

Selgitame enesehävitusliku käitumise tähendust ja seoseid Eesti ebasoodsa psühhosotsiaalse ja poliitilise olukorra taustal, mis sageli on mõjunud suitsidogeenselt ja genotsiidiselt. Selles käsitluses langevad rõhuasetused paratamatult neile enesehävitusevastastele võimalikele kaitseteguritele, mis sovetiaegses Eestis inimeselt olid võetud või ära langesid, nagu korralik kasvatus ja veendumused, rahvuse ja identiteedi tunnetamine, usklikkus, tugevad integreeritud sotsiaalsed sidemed, integreerumine kultuurikeskkonda, taluelulaad, perekonnasidemed. Edasi käsitleme ka enesehävituslikku käitumist soodustavaid, suitsidogeenseid tegureid.

Eestis leiame, et mitte kõik vaimse tervise häiretega isikud ei käitu ennasthävitavalt, suitsiidiselt. Teiselt poolt võib ette tulla enesehävitusliku käitumise ja enesetapu juhte, mil vaimse tervise kahjustusi celnevalt ilmsiks ei tule. Nähtavasti võib ja tuleb enesehävituslikku käitumist aga siiski pidada üheks oluliseks in-



dikaatoriks ja tunnuseks, mille kaudu saab otsustada elanikkonna vaimutervise üle. Nimetatud vahekordi saab piltlikult kujutada kahe osaliselt kattuva sõõrina, millest üks tähistab vaimse tervise häiretega inimesi ja teine enesehävitusliku (suitsiidse) käitumisega inimesi.

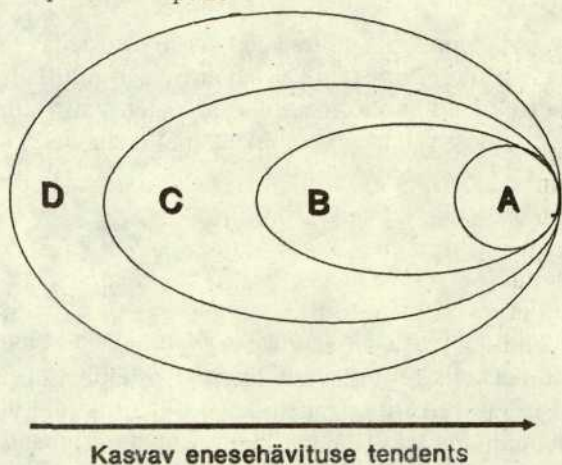
## 4.

Esitame mõned mõisted, nagu neid töös kasutanud oleme.

**Psüühikakriis** on tugevasti häiritud psüühikaseisund, mille põhjustavad rasked stressi- ja distressi olukorrad ning elamused. Äge psüühikakriis tekib enamasti siis, kui emotsionaalselt ergastatud teadvusega isik või inimrühm mingil põhjusel ei saa või ei suuda ennast teostada, realiseerida. Erineva raskuse ja kestvusega psüühikakriisid võivad ette tulla kõikjal ning kulgeda kas lühiajaliselt, kordudes või kesta pikemat aega — nädalaid ja kuid.

**Suitsiidiohtu** mõõdab tõenäosus, et teatud tegur või tingimus võib soodustada või põhjustada suitsiidset, eneseohtlikku käitumist. Iseendast ei tarvitse antud üksik tegur olla ainuohulik. Näiteks ei pruugi murde- või pensioniiga iseenesest saada suitsiidiohtlikuks, kuigi selles eas suitsiide suhteliselt sagedamini esineb. Inimese käitumine muutub ennasthävitatavaks, suitsiidseks mitmesuguste bioloogiliste, psühholoogiliste, eriti aga sotsiaalsete tegurite koosmõjul. Suitsiidiohu vastandina võib käsitleda **suitsiidiohutust**, s.o olukorda, mille puhul antud tingimused ei kutsu esile või pidurdavad enesehävituslikku käitumist (joonis 2). Nii ohtu suurendavate kui seda vähendavate tegurite hulgas on oma eriline koht poliitika valdkonda kuuluvatel sotsiaalsüühholoogilistel teguritel. See ei tähenda, et isikliku ja intiimelu konfliktide ning süvapsüühloogia valdkonda kuuluvat osa tohiks pisendada või eirata.

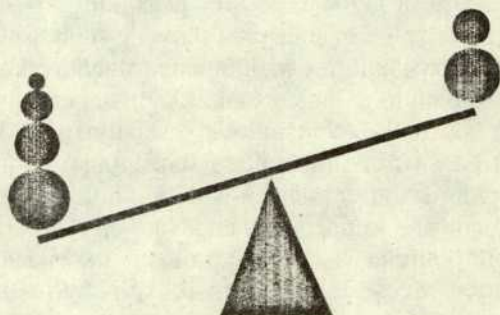
**Enesehävituslik** (ennastkahjustav, -destrueeriv, suitsiidne, autoagressiivne) **käitumine** on tahtlik enesekahjustamine, milles avaldub **vaimse tervise häire**. See algab enamasti enesehävitusmõtetest, -ideatsioonist. Need mõtted võivad taanduda ja jälle aktuaalseks saada. Edasi võib see protsess mõtetest ulatuda sõnadesse, väljautlemisteni ning üle minna ennastkahjustavaks,



Joonis 1. Enesehävitusliku (suitsiidse) käitumise ilmingud. A — suitsiid (enesetapmine); B — parasuitsiid (enesetapmiskatse); C — suitsiidimõtted; D — kaudselt suitsiidne käitumine (lausjoomine, alkoholism üldse jms).

### Suitsiidivastased tegurid

(antagonistid)



### Suitsidogeensed tegurid

(agonistid)

Joonis 2. Suitsiidiohu "kaalulolek".

hävitavaks tegevuseks ning tegudeks (joonis 1), enesetapmiskatseteks või enesetapmiseks — täidesaadetud ehk kompleetseks suitsiidiks (ladina *suicidium* — enesetapmine). Ennasthävitava



käitumise faasid võivad mõnes ajalõigis vaibuda, siis aga jälle mitme asjaolu, eriti ka eksogeensete (väliste) põhjuste ning mõjustuste kokku langedes (joonis 2) viia surma (nn vabasurma). Enesetapp ei ole seletamatu, juhitamatu "välk selgest taevast". Seesugune käitumine ei tähenda ainult käe enda külge panekut, vaid võib avalduda ka näiteks lausjoomises, meelega oma tervise hävitamises, meeleheitlikus oma elu ohtuseadmises. Nii võib enesehävitamisel olla mitmesuguseid teisendeid ja ekvivalente. Eestis oli ja on ennasthävituslik suitsiidne käitumine rahvastiku protsess, mis on oluliselt mõjustatud repressiivpoliitikast, selle lähi- ja kaugtagajärgedest.

**Enesetapukatsena** (parasuitsiidina) käsitame siin psüühika-kriisi seisundis toime pandud enese- ja eluohtlikku käitumisakti, mida enamasti ei saa pidada lihtsalt ebaõnnestunud suitsiidiks. Antud juhul ei lõppenud see katse küll surmaga — enamasti tänu rakendatud intensiivravi meetoditele. Enesetapmiskatsed on sagedamini toime pandud sotsiaalpsühholoogilisest survest ja kohanematuses tingitud seisundis, soovist kasvõi ajutiselt eemalduda väljapääsmatuna tunduvast psüühikakriisist. Sageli on selleks soov vabaneda võõrdumusest, "aeg maha võtta", mõjutada ümbrust, "appi hüüda". Suitsiidikatset võib pidada omamoodi sõnatuks dialoogiks ümbrusega, katseks ennast kuidagi veel paradoksaalselt teostada, "kui niimoodi edasi elada ei saa". Selgub, et objektiivselt eluohtliku enesetapmiskatse sooritanute hulgas on vähem neid, kes oma elu (eksistentsi) tegelikult lõpetada tahavad. Enamusel suitsidentidest ei ole niisugust järjekindlat püüet. Nemad on sageli depressiooniseisundi vastandlikes, ambitendentslikes meeloludes: ühel pool soov põgeneda, loobuda tegelikust elust, teisel pool soov ja vajadus edasi elada (joonis 2). Enamikul puudub ka veendumus, kas hauatagune elu võiks olemas olla või mitte. Depressiooniseisund ei pruugi olla selgesti ja kogu aeg teadvustatud, see võib olla maskeeritud. Tuleb eristada enesetapmise või selle katse motiive ja põhjusi.

**Motiivideks** võivad olla nt olulise isiku kaotus, "õnnetu armastus", karistuse kartus, olmehäädad, halb hinne ja ebaedu koolis või elus. **Põhjusi** on otsitud loodusest, aastaegadest, ilmastikust, kuufaasidest, tähtede seisust. Suitsiidne käitumine võib olla teiste inimeste või massimeedia mõjustatud, indutseeritud. Võib tähel-

dada matkimist. Et selles küsimuses olla võimalikult ajakauge, viidakem ligi 150 aastat tagasi kirjutatud J. W. v. Goethe *Noore Wertheri kannatuste* tahtmatule suitsidogeensusele: isegi tolle-aegsel killustatud Saksamaal levis selle raamatu lugejate hulgas suitsiidilaine.

Suitsiidiohtlikumad on bioloogiliste muutuste perioodid nagu murdeiga ja kliimaks. Võib märgata ka pärilikku eelsoodumust. Praeguseks on tõestatud, et suitsiidieelses äärmise stressi seisundis toimuvad muutused peaaegu, eriti ajutüve ainevahetuses — närvisüsteemi mediaatorite serotoniini, noradrenaliini ja koletsüstokiniini sisalduses. Need omakorda võivad tekkida psüühikale mõjuvate väliste tegurite toimetel.

**Juriidiliselt** on enesetapmine (suitsiid) tahtlik iseenda surma põhjustamine (EE, 6. kd). Suitsiidis on aegade jooksul nähtud ka rituaali (vanad roomlased, germaanlased, jaapani kamikadze, harakiri), pattu (Thomas Aquinost), kannatava inimese maailmavalu (J. W. v. Goethe), introverteeritud homitsiidi, s.o enda vastu suunatud tapmisakti (Sigmund Freud). Eksistentsialistist filosoof ja kirjanik Albert Camus leiab, et suitsiid on absurdi lahendus ja et "üldse on üksainus tõesti tõsine filosoofiline probleem — see on enesetapp. Otsustada, kas elu väärib elamise vaeva või ei vääri, tähendab vastata filosoofia põhiküsimusele" (*Sisyphose müüti*).

Praegu ei ole enesetapp ega selle katse karistatav, enamasti ka mitte moraalselt hukkamõistetav. Enamikus tsiviliseeritud maadest aga karistatakse kriminaalkorras seda isikut, kes teise inimese julma kohtlemise, mõnitamise, kiusamise, temale ränga surve avaldamise teel põhjustas tolle enesetapu või surmaga mittelõppenud enesetapukatse. Inimrühma, rahvuse või selle osa ennasthävitavaale käitumisele või enesetapule viivate mõjutuste eest juriidilisi sanktsioone seni teadaolevalt ei ole rakendatud. Mainitud ÜRO genotsiidikonventsioonis on küll sätestatud kriminaalkaristus rahvusüksusele vaimse tervise rike tekitamise eest. Lausjoomisele, ennasthävitava käitumise või enesetapuni viimine aga ongi vaimse tervise kahjustuse või rikke tekitamine. Rahvast ohustava genotsiidi, etnotsiidi või kultuurimõrva näiteid ei tarvitse alati otsima minna juuda rahva kannatuste ajaloost, Venemaal laiali paisatud soome-ugri hõimude hävitamisest ega praegusest



Bosnia kriisist. Neid nähtusi ja näiteid on küllalt leida siinsamas Eestis.

Arvame, et inimese käitumist mõjustavat **poliitikat** võib määrata ja käsitleda mitmeti. Nii on seda defineeritud kui "riigi valitsemise kunsti", "kompromisside kunsti". Sovettide riigipoliitika rajajaid Vladimir Uljanov-Lenin nimetas poliitikat "majandusuhete ja klassivõitluse pealisehituseks". Siin käsitleme poliitikat ja selle mõju kui ühiskondlikku tegevust, mille eesmärk ja otstarve on see, et ühed mõjustavad teiste käitumist või koguni otsustavad selle üle. Poliitika võib isiksuse ja rahvuse püsijäämise tahet närbutada, suretada. Poliitiliste vahenditega aga võib isiksust ja rahvust toetada, virgutada, stabiliseerida.

**Sovetliku repressiivpoliitika** all mõistetakse käesolevas käsitluses seda poliitikat, mida Eestis teostati aastatel 1940–1941 ja 1944–1991 ning mida aeti vaimse ja füüsilise terrorini ulatuvate vägivald vahenditega. Õieti tuleb sovetliku repressiivpoliitika ajaks Eestis lugeda ka sõja-aastad, mil küüditatuna, vangilaagrites või sõjaväes represseriti ja hukkus tuhandeid eesti inimesi. On teada, et see repressioonipoliitika süvenes ja ägenes alati siis, kui nn lääneliitlased tegid NSV Liidule maailma- ja geopoliitilisi järeleandmisi (1940, 1941, sõjaaeg, 1949, 1952, 1966).

Sovetliku repressioonipoliitika koostisosaks oli riiklik **alkoholipoliitika**. Tegelikult tähendas see elanikkonna riiklikku alkoholiseerimist, sundjoomist, joomise idealiseerimist, viinavõtmist alati ja kõikjal ning isiksust lamendavat sundalkoholismi, mida on ka "võitjate alkoholismiks" nimetatud. Okupeeritud Eestis (ENSVs) moodustas alkoholsete jookide turustamisest saadav kasum üle 15% riigieelarve tuludest. Need andmed olid tegelikult salastatud ja avaldati esimest korda kogumikus *Karskustöö teaduslikud alused* (Tallinn, 1988). Piiritusjooke tarvitati absoluutsesse alkoholi arvestatuna 12 liitrit ehk 30 liitrit riigiviina ja enamgi ühe elaniku kohta aastas. See tähendab, et iga statistiline elanik (kaasa arvatud imikud ja raugad hällist hauani) jõi, pidi jooma iga päev ligi 100 ml või, nagu tollases kõnepruugis öeldi, 100 grammi riigiviina. Joobeseisundis, "auru all" olek pidi kuuluma nõukogude inimese, *homo soveticus*'e elulaadi hulka. Nn nõukogude pühade ajal peeti purjusolekut kommunismiehitaja riikliku lojaalsuse, kaine olemist ebalojaalsuse tunnuseks. Oktoobri-

püha rongkäigust osavõtjatele jagati ülikoolilinnas Tartus viina sageli tasuta. Neil pühadel võis avalik alkoholist keeldumine äratada "põhjendatud kahtlusi" ja saada poliitilise "arvelevõtu" motiiviks. See oli tõeline repressiivne alkoholism, mis viis nii vaimse kui kehalise tervise lagunemiseni. Tegemist oli vaimse ja kehalise allakäiguga, moraalse ja sageli ka füüsilise surnuksjoomisega. Alkoholismi diagnoosimiseks kehtisid kindlad piiravad kriteeriumid. Alkoholi kahjulikku toimet võis arst patsiendile küll selgitada, kuid aktiivne karskusliikumine ja alkoholismivastane tegevus massimeedia kaudu ei olnud kuni 1985. aastani tegelikult lubatud. Lausjoomine ja alkoholism põhjustas mitme rahvakihi lumpeniseerumist, ka maaelanike puhul. Tekkis rahvuse väljasuretamise ja väljasuremise, omamoodi **sotsiaalse eutanaasia** oht.

1985. aastal alanud muutused NSV Liidu alkoholipoliitikas vähendasid tol ajal tunduvalt viina tootmist ja tarbimist ning mõnevõrra pidurdasid üldist joomarlust.

## 5.

Sovetiaegse repressiivpoliitika enesehävituslikku käitumist põhjustavad suitsidogeensed tagajärjed ei väljendunud ainult otsest poliitilistes või nn juriidilistes enesetappudes. Muidugi tuli ka neid ette, eriti nõukogude okupatsiooni alul, aastail 1940–1941 (Eesti riigi- ja poliitikategelastest August Tuulse koos abikaasa Nelli Tuulsega, Theodor Rõuk, Otto Strandmann, Eugen Uemaa jpt (Herbert Lindmäe andmed)). Pisut kaugem näide: 1968. aastal vene tankiroomikute alla viskuvad või ennast põlema süütavad Praha üliõpilased.

Okupatsiooniga sovettide impeeriumi lülitatud Eestis iseloomustasid elukeskkonna poliitilist ja psühholoogilist saastumist, suitsidogeensust muu hulgas järgmised tegurid:

1. Repressiivsest ja kolonialismipoliitikast tingitud üleindustrialiseerimine ja linnastumine; "nõukogude inimese" (*homo soveticus*'e) ning rahvusliku nihilismi kujundamine; "Vene vanema venna" demagoogiline esiletõstmine, venestamispoliitika; hariiduse, ka kõrghariduse sovetiseerimine.



2. Isiksuse ja rahvuse identiteedi hävitamine; *meie*-mõiste kaotamine; vormilt rahvusliku ja sisult sotsialistliku kultuuri pettenimetuse all tegelikult tõelise ajaloolise eesti kultuuri tasalülitamine; Eesti vaimuvara, kirjanduse, raamatute vägivaldne kõrvaldamine käibelt ja hoidlatest, isegi muuseumidest; raamatute põletamine, hävitamine; Eesti Rahva Muuseumi destrueerimine Tartus; rahvusmeelse muusika ja laulude keelamine ja nende eest karistamine.

3. Rahvuse polariseerimine ja lõhustamine klassivõitluse vägivaldse pette loosungi all; rahvusmeelse, patriootiliselt meelestatud inimeste, eriti intelligenti jälitamine, represseerimine, küüditamine, tapmine; pideva hirmu, meeleheite tekitamine, etnilise puhastuse aktsioonid; vastastikuse umbusalduse tekitamine, totaalse jälitus- ja pealekaebamissüsteemi juurutamine.

4. Sundmaterialism ja sundateism, nn võitlev ateism; kirikuelu piiramine ja hävitamine, ka pühakirjade keelamine ja hävitamine; Usklikke ja vaimulike füüsiline ja moraalne represseerimine.

5. Igasuguste tõeliste veendumuste ja tõekspidamiste kaotamine (anoomia); rahvusetu, jumalata ja isikupärata kariinimese ("kajakäituri") kujundamine.

Rahvusvaheliselt ja ametlikult kvalifitseeritakse ja astmestatakse isiksusele ja inimrühmadele mõjuvaid sotsiaalpsühholoogilisi pingeid ja stressoreid skaaladesse. Haiguste rahvusvahelise klassifikatsiooni kohaselt käsitletakse vaimse tervise kahjustusi ja häireid ja nende sotsiaalpsühholoogilisi põhjusi *DSM-III-R skaala* järgi (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 1987). Selle kohaselt kuuluvad ja kuuluvad repressiivpoliitika tagajärjel ligemale 50 aasta jooksul eesti põhirahvusele mõjunud ja toimunud sotsiaalpsühholoogilised pinged ja stressorid raskesse (*severe*) astmesse, enamasti aga äärmuslikku (*extreme*) või katastroofilisse (*catastrophic*) astmesse. Olulisi, hulgalisi kaugeleulatuvaid vaimse tervise häireid põhjustas Eestis Tšernobõli aatomielektrejaamas 26. aprillil 1986 asetleidnud tuumakatastroof. Selle kustutustöödele saadeti Eestist repressiiv- ja sundkorras üle 5000 mehe. Otseseid kiirituskahjustusi nende hulgas seni ei ole täheldatud. Kuid mehi, nende perekondi ja lähikonda tabanud raske psühhotrauma tagajärjel levisid Eestis hirmuneroosid, depressioon, ulatuslikud paanikasündroomitaolised vaim-

se tervise kestdvad häired. Need on ulatunud enesetapukatseteni ja enesetappudeni.

Seesugusel poliitilisel ja sotsiaalpsühholoogilisel taustal sagenesid Eestis psüühikakriisid ja suurenes suitsiidisagedus pidevalt ning ulatus 33–34, isegi kuni 38 enesetapujuhuni 100 000 elaniku kohta aastas (joonis 3). See oli üks suuremaid suitsiidisagedusi Euroopas ja maailmas. Enesetapukatsete sagedus Tartus ja selle ümbruses ulatus üle 200 juhuni 100 000 elaniku kohta aastas (joonis 4). Sealjuures oli enesehävituslik käitumine, ka parasuitsiid märgatavalt sagedam eestlaste kui muulaste hulgas (joonis 5). Need andmed väärivad tõsist tähelepanu. Euroopa maades on suitsiidne käitumine põhirahvusega võrreldes mõistetavalt sagedam just tulnukate, võõrtöölise ja immigrantide hulgas. Ilmneb, et Eestis tundsid ennast ebakindlalt ja halvemini just eestlased omal maal. Nähtavasti kindlamini aga tundsid ja tunnevad ennast immigrantid, kelle "rõhumise" vastu ja poliitiliste ning inimõiguste eest Idas ja Lääneski võideldakse. Suitsiide oli Eesti maaelanike hulgas kohati tunduvalt sagedamini kui linnades (kuni 50–60 juhtu 100 000 elaniku kohta aastas), eriti meeste seas (Värnik 1994). Ilmselt põhjustasid nn reaalse sotsialismi ja kolhoosikorra tingimused maainimestel sügavaid vaimse tervise häireid, alkoholismi jm psüühikakriise. Pedaegu kõikjal maailmas on suitsiide maal palju vähem kui linnas. Suitsidoloogia klassiku Emilé Durkheimi jaotuse (1896) järgi võime Eestis täheldada peamiselt anoomia (sisemisest laokilolekust, tõekspidamiste puudumisest) tingitud või egoistlikku (sotsiaalselt võõrdunud ego) tüüpi enesehävitamist.

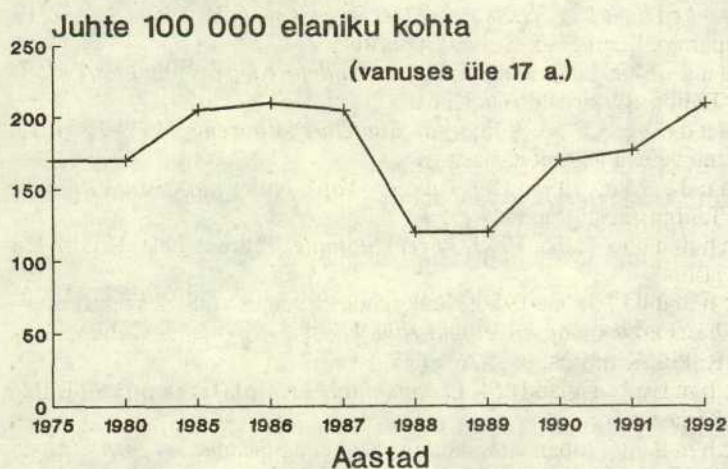
## 6.

Eestis ja väljaspoolgi on tuntud 1988.–1989. a laulva revolutsiooni ja sellega kaasnenud soodsate poliitiliste ja sotsiaalpsühholoogiliste nihete ning muutuste positiivne mõju. Rahvusteadvus ja identiteeditunne suurenesid, taas tekkis rahvusterviku mõiste. Suurenesid tulevikulootused, religiooni ja kiriku mõju. Isiksuse ja rahvuse ühtekuulumise taustal paranes üldine vaimne tervis. Kliinikust nähtuna tundus see eriti ilmne olevat aastail 1988–1990.





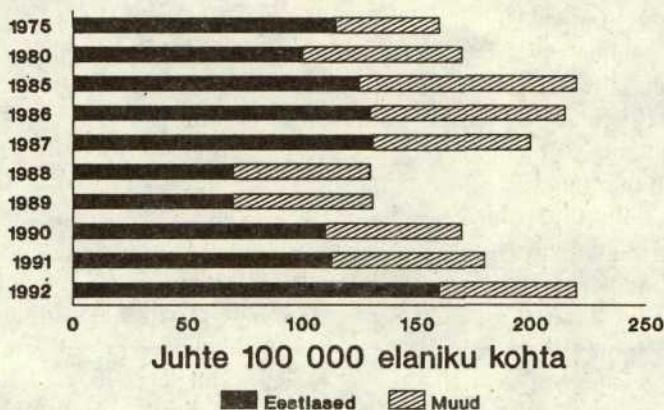
Joonis 3. Enesetapmiste sagedus Eestis (kuni 1,6 miljonit elaniku, arvestatud on täidesaadetud suitsiide).



Joonis 4. Parasuitsiidi sagedus Tartus. Registreeritud juhte 100 000 elaniku kohta.

Suitsiidisagedus Eestis vähenes neil aastail kuni 30% võrra ja jäi 22–25 enesetapujuhule 100 000 elaniku kohta aastas (joonis 3). Parasuitsiidi sagedus Tartus vähenes koguni 50–60% võrra, ja seda nii eesti põhirahvuse kui muulaste hulgas (joonised 4–5).

## Aastad



Joonis 5. Parasuitsiidi sagedus Tartus. Eestlased võrreldes muulastega.

Teatavasti suurenes samal ajal märgatavalt sündimus ja vähenes laste kuritegevus.

Kirjanduses on veenvaid andmeid selle kohta, et enesehävitusliku käitumise, nt parasuitsiidi sagedus ka mujal üldise positiivse poliitilise elevuse ajal on märgatavalt vähenenud. Nii on see olnud Inglismaal üldvalimiste (*general elections*) ja Ameerika Ühendriikides presidendivalimiste ajal.

See näitab poliitilise ja sotsiaalpsühholoogilise olukorra paranemise soodsat mõju inimese hingeelule ja vaimsele tervisele.

Edasisi ootuspäraselt soodsaid muutusi paraku ei järgnenud. Alates 1992. aastast ja eriti 1993. aastal on suitsiidse käitumise sagedus Eestis taas suurenenud (joonised 4–5). Ilmselt ei häiri nn postsotsialistlikus ühiskonnas üldist psühhosotsiaalset toonust ja üleminekuajaga toimetulekut mitte üksnes ja niivõrd ebaühtlaselt ja ebaõiglaselt jaotuvad majandusraskused kui need momendid, mis kõigutavad enesekindlust ja eneseteostust, usku ja lootust. Esile kerkivad läbisegi paljud erinevad ja konkureerivad väärtussüsteemid, on tekkinud **paradigmaatiline kriis**.

Tegelikult on kogu ellujäänud eesti rahvas ka praegu sovetliku repressiivpoliitilise vägivalzarežiimi ohver. Rahvas elas viktimo-



loogiliselt ohtlikus olukorras. Saagiks langesid tegelikult ka need, kes vaenuliku sotsiaalse surve all eneseteostust otsides hakkasid ennast psühholoogiliselt samastama, identifitseerima okupeeriva võimuga ja rõhujatega. Seda nähtust tuntakse sotsiaalpsühhiaatrias nn Stockholmi pantvangide sündroomi nime all. Nii mõnigi inimene asus võimeid ja südametunnistust vaenujõududele müües vägivallavõimuga kaasajooksmise ja karjääritegemise teele. Ka see oli vaimumuserdus.

Üks vägivallarežiimi psüühikateguritest oli kartus saada täna-homme repressseeritud, vägivallaootus. Sellest sugenesid moraal-selt või füüsiliselt tagaaetava kompleksid, regressioon, nn õpitud abituse ja abiootamise sündroom. Need nähud kestavad praeguse ni ja nähtavasti ei möödu niipea. Teisalt tekitab see kõik agressiivsust ja selle teisendeid. Küünilisus, kõige ja kõigi üle pilamine ja enesepilamine, eesmärgitu iroonia, lõhkumine, elu-põletamine, aga ka kuritegevus — need on samuti agressiivsuse ilmingud ning tagajärjed. Sageli võib agressiivsus ka sissepoole pöörduda — autoagressiivsuseks, enesehävituseks. Elu väärtus-tamist raskendab tänini okupatsiooniväeasade ja tsiviilgarnisoni Eestis olek ning üle piiri siia valguvad kuritegelikud jõugud.

Sovetiaegse repressiivpoliitika tagajärjed läbivad põlvkondi ja ulatuvad kõigisse eluvaldkondadesse kui ajalooline sotsiaalpsüh-holoogiline ja materiaalne trauma.

Genotsiidsete kahjustuste toimet ja järelmõjusid on seni pea-miselt käsitletud seoses **holokaustiga**, mis tabas juudi rahvust II maailmasõja ajal. (Holokaust, algselt kreeka keeles — tules ohverdamine, täielik põletamine, hiljem käsitletud kui juudi rahvuse süsteemne hävitamine II maailmasõja eel ja ajal.) On leitud, et genotsiidne, vaimset tervist kahjustav ja isiksust ning rahvust psüühiliselt ahistav järelmõju võib ulatuda ellujäänute teise-kolmandasse põlvkonda (Solokoff 1992). Teatavasti on juu-di rahvus aga üsnagi edukalt üle saamas holokausti tagajärgedest ja ilmingutest. Sellele on kaasa aidanud ka Iisraeli omariikluse rajamine pärast II maailmasõda. Niisuguseks ülesaamiseks on genotsiidisüüdlasi ikka ja jälle päevavalgele toodud. Seda rah-vust tabanud ajaloolist traumad on korduvalt ja rõhutatult taunitud maailma avalikkuses.

Eesti riigi ja rahva vastu toime pandud kuritegusid, eriti vaimutervise kahjustamist ja rahvusele tekitatud ajaloolist traumat, eesti holokausti pole peaaegu üldse käsitletud. Maailmas avaliku arvamuse kujundamisel ja ka diplomaatias on need faktid ja andmed kasutamata.

Seni puudub Eestis genotsiidikuritegusid, eriti vaimutervise rikete tekitamist ja nende toimepanemise eest vastutust fikseeriv seadusandlus. Selle seadusloome eetilised ja juriidilised tulemused võivad anda õigusliku ja moraalse võidu vägivallavõimu ning okupatsiooni tagajärgede üle. Ilma et see pruugiks tähendada mingit nõiajahti, avaneks niiviisi võimalus rahva *sotsiaalse kesk-konna enesepuhastuseks* — represseeritute kui ka represseerijate süümevaevadest ja hingehädadest ülesaamiseks.

Eesti elab nüüd ajaloolisest vigastusest paranemise, rekonvalesentsi ajas. Trauma või tõve läbiteinu ei tohi jääda tegevusetult lamama või toetuma moerohtudele ja kunstvitamiinidele. Ka mitte meie siin ja praegu. Rahvuslik hoolimatus, omamajandusest ja omakultuurist loobumine, selle asendamine globaalkultuuriga võivad Eesti sootsiumile saada enesehävituslikuks, suitsidogeeneks. Tarbetu järeleandmine sise- ja välispoliitika vallas, konsensus iga hinna eest võib saada nonsensiks.

Igavesele suitsidoloogilisele küsimusele “to be or not to be?” saab eesti rahva seisukohalt vastata ainult “to be means to be different!”. Eesti ajalugu näitab, et iseendaks jäämine on olulisemaid vaimutervisele kasulikke ja enesetapuvastaseid tegureid.

## Kirjandus

- A c h t é, Kalle jt 1994. *Valvearsti psühhiaatria*. Helsinki—Tartu
- D u r k h e i m, E. 1973. *Der Selbstmord*. Darmstadt—Neuwied
- M a s t e r t o n, G., S. P l a t t 1989. Parasuicide and general elections. — *British Medical Journal*, no. 248, pp. 803–804
- N o o r, Heino 1993. Parasuicide Incidence in the Changing Society of Estonia. — *Political Aspects of Mental Health: New Societies — New Models in Medicine*. Stuttgart—New York, pp. 48–53
- N o o r, Heino 1994. Eesti maarahva töö ja vaimne tervis. — *Teaduskonverents “Eesti maaelu püsijätmine ja arenemine”*: Materjalid. Tartu



- Noor, Heino, Lembit Mehilane 1990. Sotsiaalsühholoogiline olukord ja parasuitsiidi sagedus Eestis. — *Tartu Ülikooli Toimetised*, nr 891, lk 157–162
- Rüütel, Ingrid 1993. Kultuur ja rahvuslik identiteet. — *Eesti püsimajätmine: Teaduskonverents Rahvusraamatukogus*, lk 49–58
- Solkoff, N. 1992. Children of Survivors of Nazi Holocaust. — *American Journal of Orthopsychiatry*, no. 62 (3), July
- Tiit, Ene 1994. Eesti Vabariigi koloniseerimine ja rahvastikuprotsessid 20. sajandi teisel poolel. — *Päevaleht*, nr 50, 4. III, lk 6
- Värnik, Airi 1994. Maaelu enesetapu peeglis. — *Postimees*, nr 74, 29. III, lk 6

HEINO NOOR (sünd. 1923) on repressiivpoliitika uurimise riikliku komisjoni liige. Lõpetanud Haapsalu Gümnaasiumi, oli 1944–1952 poliitvangina Sosva jt surmalaagrites. Tagasi jõudnud, õppis Tartu ülikoolis slavistikat ja arstiteadust. Pärast arstiteaduskonna lõpetamist 1961. aastal ravi erialal suunati Moskvasse sihtaspirantuuri, kust ta eemaldati poliitilistel põhjustel. Alates 1962. aastast töötab Tartu ülikooli kliinikutes arsti, lektori ja konsultandina. Avaldanud uurimusi ja teadustöid sotsiaalsühholoogia, suitsidoloogia, rahvuspoliitika ja toksikoloogia alalt Eestis, Saksamaal, USAs, Horvaatias, Ungaris ja Venemaal.



RAIVO KELOMEES 92

Raivo Kelomees. \*\*\*



---

# STALINISMI MÜSTILISED JA MAAGILISED MÄRGID

Juhan Smuuli *Poeem Stalinile*  
oma retoorilises ümbruses

*Jaan Undusk*

*...kes rätgivad seda, et olen baptist ja  
et minul on taevaga suhted...*

J.Smuul, "Teravmägede motiive"

Kui kõneldakse kirjanduse ikaldusaastaist Teise maailmasõja järgses Eestis, siis mainitakse kiire ja hästitoimiva argumendi korras alati ka juba oma pealkirja tõttu tõestusjõulist teost, Juhan Smuuli 1949. aastal ilmunud *Poemi Stalinile*. *Poem Stalinile* pole enam aastakümneid olnud ei meie kirjandusliku ega kirjandusteadusliku huvi objekt — aga mil määral ta on suutnud lugemiselamusi äratada varem, see jääb vanema põlve teatava ebalemise tõttu saladuseks. On märke, et poem tabas nooruse tuiksoont mingis osas üsna erutavalt. Ulatuslikumate Smuuli-käsitluste autor Ülo Tonts otsekui ei tahaks siseneda selle poemi mänguruumi, piirdudes üldsõnaliste vihjetega (Tonts 1979, 1987a, 1987b). Suur on algusest peale olnud poemi kui kirjanduspoliitilise argumendi väärtus: üllitise tehniliselt toretsev väljaanne käsitsi kirjutatud tekstiga ja seda krooninud Nõukogude Eesti preemia olid keskviimu suunas rihitud märgutuled, mis pidid tõestama eesti kirjanduse

---

Kirjutise aluseks on ettekanne eesti—soome kirjandusseminaril "Kirjandus. Ajalugu. Võim" 20. mail 1993 Keele ja Kirjanduse Instituudis.

lojaalset arengusammu. Hiljem sai poeem paraadnäiteks stalinismiajastu kirjanduslikust nurisünnitiseist. Nii ühel kui teisel juhul manipuleeriti pigem konventsionaalse au- või häbimärgiga ning tegeldi seda vähem teose enesega. Niisiis on *Poeem Stalinile* neid teoseid, mis on seotud olnud esmajoones imperatiivse, käskiva-keelava kirjandusliku olemisega, teoseid, mida sõltuvalt ajastu ideoloogiast on peetud kirjanduses kas kohustuslikuks või lubamatuks. See on kirjandusteose jaoks õnnetu saatus — olla seotud esmajoones olemasolemise käsu ja mitte olemisvabadusega, mis loomupäraselt tema juurde kuulub. Ja on kõigiti ootuspärane, et teose puhul, mille olemust nähakse kunagi antud käsus olemas olla ja juhti teenida, ei tõstatata pikemalt küsimust, miks siiski ja kuidas see teos on olemas. Käsk ja meeldimistahe näivad seletavat kõik, igatahes liigagi palju meie tänases vaates Teise maailmasõja järgsele kirjandusele. Ent kirjandusprotsessi seletamine käsu või leivateenimislõbu najal ei ole paraku piisav ja võrdub peaaegu seletamata jätmisega. Pärt Lias on aeg-ajalt mõista andnud, et *Poeemi Stalinile* käsitlemine üksnes tellimustööna ei vii tõepäras- te järeldusteni (nt *Kõnelusi rahvuskirjandusest*. 1990: 108). Nii tundub, et Smuuli poeemi vaimuloolisel kinnikülmutamisel on kirjandusteadusel omajagu süüd: poeem on olnud mugavaks riis- taks mitmesugustele vulgaarsotsioloogilistele, nii stalinistlikele kui ka antistalinistlikele hoiakutele.

Smuul ise on oma autobiograafias käsu all kirjutamise tagasi lükanud, väites, et tal polnud poeemi loomiseks isegi sotsiaalse tellimuse (Smuul 1990: 304). Mida mõistab Smuul sotsiaalse tellimuse all, jääb segaseks, liiati kui ta järgnevalt selgitab — ja see on tähtis formulatsioon —, et paljudele sõjaaegse põlvkonna esindajaist “polnud Stalini nimi odavat konjunktuurlust taotlevaks sildiks, vaid lipp ja rusikas”. See vanatestamentlik-jehovistlik, juhi nime ja lippu lehvitatav ütlemissaad, millesse Smuul poeemist rääkides tõuseb, on ehk kutsung uurijale, kes autorit kuulda võttes võib vastata analoogiliste värssidega Vana Testamendi lauluraamatust:

*Me tahame hõisata sinu võidust  
ning oma Jumala nimel lippu lehvitada!*

(Ps 20, 6)



Juba ainuüksi see, poeemis ja kogu stalinistlikus luules ulatuslikult läbi töötatud motiiv võiks viia mõttele, et *Poeemi Stalinile* mõistmisalus on teatava religioosse värvinguga ja teose kujunduslik külj kristliku tekstipärimusega liituv. Need aimdused tugevnevad, kui loeme Smuuli veidi hilisemat lüroepikat, nimelt salme Stalini surma puhul ilmunud poeemikatkest "Stalin", kus kinnitatakse taas jehovistliku paatosega, et Stalini nimi on võimalikk; kus räägitakse uustestamentlikult n e n d e armastusest, "kes näevad", ja kus juhi nimi ühitatakse varjamatult Pauluse kirjadest pärit kristliku kolmliikmega "usk, lootus, armastus". Seda poeemi on hiljuti nimetatud "püüdlukult diktaatori haul lõmitavaks" (Kruus 1993) ning täielises Eesti Vabariigis aastal 1993 oli see hõlpsaim ja kanoonilisim lahendus. Aga võib-olla petab mälu? Või inimesetundmine? Smuuli tekste lugedes näib kõik olevat märksa keerulisem ning inimesena ei olnud ta kellegi kintsukaapija. Ka "Stalini" värsside paremik on andeka, tuulise, sügavalt tundliku inimese käega kirja pandud. Võib-olla ei lõmitatud, vaid leinati? Võib-olla palvetati? Need kaks asja on kaugelt vaadates väga sarnased. Smuuli usuline elevus järgnevaid ridu kirjutades on minu meelest väljaspool kahtlust:

*Kividele kui vaip meie a r m a s t u s laotub,  
surematu ja palav ja suur.  
Meie pisarad, valu ja rahvaste kaotus  
on sellele kirjutatud.*

*Selleks vaibaks on u s k , mida kasvatas meisse  
Stalin alati, alati.  
Usk kommunistlikku, oma Parteisse,  
kes meid Stalini lipu all edasi viib!*

*Miljard kurbuse niiti on sellesse kootud  
inimeste poolt kaugeilt mailt.  
Oli Stalini nimi nende lipp, nende l o o t u s ,  
neile lõpmatult kalliks sai.*

(Schmuul 1953, 2; minu sõrendus — J. U.)

"Poeemis Stalinile" on laias laastus võttes kaks-kolm retoo-rilist kihistust, millest kunstiliselt kõige hapramaks on peetud

kõrgstiilseid kadentse, lüürilisi kõrvalepõikeid, vaimu väljavalamisi vms, mille teljeks on Stalini nimi (nt Vääri 1979: 22). Minu järgneva analüüsi aluseks on just see kõige "häbiväärsem" laadestus, mis ei tõsta kogu teost tõepoolest mitte esteetiliselt, vaid metafüüsiliselt, ja on õieti öelda autori loomisõhina puhas, võib-olla et liiga puhas saadus. Ühes sellega oletatakse, et juubeldus Stalini nime ümber on siin põhiliselt ehtne ja loominguliselt vaba, ehkki klišeede külge kleepunud, ning mis olulisim — varase Smuuli jaoks ilmselt suure tunnetusliku tähtsusega (ma ei kõnele teistest, enamasti kompromislikumatest eesti luuletajatest). Väita, et selle retoorilise kihi näol on tegemist pinnavahuga, mida oleks justkui võimalik Smuuli poeemilt kokku riisuda, jättes järele heatasemelisi realistlikke fragmente, on illusioon, sest stalinistliku inspiratsioonita kaoks selle teose hingeõhk. Smuuli poeemi sügavalt läbikogetud stalinismi ei saa mõista ainuüksi ilmaliku, saati siis puhtrealistliku kirjanduse lähteilt, nii nagu ei saa lausesteeetiliselt mõista Dante *Jumaliku komöödia* tomistlikke struktuure. Tõdemusele, et Stalin ei ole poeemis "realistliku kirjanduse realistlikult kujutatud tegelane" (Tonts 1987a: 283) ei saa veel rajada mingit väärtushinnangut. *Poeemist Stalinile* arusaamine nõuab ehk ideaaljuhul isegi teatavat kogususlikku tagamaad, kogudusteadvust; uurimuslik süvenemine sellesse aga poeetilise stalinismi kirjanduslike juurte arvestamist. Kristliku lauluraamatu luule mõjub tühja ja lamedana sellele, kelles Jumala Sana veel oma tööd pole teinud, kes ei tea, et dogmaatiline religioosne luule ei põhine mitte niivõrd isikupäraste sõnafoonete ehitamisel, vaid ennekõike koguduse teadvusse juba pühitsemise läbi vermitud väheste maagiliste vormelite vahetpidamatul ülesõnumisel — katkematul palvel. Ning stalinistlik luule oli oma haarmetega tugevasti kinni piibellik-kristlikus kirikulaulupraktikas.

Smuuli enese sõnutsi tundis ta kahekümnenda eluaastani korralikult ainult ühte salmikut — Lutheri lauluraamatut. Poisikese põlves olnud tal kaks jumalat: üks perekondlik, isa rangest usumehelikkusest tingitud luterlik, teine jacklondonlik jumal — suure purjeka kapten. Oma iha viimase järele avalikustas Smuul poeemis *Tormi Poeg*, kütkendatus kristliku jumalariigi ja isa-ikooni külge löi aga tahtmatult ja pahupidiselt välja isikukultuslikes hoia-



kutes ja Stalini-luules. Proovigemgi seda hüpoteesi tõestada, lugedes *Poeemi Stalinile* kristlase silmil.

Järgnev vaatlus jaguneb kaheks. Esimeses jaos esitletakse seda, mida nimetatakse stalinismi müstilisteks, teises jaos seda, mida tema maagilisteks märkideks. Mõlemad on poemis tihedasti ühte põimunud.

## MÜSTILINE STALIN

Eduard Tennmanni algkooli usuõpetuse lugemikus *Tõusvale usule* on mõistulugu, millele nimeks pandud "Brahmani õpilane". Selles lookeses annab preester igale oma õpilasele linnupoja, mille käsib ära tappa niisuguses paigas, kus seda tegu keegi ei näe. Kõik poisid saavad tapateoga hakkama, noorim toob aga linnu elusalt tagasi, sõnades: "Õpetaja, ma ei leidnud kohta, kuhu ükski silm ei näe. Üks pilk on igal pool. Selle eest ei saa ma kõrvale minna" (Tennmann 1924: 26–27). Lugu teeb näitlikuks ühe vana religioosse käibekujutelma, nn jumala silma motiivi, mille kristlik dogmaatika ühendab jumala (müstilise) igikohaloluga kõige tema loodu juures, tema katkematu kõikjal-olemise, omnipresentsi, ja tema kõiketeadmise. Jumala silma motiiv on sööbinud sisse juba Vanasse Testamenti, retoorilise küsimusena kohtab teda nt Jeremija prohvetiraamatus ("Kas saab keegi ennast peita peidupaikadesse, ilma et mina teda näeksin? ütleb Jehoova" — Jr 23, 24; ka samas 16, 17), aga samuti psalmides osas (Ps 139, 7–10); siit edasi jõuab ta ka Uude Testamenti, võttes juba kristliku teoloogia jaoks normipärase kuju: "Ja ükski loodu ei ole Tema nähtamatu, vaid kõik on alasti ja paljastatud Tema silma ees" (Hb 4, 13). Sellele jumala vaatepunktilt vormunud tõdemusele võib lisada Aleksander Meni lause, mis võtab asja kokku inimlikult vaatepunktilt: "Kristlane tunnetab Kristuse juuresolekut ja toimet nii Kirikus kui ka elus üleüldse, isegi tema kõige lihtsamais, argipäevasemais ilminguis" (Men' 1989: 86). Asendades sõnad "kristlane", "Kristus" ja "Kirik" selles lauses sõnadega "nõukogude inimene", "Stalin" ja "Partei", olemegi formuleerinud stalinistliku retoorika elutundelise aluse.

*Stalinismi müstilised ja maagilised märgid*

Smuuli poemis kehastabki nüüd jumaluse katkematut ja kõikeadevat kohalolu, seda personaalselt iga proletaarlase juures, muidugi Stalin:

*T e m a mõtleb seal kõigist meist;  
mõtleb Sileesia kaevureist,  
kauge Islandi kalureist,  
töölistest terves maailmas.*

[---]

*Ja ma usun, ka sellel ööl  
iidses ja võitmatu Kremli  
mõttes ta meist,  
kahvatu Läänemere  
noorukeist-kalureist.*

(Schmuul 1949: 16)

Veelgi "nägijalikum" on Stalini omnipresents luuletuses "Luiged lendasid üle":

*Sa võid tõusta kas pilvede peale,  
tervet merd näha laotumas ees,  
kuid nii kaugele ei näe sa eales  
kui inimsoo tüürimees...*

(Schmuul 1951: 37)

Igat tema poole tõusvat palvet võtab Stalin kuulda, miski ei lenda tema kõrvust mööda, ükski inimsaatus ei jää ta tähelepanust puutumata. Stalini omnipresents on stalinismi kalju ning isikukultusliku luule püsimotoive. "Sa kõike näed," sõnab Debora Vaarandi ("Maailmast lendab miljonite mõtteid") ning Manivald Kesamaa kirjutab luuletuses "Siis, kui loen Leninist":

*Ükskõik kus oled — Põhja lumes  
või Kasahstani päikse all,  
on Stalin seal ja Lenin tuleb  
me juurde sammul tõtleval.*



*Ta selge pilk on kõikjal, kõikjal...*

(Kesamaa 1950: 31)

Me teame, et nõukogude inimese ajus arenes see riiklikul ja riigitruul tasemel kaitsvana, turvalisustunnet loovana propageeritud igikohalolu motiiv negativistlikuks luuluks, tuues kaasa ligimest pelgava mõttelaadi, et mitte öelda ühiskondliku jälitusmaania. Jumala silma motiiv mõtestati ümber KGB käe motiiviks, jumalik moraalimüstika teises ideoloogilise puhtuse müstikaks, jumaliku teadvust kujutleti julgeolekuameti arhiivina, pimedaimgi öö ei varjanud ideoloogilist patustajat. Propagandistlik kaitstuse-taju, mis mitte ainult et lojaalse, vaid ka passiivsele vastupanule suunatud kodaniku pinnapsüühikat mõjustas, varjas enese all teadmist igäihe kohal rippuvast karistavast mõõgast. Ehe stalinistlik optimism, mida mingil ajal ilmselt põeti massilisemalt kui järrelhinnanguist paista, on küll ammu hingusele läinud, stalinismi negativistlik müstika aga elab edasi veel ka vabas Eestis.

Retoorilisel väljal esindab jumala silma motiivi muuseas üks vanatestamentlik fraseologism, mis omandas ajapikku täiesti ühemõttelise parteipoliitilise tähenduse. Väljend pärineb Moosese surmaeelsest läkitusest Iisraeli hõimudele, pärast seda kui ta oma rahvajuhikohused Joosuale üle oli andnud: "Ta [= Jehoova] leidis tema [= Iisraeli rahva] kõrvemaalt, tühjast paigast, uluvast kõrvest; ta võttis tema oma kaitse alla, hoolitses tema eest, ta hoidis teda nagu oma silmatera" (5 Ms 32, 10). Väljend *hoidma nagu oma silmatera* (vene keeles *хранить/беречь как зеницу ока*) juurdus nõukogude ideoloogilisse kõnepruuki esialgu tänu Stalinile endale: Lenini surmaga seoses II üleliidulisel nõukogude kongressil antud nn töötusvandes (1924) tõmbab Stalin ilmse paralleeli ühelt poolt veidi enne Tšotatud Maale (Kaananisse) jõudmist surnud Moosese ja Lenini, teiselt poolt aga enese ja Joosua — kui Moosese mantlipärija — vahele: "Lahkudes meie juurest, pärandas seltsimees Lenin meile [käsu] hoida meie partei ühtsust nagu silmatera. Vannume sulle, seltsimees Lenin, et meie auga täidame ka selle sinu käsu!" (tsiteeritud teosest: *Nõukogude Liidu...* 1940: 243). Situatsioonide ja isikute tüpoloogiline sarnasus, nii nagu seda armastas rõhutada keskaegne ajalookirjandus, on siingi väljaspool kahtlust: poliitik laseb pühakirja tekstil, mida ta hästi tundis,

oma ilmalikku kõnne tungida, projitseerib seeläbi ilmaliku ajaloo seigad sakraalse ajaloo foonile, jagab kahele ilmikule (Lenin, Stalin) väljapaistvad pühaloolised rollid (Mooses, Joosua) ning pühalikustab seega nii oma seltsimehe kui ka enese. Samasuguse keskajalt laenatud tüpoloogilise skeemi alusel kirjutatigi Nõukogude Liidus edaspidi normatiivset ajalugu, kusjuures pühaloolise taustteksti roll omistati marksismi-leninismi-stalinismi klassikute teostele. Kuulsaim ja mõjult valdavaim sedaviisi sündinud lugudest oli NLKP ajaloo lühikursus, parteilise vaste katoliku breviaarile (seegi sõna märgib lühikursust!), nelja "partei-isa", esmajoones Lenini ja Stalini loomingust välja otsitud ohtrate tsiitaatide najale nõjatuv häälo, parteiliikme ajaloolis-retooriline A ja O. Nii nagu keskmine vaimulik, nii tundis ka keskmine kommunist oma breviaari enamasti võrratult paremini kui algteoseid, õigemini — tundis algteoseid olulises osas breviaari vahendusel, ning seetõttu polegi imestada, et kui Stalini silmateraväljend parteiajaloo lühikursuses kord juba ära trükiti (ja seda tõepoolest tehti), siis talletati see ka miljonite mällu. Oli ju parteiajaloo lühikursus omamoodi sensatsiooniline raamat, mille lõov ja draamaatiline stiil suutis paljudes esile manada tõelisi lugemiselamusi. Need elamused jätsid jälje nii lugejate luuletoodangusse (nt Jaan Kärneri "Partei ajalugu", Smuuli "Mida rääkis maakooliõpetaja Jaan Tamm") kui ka esseistikasse (nt Valmar Adamsi ülivõrdeline "Mõtteid partei ajaloo lühikursust lugedes").

Niisiis arvatavasti *Lühikursuse* otsustaval kaasabil sai silmatera-väljendist kohustuslik kliše parteilise ühtsuse iseloomustamisel, kliše, mis elas mäletatavasti edasi veel Leonid Brežnevi kõnedeski. Tuule tiibadesse saanud Stalini töotusest Lenini surma puhul, saabus väljendi tarvitamise kõrgthetk taas Stalini surmaga seoses peetud kõnedes, kus uued Joosud uue Moosese pärandist rääkisid: ikka veel ei olnud Jordan ületatud ja jälle oli Mooses surnud enne Tootatud Maale jõudmist. "Kes oli Lenin eile, see on Stalin täna" — kui tsiteerida Kärnerit ("Lenin meie keskel"). Nii partei ja valitsuse ametlikku teadaandesse kui ka Georgi Malenkovi ja Lavrenti Beria esinemisse oli võrdlus silmateraga sisse pikitud ning parteilisest pärimusest võttis — ja oli juba aastaid varem võtnud — mõõtu ka luule (nt Kärneri "Laul Stalinist", Vaarandi "Kõik, mis on südamele kallis", Smuuli "Stalin" jt). Eesti



Iuules leidis silmatera-motiiv üksikasjalise suurvormilise töötluuse Mart Raua poeemis "Silmatera", millest katkeid oli ilmunud juba varem, aga mis tervikuna avaldati juhi surmale pühendatud "Loomingu" erinumbris:

*...silmavalgus on võetud sult ära.*

*Kes selle võtsid, sa isegi tead.*

*Aga kalliks kui silmatera*

*meie partei sinu ustavust peab.*

(Raud 1953: 164)

Parteilise ühtekuuluvuse taganõudmine võrdluses silmatera-ga ei olnud seega juhuslikult käibele tulnud kliše; retoorilist sammu saatis arvatavasti juba Lenini surmast saadik teatud ajaloo-filosoofiline tagamõte, mingist hetkest alates üha rohkem ka hoiatav alatoon: me kanname hoolt selle eest, et me kõike näeksim. Kommunistlik partei, mille hõlmas Stalini müstiline isiksus, oli kogu proletaarse organismi silm; silma nägemisvõime (te-ma t e r a s u s, viitega nii terale kui ka terasele, s.t stalinismile; Stalin < vene *сталь* 'teras') sõltus parteilisest terviklusest, ideoloogilisest ühemõttelisusest, ning seda tasus hoida kui silmatera. Stalin oli kotkasilm, kuid silma nägemisteravus sõltus parteilise organismi üldseisundist. Igasuguse teisitimõtle-mise mõtegi pidi hävitatama juba eos, sest see toonuks kaasa areneva kae, mis ahendanuks vaatevälja ja nõrgestanuks järelevalvet.

Teades, et loodumüstika on "jumaliku suuruse ja kohalolu vahetu äratundmine loodus- ja keskkonnakaemuses" (*Wörterbuch...* 1989: 372), võib kergesti veenduda, et Stalini omnipre-sentsi idee võtab Smuuli poeemis loodumüstilised mõtted:

*Maa laiub ta ees nagu võidupoeem,*

*avar, külluslik, ilus kui ime,*

*kõrge, sinise taevaga. Aga kõik see*

*kannab eneses Stalini nime.*

(Schmuul 1949: 63)

Pangem tähele, et nii nagu kristlik dogmaatika nõuabki, ei lange Smuul mitte kusagil panteismi, s.t ta ei lahusta Stalini isikut loo-duses, ehkki tajub kõiges tema kui uue Looja hingust. Vastavuses

müstilise teoloogia põhiprintsiibiga on ka igal nõukoguliku kõiksuse tombul osadus Staliniga, mistõttu võib öelda, et Stalin on helge sinitaevas, huugav vabrikukorsten või Eestimaa õnn ("kõik ... kannab eneses Stalini nime"), ent Stalin ei ole samal ajal ükski neist asjust eraldi ega isegi mitte kõik need kokku, sest ta on midagi radikaalselt m u u d , midagi erakordset ja tabamatut, ainult iseenesega identne ainulaadsus. Stalin jääb personaalseks, nimeiliseks, kõnelevaks ja kõnetatavaks jumaluseks, maailma suhtes ühtaegu immanentseks ja transtsendentseks, lähedaseks ja kaugeks sakraalseks Isaks. Isa Stalin, pühitsetud olgu sinu nimi! Suure juhi surma puhul 1953. a kirjutas Smuul luuletuse "Isa surm", kus ajastu kombe kohaselt Stalini isalik personaalsus eeskujuliku väljenduse leidnud.

Isakese tsaari kujund oli Vene impeeriumi kultuuripiiris kõike muud kui uus; töörahva isaks kutsub Leninit parteiajaloo lühikursus ja Eduard Bagritski luuletuse järgi voolab kogu töörahva soontes "Iljiti veri" ("1924"); Smuuli nägemus oma isa teisest surmast või oma teise isa surmast ("Teistkordselt ma kaotasin isa...") põhineb miskitmoodi väga isiklikul vapustusel ega seis ühes reas šabloonsete Stalini isalikkust õilistavate värssidega, mida tema surma puhul ka eesti keeles trükiti (nt Aleksei Surkovi "Sõduri hüvastijätt", Zulfija "Stalin ei jätnud meid üksinda", Mirsaid Miršakari "Sõna Moskvale", ent samuti Kesamaa "Stalin jääb meiega", Vaarandi "Kõik, mis on südamele kallis" ja vastavad read Smuuli enda poemist "Stalin"). Sidumata kõnes avaldatud tekstidest räägitakse "isa" Stalinist nt Aleksandr Fadejevi "Stalini humanismis" ja muidugi Mihhail Šolohhovi järelehõiskes "Jää hüvasti, isa!", mille tundelisus on kõrvutatav "Isa surma" omaga. Smuuli teost peab võtma kui sakraalset lisakorrust varasemale isateema käsitlusele, esmajoones luuletuses "Mälestusi isast" (1944; vt ka isapeatükk poemis *Mina — kommunistlik noor*) — kui ideoloogilist pealisehitist ja nõukogusid väärivat katet oma lihtnimlikule kiindumusele lihasesse isasse, kes oli manalateed läinud aastal 1940. See isaduslik kahekorruselisus annabki "Isa surmale" omajagu võlu, niivõrd kui alati on võluv näha ideoloogiliste veenete teket lihtsatest veenvatest tunnetest. Smuul oli neid kirjanikke, kelle mälestustes emakuju isa taha peaaegu täielikult ära kadus: see poeet tuli kaljukindlast isalik-luterlikust maailmast



ning isegi tema religioonikriitika ("Lea") on esmajoones feminiseerunud sektantluse vastu suunatud. Stalini isalikustumine ei kannu Smuuli juures mingeid vägivalla märke, selle algupära on siiras. "Isa surmas" ujuvad teineteise sisse kahe isa pildid, moodustub immanentse (pärisisa) ja transtsendentse (Stalin) isaduse ühtsus, Moskvast maetakse isa Smuuli, Muhus Stalinit; teksti mõistmiseks on lausa kohustuslik paigutada see "Mälestusi isast"-luuletuse sappa; tegemist ei ole mitte iseseisva taiesega, vaid katsega lugeda üle omaenese varasemat teemakäsitlust ja seda nüüd nõukogulikult küpse, läbinisti lojaalse, ideoloogiliselt eesrindliku isiksusena. "Ma teadsin, olin isa silmatera," kirjutab Smuul 1944. a "Mälestustes isast" ning loomulikult ei ole see "silmatera" veel stalinistlik *зеница ока*. Sõjajärgne parteiline õppetund seisneb luuletaja Smuuli jaoks just selles: mitte sina, Juhan Smuul, ei ole oma isa silmatera, vaid partei ühtsus on sinu isa silmatera. Teisisõnu, kodanlik individualism pidi ruumi andma proletaarsele kollektivismile: "Kuid see [= isa surm] pole üksiku kaotus, ainult sinu või minu lein."

Tulles tagasi põhilise juurde: muidugi ei olnud ka loodusmüstitline Stalini-tõlgendus midagi üksnes Smuulile omast. Seegi kuulus stalinismi-eera poeetilisse trivიაalsüsteemi, mille laialilaotajana oli Smuulil vähemasti Eesti piires täita üks avangardistirole. "Nõukogude inimese kuju meie poeesias on looduse peremehe, muinasjutulise maa looja kuju," seletas Smuul ise (Schmuul 1950: 20). Suurim neist "maa loojaist", maailma Looja ("Alguses lõi Jumal taeva ja maa") oli Stalin. Loodusmüstitline tiraad oli asendamatu osis ka stalinistliku tarbeteksti poetikas — käsitleti ju stalinismi sisepoliitikat looduse ümberkujundamise poetikana. Ajuti meenutabki kogu stalinismiajastu kõike ohverdama valmis ja radikaalsest teisitiolemisest unelev elevus hiiglaslikku müstilise poeetika seminari, mis vaimsest isolatsioonist lahti pääsnuna ning masside *workshop*'iks laiendatuna andis raskesti heastatavaid tulemusi. Seetõttu on ka stalinistliku poliitiku eneseväljendus, mis pidevalt eksib loodusmüstikasse, nauditav eelkõige müstilise luule alustega tuttavale uurijale. Kui arvata maha nõukogude tegelikkusele viitav koordinaatteljestik, siis ei pruugiks järgneva kredo autor sugugi olla ENSV Ülemnõukogu Presiidiumi esimees August Jakobson; selleks võiks olla kas või XVI sajandi

### *Stalinismi müstilised ja maagilised märgid*

suur hispaania müstik Juan de la Cruz: "Seltsimees Stalini nimi jääb edasi elama meie tehastes-hiiglastes, meie kommunismi suurehitustes, meie silmapiirist silmapiirini ulatuvates põldudes, meie nõukogude rahvaste vabas, ilusas, õnnelikus tulevikus. Seltsimees Stalini nimi jääb edasi elama meie ümberkujundatud looduses — meie hiiglaslikes veehoidlates, meie haljendama hakkavates steppides, meie kohisevates metsavööndites, meie kuldsetes nisupõldudes..." (Jakobson 1953: 286). Ent oma suure müstilise traditsiooni juhtisid ajuti läbi stalinismi sõela ka hispaanlased ise. Üsna täiusliku kuju on stalinlik müstika võtnud eestigi lugejale pakutud värssides, mille autor on Pedro Garfias:

*Ja üksnes sinu särav nimi  
öös alati me poole helendab.  
Ta kõikjal on. On põllumehe adras,  
mis kesa künnab uueks lõikuseks,  
puusepa hõövlis, kivis, värskes leivas.  
Su nime hinges kannab tööline  
ja partisan, kes vaatab surma silma,  
uut lõikust ootav kändja, kunstnik,  
kes järgib unistust. On nende huultel  
öös hirmsas, piinavatel tundidel  
vaid sinu nimi, Stalin.*

(Garfias 1949; tõlk. D. Vaarandi)

Proletaarsete tööstusmaastike müstikal on jehovistliku, isa-aspekti kõrval ka oma kristoloogiline, niisiis poja-aspekt. Ehkki kujutelm ristikogudusest kui *corpus Christi*'st lähtub Pauluse kirjadest, levis lause ristikirikust kui Kristuse müstilisest ihust, mille peaks on Jeesus Kristus, alles alates XII sajandi hilisjärgust ja ülendati paavst Bonifatius VIII poolt dogmaks XIV sajandi alul. Ameerika teadlane Ernst Kantorowicz on oma uurimuses *Kuninga kaks keha* näidanud, kuidas see sakraalne tõdemus aja jooksul ilmlikustus, poliitilise sisuga kohanes ja ilmlikke võimusuhteid käsitlevasse diskurssi imbus. Nii hakatigi valitseja ja tema riigi suhet võrdlema Kristuse ja tema kiriku suhtega: nõnda nagu Kristus kirikuga, nõnda oli valitseja abielus oma riigiga ning tema riik oli



tema müstiline ihu, mille peaks oli tema ise (Kantorowicz 1957: 194–231). Parteilist silma ja silmatera metafoorkat saabki väga loogiliselt edasi arendada sellesema “ihulise” figuuriga, mis stalinismi maailmapildi täpses kujundlikus keeles kokku võtab. Smuuli ja paljude teiste Stalinis, kes on kõikjal, “ükskõik ka, kuhu vaataksime,/ mis suunas valiksime tee” (Schmuul 1949: 58), tunneme ära sellesama riigifilosoofilise kujundi: ülemaailmne proletaarne riik on Stalini müstiline ihu, stepid, metsad ja kuivendatud sood on otsekui tema kehapiirkonnad ja temast seega isikustatud, nõukogude rahvas ja kogu maailma töölisklass on tema ihuliikmed, tema kogudus, mida ta täiuslikult valdab ja millest lähtunud iga närviraku signaal võetakse vastu stalinlikus ajus.

Ent tegelikult paisub juhi müstilise ihu kultus tulevikuperspektiivis üle maiste maastike mõõtmete, sidudes enesega planetaarse või lausa kosmilise ruumi:

*Kuid üle väikese planeedi,  
meid ümber Püikse kandva Maa  
kaks sõna välkudena leegib,  
kaks sõna: Stalin! Stalingrad!*  
(Schmuul 1949: 40)

Poemi Stalinile lõpus annetab Smuul maailmarevolutsiooni ideed silmas pidades “mustmiljard-tonnise planeedi” terveteks tulevasteks aastatuhandeteks Stalinile, tuues sisse — küll ilmselt Puškini egotsentrilist enese-nime-luuletust laiendades — veidi ohtlikult kahemõttelise sähvatuse maakerast kui stalinistlikust monumendist:

*Saab Teie võimsaks monumendiks  
kord punast lippu kandev Maa.*  
(Schmuul 1949: 72)

1953. aasta poemis “Stalin” manatakse lugeja silme ette pilt, kus Stalini auks mängitava leinamarsi kõlama hakates “võpatab pöörlev Maa”. Ei julgeks öelda, et “planetaarne Stalin” eesti luules kuigivõrd laia leviku osaliseks oleks saanud, siin jäid tulemata ka need metafüüsilise fantaasia puhangud, mida kosmiline materjalitöötlus ju iseenesest võimaldaks — liiga kärbitud olid meie

## Stalinismi müstilised ja maagilised märgid

stalinistliku luule tiivad, liiga ettevaatlikult pidi pruukima julgeid võrdlusi. Nii ei jõudnudki meie proletaarne planetarism, mille suunanäitajaks Eesti pinnal oli Juhan Sütiste poeem *Maakera pöördub itta* (1940), sellesse huvitavate luuleleidude maailma, kus nt vene luule 1917. aasta revolutsiooni järel oma ulakaid mängu mängides — Aleksandr Bezõmenski sõnul — “planeete kui pallikeksi pildus” (Surkov 1970: 8). Vahel asendas planeedipalli ka Lenini pea:

*Tema sõna on kõva, see sõna ei voha,  
südametesse sulasid kõneread.  
Rahvamurru ja punase Moskva kohal  
planeedipallina kõikus ta pea.*

(Proletarskie poety... 1959: 204)

Umbes nõnda kirjutas 1920. aastal üks andekamaid Proletkulti ja seejärel proletaarsete kirjanike ühenduse “Kuznitsa” (“Sepikoda”) liikmeid, Mihhail Gerassimov — siis, kui Lenini nimi ei lamanud veel kultuse ohvrialtaril, kuhu ta olevat kantud alles koos Majakovskiga (Farber 1966: 83). Planetarism ja kosmism olid revolutsioonijärgse vene luule põhilisi märksõnu nii teoorias kui ka praktikas, puudutagu see siis kas Proletkulti või sellest eraldunud rühmitusi “Kuznitsat” ja “Kosmisti”, või hoopiski biokosmiste (*Proletarskie poety...* 1959: 46–49; Kruus 1983). Ühest “Kuznitsa” manifestist, Nikolai Ljaško kirjutisest “Proletaarse kirjanduse põhilised tunnusjooned” (1922), loeme näiteks, et “proletaarse kirjanduse neljandaks tunnusjooneks on *kollektivism* ja *planetaarsus*” (Ljaško 1986: 48). Sellesamas manifestis, nagu teisteski revolutsioonipoeetilistes dokumentides, tõugati enesest otsustavalt eemale igasugused “müstilise udu puuderused” kui sümbolismi järellainetus. “Müstika” pagendamise žest oli toona üks kohustuslikke eneseõigustusvorme, sõna ise oli nõukogulikult kultuuririndel läbinisti negatiivse tähendusega ja üks kriitika koote puuduste materdamisel. Ning ometi oli just neid “anti-müstilisi” taotlusi peegeldav luule oma spirituaalsete puudutuste õhina ja ülikaugetest sfääridest välja otsitud vastavuste poolest jõuliseks müstilise tekstitraditsiooni uuendajaks. Seda märkas ka omaaegne arvustus, ehkki — nagu öeldud — taunivas kontekstis, täheldades epigoonlust, anakronismi ja võimetust sajan-



divahetuse müstilist pärandit ületada. “Kuznitsat” silmas pidades väljendab oma hämmastust Lev Trotski: “...täiesti ootamatult tuleb välja, et [proletaarne] kosmism on suguluses müstitsismiga” (Trockij 1991: 165). Aleksandr Voronski aga võtab otsad kokku: “Revolutsiooniline fraseoloogia — isiksuse lahustumine kollektiivis, kosmoses — ei varja paraku nende ideede tõelist sisu. See on müstiline ja individualistlik” (Voronskij 1963: 202). Just tänu sellele, võiks nüüd vastu väita, just tänu sellele, et Proletkult ja tema võsud seisid sümbolistliku, kuid ka futuristliku luulekogemuse vahetus mõjuväljas, olles loomingulises ainevahetuses isenesest väga erineva koolkonnaga, on tollases proletaarses luules siia maani tunda sünteetilist kujundirammu.

Smuuli “planetarismil” seesugused tugevad juured puuduvad. Selleski on müstilist hoogu ja tahtmist end kosmilistes avarustes tühjaks lõõtsutada, kuid mida ei ole, see on tahtmise teokstegeimine, õhkutõus ise — see, mis Stalini isikukultuse ajal olekski võinud lõppeda valusa mahaprantsatamisega.

## MAAGILINE STALIN

Retoorilises plaanis võib maagilist protseduuri vaadelda kui müstilisele vastanduvat: müstiline poetika lähtub äratundmisest, et absoluut ei ole sõnadega adekvaatselt haaratav (*à la* Stalini suurst “ei suuda sõnul seleta’ ”), mistõttu tuleb kasutada vaid tema kaudseid kujundlikke analooge (Stalin on näiteks põllumehe ader, hiiglaslik veehoidla, rahvaste isa jne jne jne); maagiline menetlus nihutab esiplaanile absoluudinimelise adekvaatsuse, tema pärisnime (STALIN), keelelise miinimumi, mis mahutab eneses mentaalse maksimumi. Stalinistliku poetika müstilisi koetisi eritledes aetasime pearõhu Stalini põhimõtteliselt arvututele analoogidele, sellele, kuidas kõik on Stalinist ja Stalin on kõiges kohalolev. Ent sellega seoses sai ka juba selgeks, et kui Stalin ongi proletaarsetel maastikel igikohalolev, siis on ta seda alati personaalselt, isiklikult, nimeliselt — ta on neis kohal nimena, ta ei lahustu kõiksuses, mille igas punktis ta igal hetkel viibib, vaid viibib igal hetkel igas punktis personaalselt, tervikuna — nii nagu Jeesus Kristus i g a s pühitsetud armulauaaleivas. Kui Smuul, Jakobson või Garfias maalivad keskkonda nõnda, otsekui oleks see

Stalini müstiline ihu, siis toonitavad nad, et Stalin on igas selle keskkonna kämbus ühe ja sellesama nimena, absoluutse Stalinina kohal, veelgi enam — et Stalini nimi ongi iga tegelikkuse kämbu loov südamik, niisiis sellega maagilises seongus seisev keeleline fragment. See immanentse ja transtsendentse alge, maagia ja müstika kooskõla, mis väldib nii deismi kui ka panteismi, on ühtlasi formaalne kooskõla dogmaatilise kristliku vaimuga; vahe seisneb küll selles, et stalinistliku luule kangelane on Antikristus. Kristlus kui retoorilistelt juurtelt Nime-keskne tekstipärimus (vrd Piibli lauluraamat) ei mineta seda kesksust ka oma müstilises ladestuses. Et Stalin on looduse ümberkujundaja ja uute inimhingede insener, uue füüsilise ja psühholoogilise tegelikkuse looja, siis tagatakse tema omnipresents maailmas sellesamaga, mis kristliku jumala puhul, nimelt maailmaloomisaktiga (vrd Auer 1978: 461). Stalin kui uue ilma ja uue inimese looja on Loojana ise oma teose kõrval või temast üle, samas aga kannab kogu loodu tema autorinime.

Maagilist ja müstilist, ütlevat ja ütlemata jätvat (või õigemini — ümberütlevat) printsiipi võib vaadelda kui retoorilisi uni-versaale suvalise teksti lahkamiseks. Ometi on just religioosetes tekstides nende printsiipide vastasseis ja koostöö eriti aredalt jälgitav; sama kehtib stalinistlikust poetikast viljastatud kirjatööde kohta. Asja ilmestamise huvides toodagu üks näide litaania, liturgilise palve eriliigi kohta. Litaanias, vanas palvetüübis, on ülimalt oluline osa täita sisendaval väljendi- või nimekordusel. Üks tüüpilisi litaaniavorme esitab igas fraasis mingi uue pühanimi, millele lisandub korduv fraas (nt *ora pro nobis* 'palu meie eest'); pikimas seda laadi litaanias on üles loetud ligi 500 nime (Coens 1963: 140jj). Ümberpööratud tüüpi esindab kuulus "Litaania Jeesuse kõigepühamast nimest", kus fraasi alustab Jeesuse nimi, millele iga kord lisandub mingi uus ümberütlev epiteet või metafoor, nt:

*Jesu, refugium nostrum* (Jeesus, meie pelgupaik)

*Jesu, pater pauperum* (Jeesus, vaeste isa)

*Jesu, thesaure fidelium* (Jeesus, usklike aare) jne

Maagiline ja müstiline retoorika on siin ühest küljest lihtsalt ja selgelt teineteisest lahus, teisest küljest aga läbinisti üksteise käevangu krampunud: litaania teljeks on Jeesuse kõikehõlmav ni-



mi (maagiline printsip), mis liidab enesega suure (põhimõtteliselt lõputu) hulga variatsioone, Jeesuse nime kujundlikke analooge, otsekui püüdes ammendada jeesuslikku kõiksust selle igas aspektis, et jõuda välja transtsendentsuseni (müstiline printsip). Samal viisil võiks eespool toodud katke August Jakobsoni järelehüüdest Stalinile ümber korraldada nimelitaaniaks, millele sarnanevaid omaaegses literatuuris ka leidus:

*Stalin, meie tehased-hiiglased,*

*Stalin, meie kommunismi suurehitused,*

*Stalin, meie silmapiirist silmapiirini ulatuvad põllud jne*

Kui eespool keskenduti säärase müstilis-maagiliste ridade müstilisele osisele, Stalini nime analoogiaruumile, siis nüüd vaadeldagem nime ennast — stalinismi peamist maagilist märki. Jätkakem sealt, kuhu olemegi juba jõudnud, nimelt litaaniast.

Paljudel keskaegsetel härdus- ja kunstiesemetel on meieni talletunud maagiline, kaitsev ja õnnetoov vormel: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* 'Kristus võidab, Kristus valitseb, Kristus juhib'. Seda nõiduslikku vormelit lauldes tõrjuti muuseas eemale pöuda ja tormi. Veelgi enam, see maagiline vormel alustab üht litaanialiiki, mida on kutsutud *laudes regiae*, kiituslaul võimule. See on oma hõiskava tooni poolest erandlik litaaniatüüp, mis on üles ehitatud valitseva ja võitva Kristuse, *Christus victor*'i teemale (korduvaks väljendiks litaanias on *Christus vincit* 'Kristus võidab'). Koos Kristusega, tema nimel ja tema kaudu kiidetakse selles kõiki kirikus ning ilmlikus riigis võimul olevaid isikuid. Seda sorti litaanias seguneb taevase, kirikliku ning maise riigi valitsejate ülistus, ja žanr ise märgib kõigi võimusagarate kosmilist liitu. Nagu nendib — viitega küll üksnes Lääne-Euroopa olukordadele — oma uurimuse lõpetuseks Ernst Kantorowicz, kadus seda tüüpi litaania käibelt koos keskaegsete, valitsejat ja Kristust samastavate kontseptsioonidega, elas aga üle uue tõusu nendel XX sajandi juhikultuslikel maadel, kus kristlik võim läks diktaatoriga kaasa (Kantorowicz 1946). Venemaal seevastu ei ole religioosse põhjaga võimukiituslaul aja jooksul oma tähtsust kaotanud.

Uue aja *laudes regiae*, võimukiituslaulu silmapaistva esindajana käsitleksin ma ka vastavat kihistust *Poemis Stalinile*. Maa-

gilise vormeli "Kristus võidab, Kristus juhib" asemel kaigub läbi Smuuli poemi võitva ja juhtiva geeniusse, Stalin *victor*'i, Stalini võitva nime motiiv, mida Smuul ekspluateerib ka 1953. aasta poemis "Stalin". "Kes ta on, Stalin? Ta on: "Võita!" Meile meenub psalmiraamatu võitvate vägede Jehoova ning Lutheri lauluraamatu "kus Jesus ial ellab, seal võidab võimuses". "Stalin — see tähendas võitu," kordab nagu kaja järele Jakobson, "su nimega huultel ta sureb,/ uskudes võitu," unistab Vaarandi ("Maailmast lendab miljonite mõtteid"), "Stalini nimi on lipp./ See on võitude tee," sedastab Raud ("Kolonnide saalis") — ja kui paljud teised veel. Head enda poole võitev ja kurja äravõitev nimi oli stalinismi kinniskujutelmi, Lenini ja Stalini nime kõrval manati maagilistes toimingutes esile ka püha ajaloo teisi subjekte. Raua luuletuses "Viktor Kingissepp" omistatakse võitev jõud näiteks Kingissepa nimele: "Su nimest võit/ ja võidust sinu nimi vastu kajab." (Raud 1948: 16.)

Stalin ei ole võitja mitte üksnes lahinguväljal, vaid võitja kui selline üleüldse, nii ka looduses. Stalinistlikku poetikat iseloomustab võitev loodusakt, uue maailma loomine eimillestki — sest vana maailm oli proletaarlaste diktatuuri jaoks eimiski — isa-jumala jälgedes. Ja täpselt samamoodi, nagu Jeesus Galilea järvel tuuli ja vett käsundab ja nagu usuti põuda eemale peletavat maagilist Kristuse-vormelit leelotades, võtab põua otsekui peoga pühitult ära ka stalinistlik nimemaagia:

*Kuum põuatuul käis tuntud rada.*

*Kuid Stalin, mitte leppides,*

*siis lasi põua hävitada*

*seal lõunapoolseis steppides.*

(Schmuul 1949: 68)

Säärase loodusmaagilise ime ootust ja täitumist leiame rohkesti Piibli-, Kristuse- ja pühakuluulest, paar põuavastast palvet paikneb Lutheri lauluraamatus, mida Smuul lapsest peale tundis.

Stalini nime võlujõud levib üle tema koguduse kõikide elusfääride, on universaalne elujõu allikas ("Stalin! Kuidas tunneme nüüd tema nime/ üleiniplikku jõudu endi sees" — Kärner 1951: 164), uute eluruumide avaja sagedase riimi *ime* — *nime* toel ("Ko-



gu me õnnelik elu, avar ja hele kui ime./ suurena avanes meile, hõisates Stalini nime” — Vaarandi 1950: 61), tumedate jõudude peletaja antipoodriimis *nime* — *pime*; Kristuse imetegude jälil ravib töörahva juht alandatute häda:

*Stalin — ta laoks. Täht tähe haaval  
laoks selle kalli nime ta,  
kelle hoole all nägijaks saavad  
isegi pimedad...*

(Raud 1953: 169)

Georgi Gulia sõnamaagiline manifest “Nagu Stalin ütleb, nii ka tuleb”, mille pealkiri ei olnud autori poolt sulepeast välja imetud, vaid nõukogude masside teadvuses juba 1930. aastail küpsenud ja omaseks saanud (vrd Simonov 1990: 63), on välja kasvanud otsekui sümbolismi poetoloogilis-eluloomingulistest usutunnistustest, mille põhitõed on nüüd üle kantud riiklik-imperaatorlikesse mõtlemismallidesse. Stalin on suur poeet, kelle sõnaline tegu mitte ainult et mõjustab kõike maailmas toimuvat, vaid *o n g i* see maailmas toimuv; Stalini sõna on performatiivne — kui kasutada moodsa keelefilosoofia terminit —, s.t midagi sõnastades on tegu seeläbi juba tehtud, lausung realiseerib millegi, mis ise ei ole keel. Kui palju räägiti Stalini ajal sõna ja teo maailmalooliselt ainukordsest ühtsusest! See oli bolševistlike maagide ühiskond, kus sõnad “me armastame rahu” oligi see armastus ise ning situatsiooni sobimatu sõna võis maksta elu. Kui sageli oldi armunud mitte niivõrd kommunismi, millesse pidi alles uskuma, kuivõrd sõnasse “kommunism”, mis oli juba kindlalt käes, igatühe huulte ja hammaste vahel: “Kaks helget nime [= Lenin, Stalin] rahva armastuses/ on liitunud ühes sõnas: *k o m m u n i s m*” (Aleksi Surkov “Rahvaste juhile”, tõlk. Paul Viiding), “kaks sõna me sõprusparooliks on saanud./ need on kommunism ja Stalin” (Felix Kotta “Koreale”). Millise mõnuga korraldi mõnikord trükitähelisi sõnu “Partei”, “nõukogud”, “traktorijaam”, “kolhoosid” (Aira Kaal “Õeste seltsis”). “*S e l t s i m e e s* on meie sõna — kui omaste embus,” nenditi (Raud “Kolonnide saalis”), kaaludes peopesal sõna, mida Willmann kasutas oma juttudes juba aastal 1782, mille aga sotsiaaldemokraatia ümber mõtestas. Nõukogude sõnavara sakraliseeriti, see muutus omaette isetöötavaks ja enese-

piisavaks tuumsüsteemiks, keeleliseks substantiks, millest lausa elatuti, sest see oli midagi enam kui keel — see oli maailm, kus lausung samastus sündmusega.

“Ei ole maailmas midagi kallimat ja armsamat targast sõnast,” kirjutab Gulia, “sõnast, mis kindlasti täide läheb... Just niisugune ongi Stalini sõna...” (Gulia 1951). Kõigest kõvem teiste seas oli loomulikult sõna “Stalin”, sõnaline terassubstant, või õigemini STALIN, jumalikustatud suurtäheline väljahüpe keelelisest reaalsusest, mida nõukogude hümnikirjandus innuga tarbis, või siis S t a l i n, sõrendusega loodud omaruum, või Sta-lin, silbitav häälepikendus. STALINis sisaldus kõik Stalini poolt öeldav tervikuna retro- ja prospektiivselt, STALIN oli Stalini isiku performatiiv, realiseerunud Stalin, totaalne stalinism.

Kõigest sellest peaks selguma nimemaagia harukordne roll stalinismi poetikas, olgu siis tegemist luuleteoste või ametlike dokumentidega, lihttöölise leinakuulutuse või partei keskkomitee teadaandega. Jah, muidugi räägitakse Stalinist ju ka, esiteks, kui vapustavalt inimlikust inimesest, teiseks kui üliinimesest; kuid isikukultusliku vahekorra otsustavaks lüliks on siiski kirjutaja sagedane eksalteerumine lihtsalt Stalini nimest, tühipalja nime (nagu me kommertsajastul ütleme) vaimustust üles kruttiv toime. Stalin on veel ilmlik isik, ehkki superman, Stalini nimi aga — spirituaalne persoon, hävimatu substant. Judaistlik-kristliku isajumaluse ainsaks personaalseks kujukaks on tema nimekuju, kõik muu on juba midagi muud — mitte Jehoova, vaid Jehoova nimi on psalmiraamatu peategelane. Stalinistliku luule peategelane ei ole mitte Stalin, vaid Stalini nimi. Juba ainuüksi selle nime nimetamine tagas maagia jätkumise, sest nagu õpetab õigeusu palveteoloogia: minimaalne palve on Jeesus Kristuse nimi lakkamatult palvetaja huulil, hinges ja südames.

Vene poeedid seisid eestlastel ja teistel Liidu rahvastel vanema vennana kõrval. “Neil elu seisis ühes sõnas — STALIN,” õpetas Surkov (“Sõduri hüvastijätt”) ja Veera Inber riimis:

*Kõik, mida näha võimegi  
ja millest unistame,*



*kõik mõtted ühte põimitud  
on suures nimes "Stalin".*

(Inber 1951, tõlk. Arnold Tulik)

Ei saa jätta sooritamata üht jumalavallatut tegu, näitlikustamaks stalinistliku teksti antikristlikku, s.t kristlikust tekstipärimusest vormiliselt sõltuvat, ent seda sisuliselt pea peale pööravat laadi. Järgnev katke on võetud XVII sajandi alguse vähetuntud anglikaani vaimuliku Mark Franki jutlusest pealkirjaga "Jeesuse nimest", kus "Jeesus" on asendatud "Staliniga": "See on nimi, milles kõik asjad on sees, mis kõik head asjad enesega ühes võtab, mis oma kuue tähega kõneleb enam, kui meie oma kuue tuhande sõnaga, mis oma sisemuses kõneleb enam, kui meie terve tänase päeva jooksul, — ja siiski katsume me täna kõnelda eimillegi muust, ei muust kui Stalinist, ei muust kui Stalinist" (mugandatud teosest: Ward 1973: 192).

Eestis oli stalinistliku nimeluulega alustatud juba vähemasti 1940; seda kirjutasid toona vanameistridki, nii nt Jaan Käerner ("Kommunistile", "Partei ajalugu", hiljem veel "Lenin meie keskel" ja sisendav "Laul Stalinist"); pole tähtsust sel, et Johannes Barbaruse "Lenin" 1940.–1941. aasta tsüklist "Uutel radadel" ei kõnele Stalinist — tegemist on heal tasemel stalinistliku kultuseluulega, kus juhi nimi silbitamise tagajärjel taas erirõhu alla pannakse (Vla-di-mir Le-nin) ja mille lõpp pöördub suurde lihtsasse kunsti:

*Võin ainult hardumuses mainida su nime,  
et olla valgustet, kui ümber õõ on pime...*

(Barbarus 1948: 32)

Eespool toodud kirjanikele lisaks jätkavad stalinistlikku nimeluu-letustesarja kitsamas, nimehümnilises mõttes veel nt Paul Rummo ("Üks nimi"), Aira Kaal ("Lenin, jäid koiduna rahva hinge"), Ralf Parve ("Stalin võitleb rahu eest"), Kulno Süvalep ("Laul Stalinist") jt. Luuletusi, kus Lenini või Stalini nimi pelgalt esi-neb, on muidugi võrratult rohkem. Lenini ja Stalini kõrval lasub maagiline paine ka Viktor Kingissepa (Raua "Viktor Kingissepp", vt näidet eespool), Mihhail Kalinini (Vaarandi "Tagamõisa randa-del", Raua "Kalinin") ja küllap nii mõnegi teise nimel. "Kalini-

nis" pruugib Raud sedasama graniiti raiutud nime kliše-sümbolit, millele ta juba 1943 chitas üles oma — narr küll, aga — kuulsaima luuletuse "Surematust":

*Suur sõna*

*LENIN*

*igaveses rahus*

*on mausoleumi graniiditahus.*

*Kuid kindlamalt kui sesse kivipinda*

*ta nimi raiutud on rahva rinda.*

(Raud 1981: 93)

Sedasama surematusemotiivi ühendust marmorisse ja graniiti raiutud Lenini nimega kohtame mõni aasta hiljem kirjutatud Konstantin Simonovi luuletuses "Õö enne surematust" (mille 1951. a tõlkis Debora Vaarandi), mis näitab, kui hästi eestlased end Teise maailmasõja ajal nõukogude luule triviaalsüsteemi sisse oskasid kirjutada — või seda isegi luua aitasid. 1944. aastal Leningradis luges Smuul kõike, mis tagalas viibinud eesti poeedid sel ajal kirjutasid (Smuul 1990: 302), ning just selle luule kasvupinnalt sündiski noorpoet Smuul, kes stalinistina üsna tunduval määral jäljendas ja võimendas oma vanemaid kolleege. Oma Stalini-poemi lõpuponnistuses reedab ta igatahes, et on suure nime graniiti ja rahva rinda raiumises ametit käinud õppimas Raua juures:

*Te nimi raiutud on meisse*

*ja kogu rahva südamesse:*

*tark, armastatud, inimlik;*

*on Teie nimi lipusiidis,*

*on marmoris ja on graniidis,*

*suur, särav, uhke, leegitsev.*

(Schmuul 1949: 72)

Niisiis on meil taas tegemist ühe 1940.–1950. aastate nõukogude luule *topos*'ega, üldkasutatavaks skeemiks hangunud poeetilise ilmutumiga, milles ajastu nagu peeglis tunneb ära omaenese näo.



Stalinistlikul kujunditehnikal on sajanditepikkused traditsioonid müstikas ja vaimulikus pärisnimeluules. Stalinistlik luule oli omapärane segu proletaarsest realismist ning müstilis-maagilisest võttestikust; Piibel ja Lauluraamat seisid talle lähemal kui eesti luule järgnevale põhihoovusele. On raske ette kujutada, et üsna suuremahuline, mitmekümne aasta vältel sündinud leninistlik-stalinistlik poeesia oleks olnud kõik luuletehniline teesklus. Vähemasti osaliselt ja mõne autori puhul leidis temas vaba väljundi kodunt kaasa antud religioosne andumus, mida mujal ei tohtinud eksponeerida, staliniaanas aga lausa pidi. Need kaks asjaolu loovad stalinistliku luule n-ö kristliku tagapõhja. Ent kolmandaks on see luule meie silmis selgelt antikristlik, sest temas on jumala ausärasse seatud inimene, kes lasi endast jumala teha. Sotsialism, kirjutas aastal 1917 Sergei Bulgakov, "nõuab, et inimesse usutaks nagu Jumalasse" (Bulgakov 1992: 255). Ent sotsialism ei nõudnud, et see usk keskenduks ainult ühele inimesele ja tema kaaskonnale. Smuul, kes enda veendumuse kohaselt läks ilmselt pühale missale, osales tänase tarkuse järgi hoopistükki mustal missal, kummuli pööratud krutsifiksi all. Tema enese hilisemates ülestunnistustes on siirast kirjaniku-uhkust, mis kahe uskumissõna vahele klammerdatult jätab usaldusväärse mulje: "Ma ei usu, et kirjanikku saab sundida kirjutama midagi, millesse ta ise ei usu..." (Smuul 1990: 304).

1955. aasta kohta kirjutab Smuul: "Ja siis tuli meri". Siis, 33-aastaselt, tähendusrikkas eas, saab alguse skeptiline, nukrusehoogudesse langev, kord terava valguse, kord läbipaistmatu udu käes vaevlev Smuul, kirjutades omas ajas ilmatu head, silmessesööbivat luulet. Merest tõuseb Suur Hall — ent kas ikkagi merest? Smuuli hakkab piirama laevakoer Murka, hullematel päevadel lihtsalt "lõrisev koer" või isegi "koertekari"; tekib süümepiinade truu koer-metafoor. Ja siis tuli meri — see ei ole oma algupäralt mitte niivõrd avastuslik laia maailma minek, nagu väidetud, vaid eelkõige ärapöördumine, maapagu. Nii nagu iga hea kirjanik vähemalt kordki elus oma paguluse üles peab leidma, "mujale" minema, olgu siis kas välis- või sisepagulusse, olgu kas või kirjutamist maha jättes, katkestades või vähestele kirjutades, nõnda leidis Smuul oma paopaiaga ringiuitavalt laevalt. Siin valdab te-

da enesekriitika, võlatunne, ahastus ja pessimism — kokkuvõttes seisund, mis sotsialistlikul kodumaal olnuks peaaegu riigivastane. Võib-olla oli Smuul esimene läbinisti nõukogudeaegne eesti kirjanik, kes end kodus võõrana tundma hakkas, esimene põhjalik ärapöörduja. Suur Hall ja näriv koortekari poevad välja küll meresõidul, aga ei ole esmajoones mitte mere-, vaid sotsiaalsühholoogilised ilmingud, patt ja patukahetsus. Smuuli piinav kitsas kajut on aga pihikapp. Ainus, kes seekord puudu, see on isa, pihhiisa, kes patud andeks annaks. Pihikapi võre taga kuulava halastava kõrva asemel vahib illuminaatorisõõrist “vihkava inimese silm” (Smuul 1990: 217). See on kõik, mis jumala silmast alles jäänud.

Smuuli masenduse suurus on vastavuses tema õhku lennanud uskumise määraga. Harmooniataotlusi, mis ju rahvalikul pinnal ei kao, asendab olulises osas teravate kontrastide esitus. Merel on ta “vaba vang” — see on pagulaslik enesemääratlus. “Valge pimedus” — nõnda kõlab üks 1960. aasta luuletusi, jällegi äärmuste ühendus, oksüümoron, lahendamatus. Oksüümoron ise pärineb Vanast Testamendist, valguse ja pimeduse retoorikale üles ehitatud Hiiobi raamatust, nagu Smuul seda umbes samal ajal *Jaapani meres* ise tahtmatult kommenteerib, tuues Hiiobilt tsitaadi: “Seatud sõõri on ta veele pannud sinnamaani, kus valgus lõpeb pimedusse” (Hi 26, 10) ning lisades: “Me ei pääse keegi merel sellest sõõrist, ja paljud meist tunnevad üht, viimast sammu, kus “valgus lõpeb pimedusse”” (Smuul 1989: 35). Ühes teises kirjakohas nimetab Hiiob surmavalda otsesõnu maaks, “kus valguski on pimedus” (Hi 10, 22). Smuuli “Valge pimeduse” metsik looduspilt lumes roomava inimesega, kes viimaks koduukse leiab, suletakse ootamatu lausega (“Mul rahva ees on võlg”), mis annab luuletuse eelnevatele ridadele järsult uue, allegoorilise dimensiooni: need vähesed sada sammu, mis vaid minna oli, ja mis tormis terve inimea keetsid, klaarivad arveid omaenese sotsiaalse minevikuga. Õieti — ei suuda neid klaarida; Smuul paistab aimavat, et õel oksüümoron kestab surmani ja sealt veel edasigi. “Isikukultuse ajal põletasin käe. Pärast seda on võimatu luua jumalaid,” resümeerib ta *Jaapani meres* (Smuul 1989: 123). “Minister” luuletuses



on muidugi paratamatu eufemism, silmas peetakse stalinistliku psalmiraamatu peategelast; sõrendus on minu.

*On sõrmis, varbais külma naasklipisted,  
pea kohal deemonite ulguv lend.*

*Iil kärgib nagu mõni juhm minister:*

*"Nüüd rooma, vend!*

*Või õpi austama mu kõrget tooli,  
mu nime ja mu käsusõnu, kus  
on nõmedus, mis millestki ei hooli!"*

*Mu ümber möirgab valge pimedus.*

(Smuul 1986: 187–188)

## Kirjandus

- Auer, Johann 1978. *Gott — Der Eine und Dreieine*. (Kleine katholische Dogmatik. Bd 2.) Regensburg: Verlag Friedrich Pustet
- Barbarus, Johannes 1948. *Kogutud teosed II. Luuletused II: 1939–1946*. Tallinn: Ilukirjandus ja Kunst
- Bulgakov, Sergej 1992. Hristianstvo i socializm. — S. Bulgakov. *Geroizm i podvižničestvo*. Moskva: Russkaja kniga, s. 210–257
- Coens, Maurice 1963. Anciennes litanies des saints. — M. Coens. *Recueil d'études bollandiennes*. (Subsidia hagiographica. No 37.) Bruxelles
- Farber, L. 1966. *Sovetskaja literatura pervyh let revoljucii (1917–1920 gg.)*. Moskva: Vysšaja škola
- Garfias, Pedro 1949. Stalin. — *Sirp ja Vasar*, nr 51, 21. XII, lk 5
- Gulija, Georgi 1951. Nagu Stalin ütleb, nii ka tuleb. — *Sirp ja Vasar*, nr 7, 17. II, lk 2
- Inber, Veera 1951. Stalin. — *Sirp ja Vasar*, nr 8, 24. II, lk 1
- Jakobson, August 1953. STALINI nimi jääb elama igavesti. — *Looming*, nr 3, lk 285–287
- Kantorowicz, Ernst 1946. *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*. Berkeley—Los Angeles: University of California Press
- Kantorowicz, Ernst 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press
- Kesamaa, Manivald 1950. *Kuuma südamega*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus

*Stalinismi müstilised ja maagilised märgid*

- K r u u s, Oskar 1993. Kirjutatud ei raini kirvega välja. — *Postimees*, 7. IX, lk 9
- K r u u s, Rein 1983. Märkmeid revolutsioonijärgsest vene nõukogude kirjandusest: Biokosmism. — *Sõna 6: Noorte loomingut*. (“Loomingu” Raamatukogu, nr 29.) Tallinn: Perioodika, lk 58–73
- K õ n e l u s i r a h v u s k i r j a n d u s e s t. 1990: Konverentsi “Rahvuskirjanduse mõiste ja kriteeriumid” materjale [I]. (Collegium litterarum I.) Toim. Jaan Undusk, Piret Viires. Tallinn: Eesti TA Keele ja Kirjanduse Instituudi kirjandusosakond
- K ä r n e r, Jaan 1951. *Luulevalimik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus
- L j a š k o, Nikolaj 1986. Osnovnye otličitel’nye priznaki proletarskoj literatury. — *Literaturnoe dviženie sovetsoj èpohi: Materialy i dokumenty*. Hrestomatija. Sost. P. Plukš. Moskva: Prosveščenie, s. 46–50
- M e n’, Aleksandr 1989. Osnovnye čerty hristianskogo mirovozzrenija. — *Simvol*, 21, ijul’, s. 85–90
- N õ u k o g u d e L i i d u Kommunistliku (enamlaste) Partei ajalugu: Lühike kursus. 1940. Moskva: Võõrkeelse Kirjanduse Kirjastus
- P r o l e t a r s k i e p o è t y p e r v y h l e t S o v e t s k o j è p o h i. 1959. Sost. Z. Papernyj. Leningrad: Sovetskij pisatel’
- R a u d, Mart 1948. *Jõud ja valgus: Luuletused ja poemid 1947–1948*. Tallinn: Ilukirjandus ja Kunst
- R a u d, Mart 1953. *Kõik teed: Luuletusi ja poeme 1949–1953*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus
- R a u d, Mart 1981. *Laulikulugu: Valik luulet aastaist 1919–1979*. Tallinn: Eesti Raamat.
- S c h m u u l, Juhan 1949. *Poem Stalinile*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus
- S c h m u u l, Juhan 1950. Nõukogude kirjandus võitluses rahu eest. — *Eesti nõukogude luuletajad rahu kaitsel: Koguteos*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 7–26
- S c h m u u l, Juhan 1951. *Et õunapuud õitseksid*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus
- S c h m u u l, Juhan 1953. Stalin: Katkend poemist. — *Sirp ja Vasar*, nr 18, 1. V, lk 2(1); nr 23, 5. VI, lk 2(2)
- S m u u l, Juhan 1986. *Teosed 1: Luuletused. Lühipoemid*. Tallinn: Eesti Raamat
- S m u u l, Juhan 1989. *Teosed 5: Proosa 3*. Tallinn: Eesti Raamat
- S m u u l, Juhan 1990. *Teosed 7: Publitsistika*. Tallinn: Eesti Raamat
- S i m o n o v, Konstantin 1990. *Glazami čeloveka moego pokolenija: Razmyslenija o I. V. Staline*. Moskva: Kniga



- SURKOV, Aleksej 1970. Poëzija revoljucionnogo pafosa. — V. Kirillov. *Stihotvorenija i poëmy*. Moskva: Hudožestvennaja literatura, s. 3–14
- TENNEMANN, Eduard 1924. *Tõusvale usule: Usuõpetuse lugemik algkoolidele I*. Tartu: Loodus
- TONTS, Ülo 1979. *Juhan Smuul: Lühimonograafia*. Tallinn: Eesti Raamat
- TONTS, Ülo 1987a. Juhan Smuuli poeemid. — J. Smuul. *Teosed 2: Poeemid*. Tallinn: Eesti Raamat, lk 275–285
- TONTS, Ülo 1987b. Juhan Smuul. — *Eesti kirjanduse ajalugu. V kd, 1. raamat: Eesti nõukogude kirjandus*. Toim. Maie Kalda. Tallinn: Eesti Raamat, lk 173–208
- TRUCKIJ, Lev 1991. *Literatura i revoljucija*. Moskva: Izdatel'stvo političeskoj literatury
- VARANDI, Debora 1950. *Selgel hommikul*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus
- VORONSKIJ, Aleksandr 1963. Prozaiki i poëty "Kuznicy": Obščaja harakteristika. — A. Voronskij. *Literaturno-kriičeskie stat'i*. Moskva: Sovetskij pisatel', s. 183–243
- VÄÄRI, Reet 1979. *Juhan Smuuli elu ja varasem luule*. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool
- WARD, Benedicta 1973. St. Bernard and the Anglican Divines. — *Bernard of Clairvaux: Studies presented to Dom Jean Leclercq*. Washington: Consortium Press, lk 187–195
- Wörterbuch der Mystik*. 1989. Hrsg. von Peter Dinzelsbacher. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag

JAAN UNDUSK (sünd. 1958), lõpetanud 1982. aastal Tartu ülikooli eesti filoloogina; filoloogiakandidaat 1986; praegu Tuglase ja Underi Kirjanduskeskuse vanemteadur. *Akadeemias* on ilmunud järgmised artiklid ja retsensioonid: "Mõistmine kui pidevus" (nr 4, 1989, 711–732); "Vaimulooline Talve (I. Talve. Maapagu: Sebastian Alkmani ülestähendusi aastaist 1906–1917. Lund, 1988)" (nr 6, 1989, 1305–1320); "Etüüdid tekstist" (nr 5, 1992, lk 974–1012); "Keelelise substantsi põhikujundid" (nr 3, 1994, lk 463–485; nr 4, 1994, lk 692–709).

---

# KRISTLIKU MÜSTIKA PIIRITELU

*Hans Urs von Balthasar*

*Tõlkinud Marju Lepajõe*

## I. EELPILK PIIBLILE

Igaüks, kes vastavat temaatikat mõnesugusel määral tunneb, võib kinnitada, et see viib labürinti, isegi miiniväljale: kahe sõna "kristlik" ja "müstika" kõrvutiseis vallandab diskussiooni, mida pole vist küll kunagi võimalik lõpetada. Juba selle põhjal, et üht sõna kasutatakse adjektiivina, teist substantiivina, näib, et müstika mõistet vaadeldakse üldjoontes kindlakskujunenuna ja "kristliku müstikat" selle kõrval- või alaliigina. Järeldusi võib märgata kohe: subjektiivse kristliku elu fenomenid, millele on harjutud omistama kõrgeimat väärtust, kuuluvad siis automaatselt üldise religiooniteaduse kompetentsi ning kristliku eripära ja ainukordsus surutakse heal juhul teoloogia objektiivse — dogma ja institutsiooni — valdkonna alla.

Et vältida selliseid hüppeid järelduste juurde, on meie soov edasi minna aegamööda. Esimene tõsiasi: sõnad "müstika", "müstiline" ei ole Piiblis kuigi üldiselt kasutusel; Uues Testamendis ei esine neid üldse. Vanas Testamendis kasutab hellenistlik Saalomoni Tarkuseraamat üks kord sõna *μύστης* (12, 5), selleks et — hiliste müsteeriumireligioonide keeles — nuhelda kaananlasi nende jälestusväärsete kultusekommete eest, "neid halastamatuid lastetapjaid, kes õgisisid oma pidusöömingutel sisikondi koos inimlihaga, neid veristes orgiates sissepühitsetuid (*μύστας*)". Teises

---

Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik. — Werner Beierwaltes, Hans Urs von Balthasar, Alois M. Haas. *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1974, S. 37–71.



kohas (8, 4), kus kõneldakse jumalikust tarkusest, kes istub Jumala kõrval ja "on kõiksuse toimija"<sup>1</sup>, nimetatakse seda "pühitsetuks (*μύστις*) Jumala teadmisesse".<sup>2</sup> Kummalgi kirjakohtal pole olnud kirjanduslikku mõju traditsioonile. Küll aga on traditsioonis levinud adjektiiv *μυστικός* kasutamine, märkimaks midagi, mis on seotud *μυστήριον*'iga. See substantiiv esineb vahel Septuagintas (vrd *Theologisches Wörterbuch* IV, 809j.), selleks et väljendada inimlikku "saladust", eelkõige kuninga salaplaane (Tob 12, 7 ja 11; Judt 2, 2), sõjasaladusi (2 Makk 13, 21), sõbra saladusi (Sir 22, 22; 27, 16j. 21), millest ühtki ei tohi välja lobiseda; alles Taanieli raamatus saab sõna "eshatoloogilise saladuse sisu, märkides Jumala poolt määratud tulevaste sündmuste varjatud ettekuulutust, mille avaldamine ja seletus on Jumala ja tema vaimust inspireeritu ainuõigus" (Tn 2, 28. 29. 47). Sellist tähendust on laiemalt levitanud apokalüptiline kirjandus; seevastu Uue Testamendi kesksetes kohtades, Pauluse kirjades, kitseneb sõna täpsemalt Kristuse müsteeriumile, mis on Jumal-Isa poolt ette määratud enne maailma loomist, peidus hoitud enne aioone, ja nüüd, kiriku lõpuaegadel, apostlite kaudu teatavaks saanud (eelkõige 1 Ko 2, 6–16; Ef 3; Kl 1). Sealjuures ilmutus (apokalüpsis) ei kaota varjatud loomust üheselt: varjatu kui selline saab ilmsiks, ent uskmatale, pimestatule, kel "usu silmad" puuduvad, jääb see ka ilmutatuna nähtamatuks; on vaja erilist, uskuvat, alandlikku, palvetavat hoiakut, et tungida Jumala "ülevuse riiki", "koos kõigi pühadega mõista selle pikkusi ja laiusi, kõrgusi ja sügavusi ja ära tunda Kristuse armastus, mis on ülalpool kogu tunnetust" (Ef 3, 16. 18j). Olla mingil viisil subjektiivselt, astmelises vastavuses objektiivselt ilmutatud müsteeriumiga — see peab olema Jumalast antud; seda ütleb ka ainus lause sünoplikutel, kus see sõna esineb: "Teile on antud taibata taevariigi müsteeriume" (Mt 13, 11; vrd Lk 8, 10; Mk 4, 11). On ilmne, et siin mõeldud armuand on Jumalast antud elav usk, mis saab osaks igale ristitule ja usuelus püüdlikule kristlasele. Ja see, mida siis üldises objektiivse müsteeriumi õige vastuvõtu kristlikus hoiakus veel täpsemalt eristada tuleb — näiteks asjad, mida Pau-

<sup>1</sup>1938. aasta eesti Piiblis tõlgitud: "tarkus, mis kõik ära teeb", kreeka originaalis: τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης. *Tlk.*

<sup>2</sup>1938. a Piiblis: "see, kes teab Jumala saladust". *Tlk.*

lus käsitleb "karismade" nimetuse all (eeskätt teatud kindlat liiki karismad, nagu "keelekõned"<sup>3</sup>, "prohvetiennustus" jms), või fenomenid, mida ta väga tagasihoidlikult iseene puhul tunnistab, nagu "tõmmati kolmandasse taevasse" (2 Ko 12, 2-4) — kuulub eelkõige kirjeldatud raamidesse. Sama võib väita Johannese kirjutatu kohta, nii kõiges selles, mis puudutab Kristuse müsteeriumi elavat usulist kaemust — siinkohal võiks olla kohane tsiteerida Jh 1, 51: "Teie (!) näete taevast avatuna ja Jumala ingleid astuvat üles ja alla Inimese Poja peale" — kui ka selles, mida Ilmutusraamatu sõnad väljendavad vaimus eemaloleku seisundi kohta (Ilm 1, 10jj). Kolme väljavalitud jüngrü visioon Tabori mäel ei lase end liigitada kummagi vormi alla, aga ta ei seisa ka nii eraldi, et tal poleks mingit analoogiat Issanda rohkearvuliste imede kaemises, nii nagu see saab osaks kõigile jüngrütele ja ka rahvale, imede, milles Issand Johannese sõnutsi "oma auhiilgust ilmutas — ja tema jüngrü uskusi temasse" (Jh 2, 11). Kogu rõhk Uues Testamendis asub koordinaadil ilmutus—usk. Mõnel määral erinevad küll subjektiivsed vormid, milles vastuvõttev usk võib esineda, aga sellel ei ole mingit väärtusaktsenti ega ilmutata selle vastu mingit psühholoogilist huvi.

Kirikuisadel ja keskajal esineb adjektiiv *μυστικός*, *mysticus* väga sageli ning alati otseses sõltuvuses substantiivist *μυστήριον*, tähenduses, mis hõlmab objektiivselt Kristuses rajatud, ilmutatud ja Kristuse kiriku kaudu teostatud lunastusökonoomiat [Heilsökonomie]. Usklikus piiblikesegeesis, nii nagu see on klassikalisel viisil välja töötatud Origenesel, tuleb tungida läbi esiplaanil oleva, igale uskmataule ligipäätava (literaalse) tähenduse sellesse dimensiooni, milles saab ilmsiks Kristuse müsteerium (mis on ka ühtaegu kiriku kui tema ihu ning kristlaste kui tema ihuliikmete müsteerium): "müsteerilises", "müstilises"

<sup>3</sup>Keelekõne e glossolaalia, sks *Zungenrede* — Pühast Vaimust antud (ka Paulusele osaks saanud) karisma algkiriku perioodil, mida esines eelkõige Korintoses, Kaisareas ja Ephesoses (vt 1 Ko 12, 10; 14, 2; Ap 10, 46; 19, 6). Sõna märgib arusaamatute häälikute ja seoseta sõnadega ekstaatilist kõnet, mida mõistab ainult see, kellel on tõlgenduse karisma (*ἐρμηνεία γλώσσω*) ja võib seetõttu olla tõlgiks. Sõna on kasutatud siiski ka paljudes erinevates keeltes kõnelemise karisma kohta (sks *Sprachengabe*). *Tlk.*



mõttes, mida võib nimetada ka "pneumaatiliseks", *resp.* spirituaalseks, sest Kristus avaneb objektiiv-subjektiivselt Pühas Vaimus, või ka "allegooriliseks", sest Kristuses toimub üleminek vana, literaalse tähenduse juurest uue, pneumaatilise (ehk kristoloogilise) tähenduse juurde.<sup>4</sup> Et ka liturgia on teataval erilisel viisil sõna oma valdusesse võtnud ja tarvitab adjektiiv *mysticus* tõelises puhangus [Inflation] kõige kohta, mis on kuidagi altarisakramendiga seotud<sup>5</sup>, vajab meiepoolset vaatlust siin ainult sedavõrd, kui see teeb ilmsemaks — ja veel tugevamalt — omadussõna objektiivset mõtet, sõna püsivat sõltuvust müsteeriumist, mis euharistias säilitab oma erilise aktuaalsuse kiriku ja kristliku elu jaoks.

See võiks olla piisav, et sõna *müstika* (mis Piiblis ei esine) — mis puutub tema võimalikku tähendusse kristlikus ruumis — algusest peale eemaldada kõigest, mida sõna tähendusse tavatsetakse lisada üldises religioonipsühholoogias (*resp.* religiooni ajaloos, religiooni filosoofias).

## II. MÜSTIKA JA KRISTLIKU MÜSTIKA VAHELISE SUHTE VÕIMALIKUD VORMID

Tähenduses, mida religioonipsühholoogia seob sõnaga *müstika* ja mis on küllalt laialt levinud, lasub rõhk ometi selgesti subjektiivsel: müstiline pole vastavalt ka kristluse valdkonnas sageli kasutatavale definitsioonile *cognitio Dei (resp. Divini) experimentalis*<sup>6</sup> mitte pelgalt aruline, vaid ka eksistentsiaalne jumaliku kogemine. Kui see definitsioon tunnistada heuristiliseks baasiks, siis saame tema põhjal kirjeldada, millised on kristliku teoloogilise mõtlemise võimalikud seisukohad jumalikkuse kogemise võimaluste suhtes. Sealjuures võime kristliku teoloogia mõistet

---

<sup>4</sup>Selle kohta üldiselt: Henri de Lubac, *Geist aus der Geschichte: Das Schriftverständnis des Origenes*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1968, lk 129jj, 169–232, 234; Jeesus kõneleb "müstiliselt", evangeeliumi sündmustel on "müstiline kandeulatus" jne 245–257; kristlik müsteerium.

<sup>5</sup>Henri de Lubac, *Corpus Mysticum, Eucharistie und Kirche im Mittelalter*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969, lk 69jj.

<sup>6</sup>Ld k Jumala (*resp.* jumaliku) tunnetus kogemuse kaudu. *Tlk.*

võtta küllalt kitsaltki, nimelt teoloogiana, mis püsib väite juures, et kristlik ilmutus (ja Piibli oma üldse) on ainulaadne vastanduses teiste religioonidega, mis väidavad end olevat ilmutuslikud. Ka sel eeldusel on suhtumises võimalik eristada kolme vormi.

1. Kristliku ja mittekristliku müstika fenomenid on võrreldavad vähemasti üldjoontes. Samade või analoogsete sõnadega kirjeldatakse niihästi väliseid nähtusi nagu eemaldumine normaalsest meelelisest tajust, levitatsioon<sup>7</sup>, valguskiirgus jms<sup>8</sup> kui ka seesmisi kogemusi, teadvuse avardamise, kardiognoosia, (näiva või tegeliku) jumaliku sfääri puudutamise vorme. Järelikult olevat lubatav väita, et ka siis, kui jäädakse seisukohale, et kristlik ilmutus on erandlik, on müstilised kogemused kogemustena samalaadsed ja et ühtlasi võib kristliku müstika paigutada müstika religiooniteadusliku üldmõiste alla.

2. Eelnevale vastandub tees, et kristlik ja mittekristlik müstika pole võrreldavad. See tees võib esineda kahes variandis, millest esimene kinnitab, et *ainult* kristlik müstika on õige müstika, teine seevastu väidab, et müstikal pole kristliku kogemusega midagi tegemist. Need seisukohad on sama medali kaks külge. Alois Mager<sup>9</sup> jõuab (antiikse) *theoria* (mis küünib ainult "kuivade, hingetute spekulatsioonideni") ja (kristliku) armastuse (mis laseb end kütkestada lähenevast Jumalast) opositsiooni põhjal hingeseisundite eristamiseni, millest ühed on saavutatavad tehnika ja omaenda pingutustega ja teisi võib esile kutsuda ainult Jumala vastutulev arm: müstika tema tõelises tähenduses kuulub viimase juurde. Vastupidiselt on otsustanud Friedrich Heiler<sup>10</sup>, et "müstika" tuleb jätta mittekristliku valdkonna jaoks, kuna kristlikus valitseb "prohvetiennustuse" printsiip. Selles suunas on kaugele edasi läinud dialektilise teoloogia esindajad, kõige kindlamini Emil Brun-

<sup>7</sup>Psühholoogia terminina 'raskusjõuta, vaba, lendleva ruumis liikumise kogemus, nt unes'. *Tlk*.

<sup>8</sup>Herbert Thurston S. J., *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Luzern: Räber, 1956.

<sup>9</sup>*Mystik als Lehre und Leben*. Innsbruck, 1934; *Mystik als seelische Wirklichkeit*. Graz, 1946.

<sup>10</sup>*Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München, 1920.



ner oma jäigas raamatus *Die Mystik und das Wort*<sup>11</sup>, (mida Karl Barth on ajakirjas *Zwischen den Zeiten* küllalt kriitiliselt retsen-seerinud), aga samuti Barth ise, kes on kirjutanud veel *Kiriklikus dogmaatikaski I/2* lõigu "Müstika ja ateism"<sup>12</sup>.

3. Ent mõeldav on ka kesktee, ja katoliiklikust seisukohast lähtudes võib vaevalt midagi muud välja pakkuda. Kahel põhjusel. Esiteks pole sobiv igat inimese Jumala-otsingut — seega kõike religioosset — dialektilise teoloogia kombel uskmatuse *hybris'*ena täiesti kõrvale jätta — selle vastu kõnelevad selgesti Pauluse jutlus Areopaagil ja tema Roomlaste-kirja algus; ning seepärast, et Jumala inimesekssaamine "religioonis" hõlmab kõik, mis inimese juurde olemuspäraselt kuulub, niisiis ka tema religioosse püüdluse. Lisaks veel seepärast, et Jumala ilmutus on, eeskätt Uues Testamendis, inimkonnaga koekstensiivne (jüngrid on läkitatud kõigi rahvaste juurde ning kõige üle panduna tahab Jeesus "kõiki enese juurde tuua"). Jumala armu põhimõtteline avatus kõigile — mille kaudu kiriku nähtav valdkond transtsendeerub — ei luba aga midagi enamatsustada, kus "loomuliku müstika" liikumises, olgu hindu või sufi puhul, elava Jumala sfääri kogemuslikult puudutatakse ja kus mitte. Võib olla küll Jacques Maritainiga ühisel arvamusel, et "transtsendentaalses meditatsioonis" on inimesel võimalik jõuda omaenese hingesubstantsi tajumiseni, aga keegi ei saa elavale Jumalale keelata selles kaemuses enesest inimesele teada anda, kui see talle meeldib. Küllap sai midagi sellelaadset osaks Carl Albrechtile<sup>13</sup>, kes niisuguste kogemuste põhjal leidis tee katoliku kiriku juurde.

Kesktee ehk analoogia tee tohiks olla lähedasem seetõttugi, et Piibel ise on täis Jumala kogemisi, mida kunagi ei saa piiritleda

<sup>11</sup>Tübingen, 1924. Samasugune järsk vastandus esineb ka A. Nyg-  
reni raamatus *Eros und Agape*. Gütersloh, 1937, 2 kd.

<sup>12</sup>Paragrahvis 17 "Religion als Unglaube", lk 344–356. Nende ka-  
toliiklike ja protestantlike müstikat puudutavate seisukohavõtude krii-  
tilise diskussiooni juurde vt: Fritz-Dieter Maass (prot.), *Mystik im Ge-  
spräch*, "Studien zur Theologie des geistlichen Lebens", IV. Würzburg:  
Echter, 1972.

<sup>13</sup>*Psychologie des mystischen Bewußtseins*. Bremen: Carl Schü-  
nemann Verlag, 1951; *Das mystische Erkennen*. Ilmunud sealsamas,  
1958.

puhtalt "prohvetlikena" vastanduses "müstilisele". Isegi kui minna mööda patriarhide ajajärgust, mille puhul pole küllalt kindlaid tõendusi, ja kõrberännak kogunisti ära unustada, tuginevad prohvetite sõnailmutuse olulised osad ometi müstilistele nägemustele, mõeldagu Jesaja templivisioonile, Hesekieli Kabod-visioonidele<sup>14</sup> või Eelia saladuslikule jumalakaemusele Hoorebi mäel. Taanieli suurte visioonide juurest (nende hilisemat ratsionaalset seletust ei tule siinkohal arvestada) viib otsejoon Johannese Ilmutusraamatut lõpetavate nägemuste juurde, mis kahtlemata on midagi täiesti muud kui pelk kirjanduslik rüü. Nende vahele jääb juba mainitud Tabori-visioon, Pauluse korduvad Kristuse nägemused, tema vaimsed eemaldumised, sureva Stephanose nägemus taevast, ning — et müstikas pole tegemist ainult nägemustega — kõik, mis Albert Schweitzeril oli võimalik koondada pealkirja alla *Die Mystik des Apostels Paulus*<sup>15</sup> või mida Erhardt Güttgemanns on esitanud oma teoses *Der leidende Apostel und sein Herr*<sup>16</sup> või Joseph Huby raamatus *Mystiques paulinienne et johannique*<sup>17</sup>. Ning kõige selle taha jääb ligipääsmatuna Tema seesmise teadvuse suur saladus, kes ütleb enese kohta: "Me tunnistame, mida oleme näinud" (Jh 3, 11), ja: "Teie olete alt, mina olen ülalt" (Jh 8, 23), kes aga ühtlasi kõigile, kes ta vastu võtavad, lubab Jumalast sündimist, mis on Eckharti müstika tuum.

Kõik see kõneleb analoogiast, mitte identsusest; sest teisest küljest on Piibli kogu eluline atmosfäär põhimõtteliselt erinev teiste müstiliste maailmade atmosfäärist. Siin ülistatakse ju õndsaid vaimust vaeseid, õnneluid, tagakiusatuid, mitte "tarku ja teadjaid" (kelle teadmise nende taevane isa on "varjatusse pannud"), kes tunnevad mitmesuguseid võtteid, kuidas ehitada endale ise vaimset taevaredelit. Jeesuse käitumises, õpetuses jüngeritele pole leida jälgegi tehnilistest õpetustest, kuidas saavutada süüveseisundit [Versenkungszustand], nagu pole seal ka ahvatlemisi ihkama või püüdlema erilisi religioosseid "kogemusi". Seetõttu

---

<sup>14</sup>Hes ptk 1–3.

<sup>15</sup>Tübingen, 1930.

<sup>16</sup>Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1966.

<sup>17</sup>Paris, Desclée de Brouwer 1947; teisiti Edw. Malatesta, *St. John's Gospel*. Rom: Bibelinstitut, 1967, lk 140.



oleks läbinisti ootuspärane, et kristliku ja mittekristliku müstika suure sarnasuse lõikab lõpuni läbi veel suurem erinevus.

### III. MÜSTIKA JA MÜSTOLOOGIA

Kuid see suur erinevus võib end — saatuslikul viisil — täiesti peita sarnasuse pettekujutlusse hästituntud keele- ja mõistemängu taha.

Nii nagu kristlikud usulised väljendused teoloogias ja esimes-te sajandite kirikukogudel tuli keset kõige karmimaid võitlusi tõl-kida semiidi mõtte- ja keelemaailmast hellenistlikusse, selleks et nad oleksid tollasele oikumeenile üldse vastuvõetavad (kus-juures kreeka ja ladina sõnavormid pidid sageli põhjalikke üm-bersulatamisi enesele meeldida laskma), nii pidi — või ehk oli suutlik — kristlik usukogemus liibuvalt nõjatuma hellenistliku müstika subtiilsele, mitmekülgselt kujundatud, valmina käepärast olevale mõistevõrgule, et võõras rüüs eneseomaseid elamusvorme ja taotlusi kehtestada. Peaaegu kogu õhtumaise müstika ajalugu on kujundatud sellest ülimalt segadusse ajavast sisu ja vormi lah-kuminekust. Erandeid on kaduvvähe: *Pastor Hermae*<sup>18</sup>, *Pachomios*<sup>19</sup>, *Orsiesius*<sup>20</sup>, iiri mungad, Hildegard<sup>21</sup>, Lady Juliana<sup>22</sup>, Ka-

---

<sup>18</sup>II sajandi alguse rooma kristlase Hermase raamat *Hermase karjus*, millest suurem osa on visioon karjusest, kes tõi talle sõnumi Jumalalt. Raamat on olnud mõnedel aegadel peaaegu kanooniliseks tekstiks. *Tlk.*

<sup>19</sup>*Pachomios noorem* (IV saj. lõpp), pärit Memphiseest, inglililmutuse mõjul pöördus 37-aastaselt kristluse. *Tlk.*

<sup>20</sup>Teised nimekujud: *Horsiesi*, *Oriesis*, *Oresius*, *Oresiesis*. Eremit (surn. u 380), Tabennisi kloostrillem Ülem-Egiptuses. Kirjutanud muu hulgas teose, mille pealkiri ladina variandis on *Doctrina de institutione monachorum* (säilinud Hieronymuse tõlkes). *Tlk.*

<sup>21</sup>Hildegard Bingenist (1098–1179), benediktiini nunn; alates 1136 Disibodenbergi kloostrilt abtiss. Rajas 1147–50 Rupertsbergi kloostrit Bingeni lähedale. Lapsest saadik oli tal kalduvus näha nägemusi, hiljem lisandusid neile prohvetlikud kirjutised. Ta on esimene saksa naismüstik. *Tlk.*

<sup>22</sup>Juliana Norwichist (ca 1342 — pärast 1412), inglise nunn, *reclusa* (s.t naiseremii, kes laskis enda oma kambrisse sisse müürida). Ta on

tariina Sienast<sup>23</sup>, kaugemale minnes — Helfta naismüstikud<sup>24</sup>... Aga kui võimas mõju on seevastu aleksandrialastel<sup>25</sup>, kapadooklastel<sup>26</sup>, Euagriosel<sup>27</sup>, Augustinusel ja Areopagital, kes valitsevad kindlasti jäägitult kogu müstikateooria üle kuni tänapäevani.<sup>28</sup>

Seepärast on siin hädatarvilik Irene Behni<sup>29</sup> järgi eristada müstikat kui algupärast kogemust ning müstoloogiati (*resp.* müstograafiati) kui kindlas kategooriate süsteemis refleksiooni ja sellest kõnelemist ja kirjutamist (eventuaalselt ka ilma algupärase kogemusega). Siia juurde võiks lisada ka müstagoogia: teoreetilise-praktilise juhatuse müstilise kogemuse juurde nende juhtimisel, kellele selline kogemus on juba osaks saanud.

Kogemuse ja refleksioonikeele vaheline diastaa on just Õhumaal jälgitav läbi kogu ajaloo, kõikeületava mõju tõttu, mis

---

kirjutanud ja jutustanud 16 nägemusest, mis tal olid 31-aastaselt 8. (või 13.) mail 1373. a, kui ta oli üliraskesti haige. *Tlk.*

<sup>23</sup>Katariina Sienast (1347–1380), dominiiklaste ordu ja Siena linna kaitsepühak. Oli eluajal ülimalt mõjukas oma nägemuste ja targa kirikupoliitika tõttu. Kuulutati pühakuks 1461. K. Ristikivi romaani "Mõrsjalinik" peategelane. *Tlk.*

<sup>24</sup>Helfta tsistertslaste nunnaklooster (rajatud 1229) paikneb Halle lähedal Eislebenis. Kloostri õitseage langeb abtiss Gertrud von Hackeborni aega (1251–91), mil kloostris olid naismüstikud Gertrud Suur, Mechthild Hackebornist ja Mechthild Magdeburgist. *Tlk.*

<sup>25</sup>Küllap on eeskätt mõeldud Clemensit Alexandriast ja Origenest. *Tlk.*

<sup>26</sup>Basileios Suur, Gregorios Nazianzosest, Gregorios Nyssast — nn "Suur Kapadookia kolmik". *Tlk.*

<sup>27</sup>Euagrios Pontosest (u 346–u 399) — diakon ja jutlustaja Konstantinoopolis, alates 382 munk Egiptuse kõrbes, Makarios Suure õpilane. Kaitses Origenese õpetust, kellega koos pandi kirikuvande alla. Oma askeetilis-müstiliste teostega on avaldanud suurt mõju kogu munklusele, eriti oma palve-õpetusega ja müstilise Piibli-eksegeesiga. *Tlk.*

<sup>28</sup>Veel viimaseid sünteesikatseidki — August Brunner, *Der Schritt über die Grenzen: Wesen und Sinn der Mystik* (Würzburg: Echter, 1972) — tõendab seda; omal viisil ka suurt tähelepanu pälvinud Ives Raguini raamatuke *Chemins de la Contemplations*. Paris: Desclée de Brouwer, 1969; saksa keeles *Wege der Kontemplation in der Begegnung mit China*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1972.

<sup>29</sup>*Spanische Mystik*. Düsseldorf: Patmos, 1957, lk 8.



on olnud Platoni ja tema õpilaste (kuni Plotinose ja Prokloseni) müstoloogial, aga Philonilgi ja vahest ka stoal kristliku müstoloogia mõõduandvatele klassikutele, nagu Clemens, Euagrios, Diadochos<sup>30</sup>, Ambrosius, Augustinus, Maximus<sup>31</sup>, Gregorius Suur, Scotus Eriugena, viktoriinid<sup>32</sup>, Bonaventura, Rheini müstikud<sup>33</sup>, suured hispaanlased, inglased nagu Canfield<sup>34</sup>, prantslased nagu Fénelon<sup>35</sup>. Kogu alal valitsevad põhimõistetena *theoria* — *contemplatio*; *apex mentis* — *hinge tipp* — *hinge põhi*; *scintilla animae* — *hinge sädemek*; *apatheia* — *indifferentia* — *häirimatu rahu*; ning skeemina *puhastumine* — *valgustus* — *ühinemine*.

Ometi tõuseb teisel pool ajaloolist pinnale sisuline probleem: kas müstilise kogemuse jaoks on üldse kohast väljendusüsteemi, või: kas ei jää selle objekt olemuslikult väljendamatuks? Kui see sisuline küsimus paistabki esmalt mittekristlikku ja kristlikku müstikat ühendavat — nii et näib olevat ükspuha, kas valada kristlikku sisu etteantud keelevormi või mitte — siis lähem järelemõtlemine eraldab mõlemad maailmad veel kord järsult teineteisest just nimelt sisuliselt. Kas ei tule siin ja seal “sõnades väljendamatusena” mõelda erinevat? Kas ei kuulu kristliku re-

<sup>30</sup>Diadochos (u 400–460) — Photike piiskop Epeirooses, kirjutas V saj. keskel müstika ja askeesi ajaloole olulise teose *Gnostilised peatükid* (kr *Κεφάλαια Γνωστικά*, ladina variandis *Capita centum de perfectione spirituali* (Sada peatükki vaimsest täiuslikkusest)), mida peetakse üheks kristliku müstika nurgakiviks. *Tlk.*

<sup>31</sup>Maximus Confessor (580–662), kreeka mõjukaim teoloog VII sajandil. Temalt on säilinud ligi 90 teost, mis on kreeka kirikuisade teoloogia suurejooneliseks teoloogilis-müstiliseks sünteesiks. Suri märtrina, olles monoteletismi vastane ja kaitstes ortodoksiat. *Tlk.*

<sup>32</sup>XII sajandi müstilise teoloogia koolkond St. Victori kloostriis Pariisis (olulisemaid esindajaid Hugo St. Victorist ja Richard St. Victorist). *Tlk.*

<sup>33</sup>Eeskätt Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Johannes Tauler. Et nende mõju on määrava tähtsusega saksa müstikale, on laiemas mõttes nimetatud kogu saksa müstikat Rheini müstikaks. *Tlk.*

<sup>34</sup>Benedict Canfieldist (1562–1610), kaputsiinlaste müstilise traditsiooni esindaja. 1585 jättis anglikaani kiriku ja pöördus katoliiklusesse. Oli Pariisi kaputsiinlaste ordu kõrgetel kohtadel. Suri Prantsusmaal. Olulisemaid teoseid: *Regula Perfectionis* (Täiuslikkuse juhised). *Tlk.*

<sup>35</sup>François Fénelon (1651–1715), prantsuse teoloog. *Tlk.*

ligiooni algolemuse juurde, et sõnades väljendamatul Jumal ise on "see sõna" ning on iseendast lähtudes end sõnatustanud [sich ausgewortet]?

Oma edasises arutluses tahame lähtuda kahest vaatepunktist: esimeses mõttekäigus avada (ülekaalus olev) ühine mittekristlikus ja kristlikus müstikas avaral eeldusel, et mõlemas on kogetud jumalus sõnades väljendamatul; teises mõttekäigus põhjendada (ülekaalus olevat) erinevust sõnatuse müstika [Mystik des Wortlosen] ja ennast sõnatustava Jumala müstika vahel, millest tuleneb siis kristliku müstograafia kriitika, kuivõrd ta kasutab mittekristlikku väljendusvormi. On selge, et me seejuures liigume algusest peale mööda oma (kolmandat) analoogiahüpoteesi, kahe teise hüpoteesi vahel; me teeme seda ülal osutatud antropoloogilis-teoloogilistel põhjustel.<sup>36</sup>

#### IV. MITTEKRISTLIKU JA KRISTLIKU MÜSTIKA ÜHINE ÜLESEHITUS

Ühine lähtepunkt asub *religio*'s kui inimese algteadmises sellest, et ta nii üksikolendina kui liigina on niisama vähe absoluut, endaküllane kui teda ümbritsev paistvusemaailm. Delfi  $\gamma\nu\omega\theta\iota\sigma\alpha\nu\tau\acute{o}\nu$  tähendab eeskätt: mine iseenesse, taandu äratundmises, et sa pole Jumal. See algteadmine on ambivalentne: esiteks äratav see aukartuse ja ka teadmise "täielikust sõltuvusest", mis nõuab millegi tähele panemist (*re-legere*): siit sünnib kultus, mis võib paljudes religioonides jääda müstikast täiesti puutumata. Teisalt aga äratav see teadmise seotusest, ja ühtlasi igatsuse ületada lahutatav vahemaa, ja et eksistentsi tervikuna võib kogeda vaid mõnedes situatsioonides kui (jumalate) armulikkust, siis äratav see soovi armulikkust kindlustada. Siit tuuakse *religio*'sse, sageli ka kultusesse Jumalale lähenemise, seega maagia võtted,

---

<sup>36</sup>Loobume seetõttu põhjalikumalt kummutamast äärmuslikke seisukohti: ühel pool Ritschl, Barth, Brunner, Gogarten, Nygren, Holl, eriti Althaus (kus kõneldakse radikaalse lahutamise kasuks), teisel pool Troeltsch, R. Otto, G. Wobbermin, E. Schaefer (kus valitseb kalduvus tõsta müstika ühtse religioonifilosoofilise kategooriana mõlemast müstikast kõrgemale).



täiesti süütult, ebademooniliselt. Lisaks võidakse tunda eemaloleku tunnet, mis tugineb võõrandumise, saladusliku süü tundele — õigupoolest peaks ju inimene olema “Jumala juures”, parimaga, mis temas on, kuulub ta “ülespoole”. Nii proovib ta leida teid, et muretseda oma “rahitule südamele” rahu ja kodupaik. Võime eristada seitset momenti:

1. Alati on olemas traditsioon. Leidub üksikuid, kellel on õnnestunud piirid ületada, leida lunastuse tee (*dhammapāda*). Teadmist on saadud nende kaudu ja nende poolt, kellelt on võimalik midagi välja uurida.

2. Siis on suur “lahtimurdmine” kõigest, mis pole absoluut: “kõik maha jätta” ja “järgneda”. Õpetaja või juhise järgi käimine (mida *meth-hodos* täpselt tähendab) kätkeb eneses teatavat *procedere*'t, tee etappide tunnetatavust ja mõõdetavust.

3. *Meth-hodos* peab paratamatult algama aktiivse tühjakstegemisega, millega jõutakse passiivsuseeni, milles absoluut võib hinges ülekaalu saavutada. Euagrios, kes seda esimest staadiumi nimetab *πρακτική*'ks, ei kõhkle kristliku ligimesearmastuse tegusid (mille kaudu inimese “ise” kaob) siia paigutamast.

4. Praktilise valmisseadmise eesmärk on pilgu vabanemine: *theoria, contemplatio* (õigupoolest paljaks tegemine, milles hing absoluudi jaoks katmätult avaneb, nähtavaks saanuna nägijaks saades. Kuni XVII sajandini tähistatakse kristlikku müstikut üksnes kui “kontemplatiivset” inimest. Teised mittekristlikule ja kristlikule müstikale ühised nimetused on: *spiritualis* (nii “kogumina” materiaalsesse hajutatu vaimus kui ka valmisolekuna Püha Vaimu jaoks: vrd Paulusel *πνευματικός* vastandina mõistetetele *σαρκικός, ψυχικός*), *interior* (Paulus ja Plotinos kõnelevad seismisest inimesest, traditsioon ei katke kuni Novaliseni: “Viib sissepoole saladuslik tee”).

5. Aga “nägemises” ei ole subjekti-objekti vastasseis veel ületatud. “Seespool” ja “iseenese-juures-olemises” püsib veel omaenda “olemuse” piir. Seepärast tuleb pärast lahtisõlmimise *praxis*e ja valgustava *theoria* astet püüelda kolmanda, “ühinemise” astme poole, millel astutakse piirist üle ja sisenetakse absoluudi valda, mida müstoloogia tähistab *üle*-predikaatidega: olemise-ülene, olemuseülene (*ὑπερούσιος, superessentialis*), Jumala-

ülene (Gregorios Nyssast, Eckhart: niivõrd kui Jumal, iseeneise Ilmutaja, oli astunud subjekti-objekti suhetesse) jne. Seega on kolmeastmeline süsteem täielik, süsteem, mis oli uusplatonismis välja arendatud, kristliku müstoloogia poolt kesksena üle võetud ja kõrgskolastika poolt "summadesse" sisse ehitatud.<sup>37</sup>

6. Selle transtsendentsi põhjal jääb kogu müstika jaoks põhjanevaks pinge "ühekssaamise ja refleksiooni" ning vastavalt "kogemuse ja keele" vahel. Nii nagu mõiste, nii on ja jääb ka sõnal suhe väljapoole oma sfääri, eemalseisus, mis eristab müstilist ütlust luulest, isegi kui see on luulevormis. See läbiv paradoks on tunnuslik kogu müstilisele kõneviisile: Jumalaga ühekssaanu lendab ja vaibub ühes (Gregorios Nyssast), tema tunnetus on "õpetatud teadmatus" (Augustinus, Nicolaus Cusanus), ta elab "helevalges öös" (Dionysios, Juan de la Cruz<sup>38</sup>, "in immani quiete"<sup>39</sup> (Dionysios) jne. Juan de la Cruze proosakommentaariid oma luuletustele (vt proloog "Cántico'le") ilmutavad mingit viisi resigneerunud ebaküllaldast rõhutatust värsside keelelise ülepinge

---

<sup>37</sup>Vrd Aquino Thomas, *Summa theologiae* Ia IIae q 61 a5, kus on Macrobiuse kaudu kaasa haaratud Plotinose ehitatud neljaline süsteem (*Enneaadid* I, 2, 7). — "Olemiseülesuse" teema, mis veelkord kerkis jõuliselt esile XVII sajandi Prantsusmaal (osalta ka seetõttu, et Areopagita samastati rahvuspühaku Saint-Denis'ga), kandub Fénelonist lähtudes sekulariseeritud kujul üle saksa idealismi ja kategooriaülese absoluutse subjekti problemaatikasse (selle juurde vt: Robert Spaemann, *Reflexion und Spontaneität, Studien über Fénelon*. Stuttgart: Kohlhammer, 1963), selleks et XX sajandil — uuskantiaanluse ületamise hoos — veel kord leida väärtustamist Joseph Maréchali (ja tema "õpilaste" G. Siewerthi, M. Mülleri, B. Welte, K. Rahneri, J. Lotzi) poolt: Maréchal konstrueeris oma suure filosoofilise süsteemikavandi (*Le Point de Départ de la Métaphysique*, 5. kd.) selgesti lähtudes müstilise ühekssaamise probleemist (*Études sur la Psychologie des Mystiques*, I kd, 1924, II kd, 1937). Siinkohal ei vaja lähemat tõestamist, et Marx, kes lähtus Hegelist ja juudi messianismist, esitab sekulariseeritud müstika lõppvormi.

<sup>38</sup>Juan de la Cruz (1542–1591), hispaania müstik ja luuletaja, karmeliitide ordu reformaator; tema müstilisel armastusluulel oli suur mõju ning teda nimetati oma teedrajavate müstiliste traktaatide põhjal *Doctor Extático*'ks. Pühak aastast 1726. *Tlk*.

<sup>39</sup>Ld k 'ääretus, hirmutavas vaikus'. *Tlk*.



kõrval, mille asetab negatiivsesse valgusesse kättesaamatu kesktee.

7. Üks võrdlus pakub end siiski; see puudub mõnedel suurtel mittekristlikel müstikutel (Buddha, Plotinos), aga väljaspool kristlust on tal siiski avar põhi (Ees-Aasia religioonid, Egiptus, gnoosis), mistõttu ta saab Vanas Testamendis keskseks (Hoosea, Jesaja koolkond, Tarkuseraamat) ning eriti Uues Testamendis ja patristikas (Ülemlaulu kommentaarid): “püha pulma” võrdpilt ülimalle ühekssaamisele. Pärast seda kui Vanas Testamendis Jahve-Iisraeli pruutpaar igasugusest paganlikust seksuaalsest riitusest järsult eraldati, jääb ka kristluses Jumala ühekssaamine inimkonnaga Kristuses olemuslikult seksuaalsuseüleseks. Ülemlaulu pruuti tõlgendatakse esmajoones kogudusena; üksikhing osaleb selles arhetüübilises ühtesaamises niivõrd, kui ta on “muundunud” *anima ecclesiastica*’ks (Origenes), varakeskajal lisandub Maria kui kiriku konkreetne arhetüüp. Gnostiliste *sydzygia*’te<sup>40</sup> mõju teatavatele kirjakohtadele Uues Testamendis (eriti Kirjas efeslastele<sup>41</sup>) on vaieldav, aga sisuliselt ka mitte vähetähtis.

Neisse seitsmesse punkti paistab olevat hõlmatud mittekristliku ja kristliku müstika, *resp.* müstoloogia struktuurivastavus, mis küünib ühehäälsuse piiridenigi. Paistab peaaegu nii, nagu oleks üldine religiooniteadus kristliku teoloogia võitnud. Ei oleks vist ka eriliselt viljakas esitada vastuväidet, et katoliku kirik on äärmusliku müstoloogia ikka ja jälle hukka mõistnud kui ohtliku ja ketserliku: Origenese puhul, ja siis jälle Scotus Eriugena puhul, Eckharti, Molinose<sup>42</sup>, Féneloni puhul. Sest neil hukkamõistmistel on olnud vähe mõju: kõik nad (peale Molinose) said hoolimata anateemist suurteks vaimseteks juhtideks tulevikule. Niisiis ei ole see fenomen spetsiifiliselt katoliiklik, vaid religioonilooline üldse; mõeldagu vaid, kuidas müstikavaenulik islami ortodoksia

<sup>40</sup>Κρ συζυγία ‘paariviisiline ühendus’ — gnostikute järgi mees- ja naisalgete paariviisilised ühendused (aioonide abielud), milles jumalik laotub astmeliselt lahti. *Tlk.*

<sup>41</sup>Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser*. Düsseldorf: Patmos, 1957, eriti lk 264–276.

<sup>42</sup>Miguel de Molinos (1628–1696), hispaania teoloog, kvietistliku müstika peaesindaja. Peateos: *Guida spirituale* (Roma, 1675). *Tlk.*

lõi risti al-Halladži. Ka vanarooma poliitiline religioon oleks pidanud — kui tal oleks olnud vajalikku võimu — sellise apoliitilise müstika, nagu seda oli Plotinose<sup>43</sup> oma, hukka mõistma.

Tegelik vastuväide *quasi*-ühehäälsusele seisneb piibelliku ja kristliku enda olemuses, mis on võrreldes kogu esitatud ülespoolleikumisega radikaalne ärapöördumine. Seepärast peame kõik viimases lõigus saavutatu veel kord kahtluse alla seadma ja alles teispool destruktsiooni otsima siis veel võimalikku sünteesi.

## V. KRISTLIKU MÜSTIKA OMAPÄRA

Piiblis pole inimene see, kes puhkeb Jumala otsimisse, vaid Jumal alustab ootamatult, spontaanselt inimese otsimist: seda näitavad üleskutse Abrahamile ning Jumala “suured teod”, kes juhib Iisraeli välja “Egiptuse orjapõlve kojast” ja selle kaudu alles rajab Iisraeli kui rahva ja subjekti, lõpuks sõna lihakssaamine, millega kaaluviht nihutatakse vaatluselt (*theoria*) toimele, sõnalt teolegi.

1. Iga õige inimlik käitumine absoluudi suhtes võib edaspidi olla vaid vastus inimese ees seisvale Jumala “teosõnale” [Tatwort], selle kuulamine, järgimine, minnes kaasa Jumala teedel. Spontaanse avanemise asemele asub valmidus kuulatada ja kuulutada. Vanas Testamendis veel kõneleva Jumala ja kõnetatud kreatuuri selges vastanduses, Uues Testamendis, kus sõna on saanud lihaks ja Jumala vaim on armastusena “voolanud välja meie südameisse” kui vabadus: see on uus intümne vorm enese andmiseks Jumala hoolde Jumala enese kaudu.

2. “Valmisoleku” põhiohjak on sügavalt erinev maailma ja enese vahelise üldise distantsi hoidmise kategooriast, millest me eelnevas mõttekäigus lähtusime, ehkki tagajärjed, mis sellest hoiakust võrsuvad, on sellega võrreldavad: eelkõige nõutav lahku-löömine igasugusest kirglikust rippumisest maailma asjade küljes, mis takistab tingimatut valmisolekut. Siin tuleb nähtavale, miks kristlased võisid müstoloogias üle võtta antiiksed mõisted *apatheia* — *indifferentia* — *häirimatu rahu* muudetud mõttesiga. Kui kristlik “valmisolek” on juba vastus Jumala kutsele,

<sup>43</sup>kes pagendab poliitilised voorused oma vooruste hierarhia madalaimale astmele (vt märkust 37).



siis pole see omaenese ürituse lõpp-punkt, vaid eeldus Jumala ürituse saabumisele, kes tahab kanda kinnitada maa peal, südameis. *Meth-hodos*, mida arhetüübiliselt tuleb järgida, on Kristus, kes tuleb maailma, et teoks teha oma Isa taht (Mt 26, 39; Mk 14, 36; Lk 22, 42; Jh 4, 34; 5, 19.20. 30. 36; 6, 38; Ro 15, 3; Phil 2, 8; He 10, 7–9) sellisel määral, et Uue Testamendi reflekteeriva kristoloogia järgi on isegi Kristuse inimeseksolemine juba tema kuulekuse väljendus. Isa tahte tuum on aga selles, et Poeg võtab Jumala maha jätnud "maailma" "patud" enese peale ja sureb Jumalast mahajäetuses asemikuna "paljude" eest, et täieliku solidaarsuse kaudu igavesti kaduma läinuga (seetõttu läheb ta läbi Hadesest: Ilm 1,18; vrd 6,8) Isa juurde tagasi pöörduda. Kui Kristus on lihtsalt "tee" (*ὁ δόξος*; Jh 14,6), siis märgib ta ära järgnemise suuna ("methodos"), kuhu ta selgesti kutsub, andes õpetust oma eeskujuga ("On nemad mind taga kiusanud, siis nad kiusavad teidki taga" Jh 15, 20).

3. Sellel teel kehtib nüüd otsustava maksimiina, et täiuslikkuse, ülespoole tõusmise kõrgeima etapi mõõtu ei näita Jumalaga ühekssaamise *kogemus*, vaid *kuulekus*, mis on Jumalast mahajäetuse kogemuses sama tihedalt Jumalaga seotud kui kogetud ühekssaamises. Kui sünoptikute Jeesus toob ristil kuuldavale mahajäetu karje, ütleb Johannese Jeesus: "Vaata, tund tuleb ja on juba tulnud, mil [--] te kõik jätate mind üksi. Aga ka siis ei ole ma mitte üksi, sest Isa on minuga" (Jh 16, 32). Mahajäetuses koos minuga samuti, nagu tuntud ühekssaamises. Seega siis ei töotata kristlasele, kes läheb oma õpetaja teed, mingisugust vahetut (müstilist) jumalakogemust: sulane peab olema ju rahul, kui tal läheb nagu ta õpetajal (Mt 10, 25); vaid pigem — tema maise elukäigu lõpp-punktina — konfigureerimist ristilöödud Issanda kõrval (selline on ka töotus Peetrusele: Jh 21, 18j.). Küllap seda mitte materiaalselt (ette)arvestatava astmete või etappide süsteemi järgi; on ju kirik ja kristlane temas vormitud Kristuse kogu saatusega samaviisi: koos risti löödud, koos maha maetud, koos üles tõusnud, koos üles läinud — Pauluse sõnade järgi. Millal ühe kristlase elus peab esile tulema rohkem üks, millal rohkem teine samakujulisuse aspekt, ei ole inimese otsustada, vaid üksnes Isa tahte määrata, kelle päralt ainsana on "teada aega ja tundi", niisiis ka aja ja tunni kestust, nt seesmise pimeduse ajajärgu kestust.

Siin ei pääse mööda erinevate kristliku müstoloogia siseste skematiseeringute kritiseerimisest. Idakiriku müstika ühele ulatuslikule suundumusele tuleb vastu väita, et Tabori-nägemus kujutab vaid üht episoodi Jeesuse elust, kus lisaks sellele leidis aset vestlus tulevasest kannatusest (Lk 9, 31), nõnda et "Tabori valguse" nägemist ei saa tõlgendada müstilise tee kõrgeima astmena. Aga võimatu on ka kolme astme puhastumine — valgustus — ühinemine skematismi nõnda rakendada, nagu paljude teiste hulgas teeb Juan de la Cruz, nimelt nii, et kõik, mida kogetakse "hinge ja vaimu pimedas ööna", paigutatakse puhastumise astmele, nagu oleks Jumala esmane eesmärk selles kannatusseisundis hing ise — selle lahtisõlmimine maistest asjadest ja tema sügavaimate aluste selgitamine — ja hoopiski mitte Kristuse tegu, millesse üksikud liikmed erilisel viisil kaasa haaratakse. Ettekujutus, mis paljudes karmeliitide kloostrites veel hiljuti valitses, et tõeliselt täiuslik hing peab armastuse ekstaasis surema, on seetõttu võimatu; just ristist lähtudes vaadelduna näib olevat vähemalt sama kohane, et hing — nagu Bernanosi raamatus *Dialogues des Carmélites* naispripriore — sureb jubedas, ümbruskonna jaoks täiesti "hinge mittekosutatavas" hirmu ekstaasis. Thérèse Lisieux'st<sup>44</sup> teadis selliste skeemide piisamatusest palju. Kristlasel pole kunagi risti selja taga; iial ei või ta teada, kas Jumal teda mitte pimedasse öösse tagasi ei taha lasta. Uusplatooniline skemaatika jääb individuaalstikuks, samal ajal kui kristlikus on alati tegemist asetäitmisega ja "pühakute kogukonnaga" [Gemeinschaft]. Väikese Thérèse'i kõnekaim pilt on "mängupall", mis inimene tahaks Jeesuslapsel olla, mida Jeesus võiks visata, südame vastu suruda, aga ka auke täis torkida või lihtsalt lebama jätta.

4. Kui aga lihtne valmisolek sellisel kujul on kristlik täiuslikkuseideaal, siis muutub üldse müstika asendi hindamine. Jumala ebatavalise kogemisenähtuse müstika relativeeritakse. Või, et olla täpsem, tuleb siin jõuda edasise eristuseni, mis on müstoloogias tunnuks saanud eriti alates Aquino Thomasest, millest aga omakorda

---

<sup>44</sup>Thérèse Martin Lisieux'st (1873–1897), eraldus 15-aastaselt karmeliitide kloostri, üliõpilase kontemplatsiooni. Suri kopsutuberkuloosi. Maha jäi *Autobiograafia*, mille mõju on katoliikluse piirid kaugelt ületanud. *Tlk.*



kristlike müstoloogide kõrgvaimud on vastavalt oma otsustusele lahku löönud. Me esitame kõigepealt Aquino Thomase tabatud erinevuse, siis järelduse, mille ta on lisanud, lõpuks sellest tulenevad konsekventsid kristliku müstika piiritlemiseks.

a) Kristlane, kes elab elavas, armastavas ja lootvas usus ning järgib truult vaimu sisendavat kõnet, kogeb oma Kristusele järgnemise teel, et temas laotuvad lahti Püha Vaimu annid, ja et ta seeläbi saavutab mingit laadi intiimse kogemusliku teadmise Jumala asjadest, mida traditsioonis (vähemasti Bernhardi ja tema järglaste poolt) on peetud seesmiselt seotuks tarkuse anniga (*sapientia* sõnast *sapere* 'maitsma'). — Midagi hoopis muud on ebatavalised nägemused või kuulmised või puudutused, mis Piiblis said osaks prohvetitele või Paulusele, Stephanosele või apokalüpsise nägijale ja mis kirikuloos on juhtunud ka teistele — Hermase karjusele või Origenese õpilasele Gregorios Thaumaturgosele<sup>45</sup>, kes teatab, et tal on olnud nägemus Mariast ja apostel Johannesest, ja Maria on käskinud Johannest temale, Gregoriosele, õiget usku seletada. Selliste armuosutuste hulka tuleks arvestada samuti Pauluse loendatud karismad, nagu ka keelekõne ja prohvetiennustused.

b) Selle tähtsa eristuse juurde lisab Thomas<sup>46</sup>, et teist liiki ande, karismaatilisi, võib annetada (nagu *gratiae gratis datae*) ka patustele, nagu näiteks pagan Bileamile, nad ei eelda seetõttu "armu seisundit". Lisandus näib meile olevat Piiblis nõrgalt põhjendatud; võib küsida vastupidi: miks Jesajat, kui ta näeb templis Jumalat ja peab end seetõttu "kadunuks" ("Häda mulle, ma olen kadunud, sest olen inimene rüvedate huultega"), nägemuse ajal puhastatakse seeravi poolt hõõguva söega altariit. Ja sügavamalt juurdub kahtlus, et sellise eriliste karismaatiliste nägemuste väärtustamata jätmise taga seisab, rohkem või vähem teadlikult, kõigi meeleliste ja imaginatiivsete nägemuste väärtustamatus uusplatonismis (ja budismis), kus nägija peab nad — kui oletatavasti veel mateeriaga seotud — ületama ja võib-olla üldse kõrvale heitma. Teatavasti ei arva nii ainult mingi üks spiritualist

<sup>45</sup>Gregorios Thaumaturgos (213–271), piiskop Pontoses. *Tlk.*

<sup>46</sup>Kogu diskussiooni juurde vt minu kommentaari *Summa Theologica* quaestio<sup>7</sup>te juurde IIa IIae 171–181 saksa-ladina Thomase väljaande 23. köites (Heidelberg—Graz, 1954).

nagu Euagrios Pontikos, vaid ka Eckhart ja Juan de la Cruz, kes seda ulatuslikult põhjendab. Loogiliselt tuleks siis kõik apokalüptilised pildid järjestada müstika madalama astme väljenduseks, ja võib-olla kogu inimesekssaamise kord, mida evangeelium oma populaarsete võrdluste, jutustuste ja sündmustega on hinnanud kui propedeutilist sissejuhatust puhtvaimsesse. See oleks nüüd küll puhtgnostiliselt mõeldud, mitte enam kristlikult. Seepärast ei tohiks karismaatiliste nähtuste puhul lähtuda argumenteerimisel piirjuhtumist, vaid pigem tuleks jõuda äratundmiseni, et need annid, mis Pauluse järgi on annetatud kirikukogukonna hüveks, tuleks vastu võtta ka elavas kiriklikus vaimus — usus, lootuses, armastuses, kuuletumisvalmiduses, suutmaks neid üldse õigesti edasi anda. Vaim, mis pole armastuse läbi tõeliselt selitatud, ei suudaks kindlasti mitte Jumala poolt kingitud visioone nii vastu võtta, nagu need on kingitud — jumaliku armastuse vaimust, tulvil sisu, mida see armastus väljendab —, ta võiks neid edasi vahendada vaid nende materiaalsuses, seega võltsides osaliselt või täielikult nende tegelikku mõtet. Pilte jumalikust elust pole mingil juhul võimalik “mehaaniliselt” edasi ulatada. Sügava mõtte saab see sellepärast, et Piiblit lõpetav nägemus, apokalüpsis, usaldatakse armastuse jüngrile (või vähemalt tema lähikondlasele).

c) Pärast seda puhastust võiks olla see, mida me “kristliku müstikaga” tähistada tahame, vaid pelgalt keelekasutuse küsimus. Paljud (nagu Butler raamatus *Western Mysticism*<sup>47</sup> või Saudreau) soovivad nii nimetada peamiselt kristliku elu “normaalset” avanemist Pühas Vaimus, kusjuures siis ebatavalised karismaatilised nähtused degradeeritakse kas epifenomenideks teataval avanemise perioodil või sellisteks, mis võivad üldse puududa või mis tuleb kõrgemal astmel ületada. Teised (nagu Poulain või Richtstätter) veavad vastupidi paksu eraldusjoone elavagi kristlase normaalse usu ja ebatavaliste kogemuste vahele, mis nende jaoks ainsana väärivad müstiliseks nimetamist. Nii võib süttida tüli näiteks selle üle, kas Augustinus oli müstik või mitte; esimese definitsiooni järgi võiks teda pikema kaalumiseteta nii nimetada, teise järgi aga oletatavasti mitte. Enamasti on aga tegemist rohkemaga kui vaid keelekasutuse küsimusega, kuna paljudel müstikutel

---

<sup>47</sup>London, 1927 (2. trükk).



on tendents — näiteks Teresal Ávilast<sup>48</sup>, kes paljudele tundub mõõduandev — isiklikke ja ainukordseid kogemusi esitada kõrgemate astmetena “normaalse” kristlase teel Jumala juurde (nii et teised, kes püüdlevad täiusliku palvetamise poole ja kellele sellised kogemused osaks ei saa, tunnevad frustratsiooni ja ei tea, mida nad on valesti teinud), ning kogu oma isiklikku ja ainukordset teed stiliseerida mudeliks “kristlikule jumalakogemusele üldse”, nagu see on Euagriose, Eckharti ja Juan de la Cruze puhul.

5. Eelneva taustal tohiks olla lubatav veel kord meenutada 4. punktis väljendatud esimest mõtet: seal, kus kristlik “valmisolek” tõuseb kõrgeimaks väärtuseks, peab “kogemus” taanduma allpool asuvasse paika: seeläbi muutub kogu müstika *asendi hindamine*. Mingis suhtes võib Gogarteni pahameelt mõista, kui ta astub välja “elamusetsemise” [*Erleberei*] vastu.<sup>49</sup> Teisest küljest hoidutakse sellise müstika depotentseerimise juures langevast dialektilise teoloogia äärmusesse, sest Jumal, kes Kristuses lepitab end maailmaga, on sama Jumal, kes Loojana on andnud kreatuurile vabaduse teda otsida, “kas nad teda ehk saaksid puudutada ja leida” (Ap 17, 27). Kui kristlus ka tõmbab Jumala vaba määramisega kriipsu peale inimese kõigile üritamistele “puudutada ja leida”, ei purusta ta neid üritamisi ometi põhjani. Seepärast peame ütlema, et Jumalat otsivat mitte kristlikku ja Jumala kingitud kristlikku müstikat täielikult *lahti sõlmida ei õnnestu* ega saagi õnnestuda.

## VI. KRISTLIKUD KRITEERIUMID

Püsimaks kristlasena Jumala teedel, arvestatakse järgmisi kriteeriume.

1. Mõõt, millega kristlast (inimest üldse) Jumala Kohtus mõdetakse, on tema Jumala- ja ligimesearmastus ja mitte religioosne

---

<sup>48</sup>Teresa Ávilast, ka Teresa de Jesús (1515–1582), astus 20-aastaselt Ávila kloostriisse, karmeliit, suurimaid kristlikke naismüstikuid, samuti hispaania kirjanduse klassikuid. Paavst Paulus VI kuulutas ta 1970. a “Doctor Ecclesiae”ks”. Peateosed: *Camino de perfección* (Tee täiuslikkusele) 1564/66, *Las moradas* (Hinge eluasemed) 1577. *Tlk.*

<sup>49</sup>*Die religiöse Entscheidung* (1921), lk 55, 63.

kogemuse aste. Õndsaks saavad vaimust vaesed, kes on ühtlasi need, kes "teevad minu taevase Isa tahet" (Mt 7, 21) igapäevases inimestest ümbritsetuses. Loomulikult soovitatakse neile olulisena ka isiklikku palvetamist "väikeses kambri", aga sellel pole evangeeliumis kusagil transtsendentaalse meditatsiooni värvingut. Paulus ei alahinda ega ülehinda ebatavalisi karismaid; need on osalised ülesanded üksikutele koguduse jaoks, kes ei tõsta sellisel viisil andekaid mingile kõrgemale täiuseastmele. "Tee, mis on üle kõige" (1 Ko 12, 31), on kõigile sama: armastus. See püsib ka siis, kui karismad lõpevad (1 Ko 13, 8j).

2. Kristlikul armastusel on konkreetselt Kristuse tee värving. Sellel teel võib kogemus olla intensiivne kõige erinevamais vormides; aga intensiivsuse aste ei anna mõõdupuud. Mõõt on meelsuse puhtus ja see väljendub ühtviisi nii ilmalikus tegevuses ehk ortopraksias kui ka kontemplatsioonis. Kristliku müstika ajalugu tunneb naismüstikuid, kes ülima subjektiivse intensiivsusega on Kristuse kannatusi temaga koos läbi elanud; aga kui palju oli see intensiivsus puhas ülesanne, kui palju subjektiivne enese ülesviimine, võib-olla ka iha mängida erandi rolli?

3. Jääb veel põhiprobleem — Jumala sõnades väljendamatuse (mittekristliku müstika jaoks) ja tema enesesõnatustamise (kristliku müstika) vahel. Siia juurde kaks teoloogilist kaalutlust:

a) Kui on tõesti nii, et Piibli Jumal ei jää sõnatuks, vaid väljendab end sõnas, lõpuks lihaksaanud sõnas, siis peame endilt ometi üha küsima, mis astub meie ette selles sõnas. See on absoluutne aluse puudumine jumalikul armastusel, mis oma alanduses — olemaks meile mõistetav — ilmneb seda arusaamatumalt. Mida lähemale Jumal meile tuleb, seda haaramatumana ta ilmneb meile, mitte enam abstraktselt, vaid konkreetselt. Kristus kui sõna on Jumala kõige vabama suveräänsuse ilmutus, vastand igasugusele õpitavale grammatikale, ja ta pole kätketav mingisse Hegeli loogikasüsteemi. Jumala näoilmeid on Jeesuse inimeseks saades, tema ristil olles, pörgusse laskudes, taevasse tõustes ülikülluses ja põhjatult. See "haarab" mind täiesti objektiivses mõistmises, mis seejärel võib saada ka subjektiivseks. Jumal tungib minusse intiimsusega, mis kaugelt ületab mu inimliku tund-



misvõime. Nii kerkib jälle — keset kristlikku pöördumist — päevakorda keeletus. Ent nüüd ei ole see enam keelele vastandatud, vaid asub sõna enese seesmises sügavuses.

b) Midagi sellesarnast kordub kogu müstika kõrgeima probleemi puhul<sup>50</sup>: kuidas saab "ühekssaamine" sündida olemuslikult ainulise ning selle vahel, mis on olemuslikult palju? Kas viimane peab lõpetama olemise sellisena, nagu ta on, et viimases ekstsessis saada ainulisega üheks? Plotinosel on õigus (ka kristlikus mõttes), kui ta meelde tuletab: absoluutne üks ei saa mitteabsoluutse paljuga seista mingis vastanduses mitte ainult seepärast, et paljus peab ühesusest pärinema ja selle juurde tagasi pöörduma, vaid ka seepärast, et niivõrd kui iga paljus on see, mis ta on, ja kõik paljused koos on need, mis nad on, on nad nii individuaalselt kui liigina sisemiselt ainulisest määratud. Probleem muutub kristlikult sügavamaks Jumala (arvudeülese) Kolmainuse müsteeriumi puhul, mis võimaldab Jumalale olla iseeneses viljakas armastus ning väljaspool iseennast mitte küll ära kaotada erinevust Jumala ja kreatuuri vahel oma Poja ja oma Püha Vaimu maailmaimmanentsiga, ent siiski peita see oma kolmainulise elu müsteeriumi. Jumala võimalused lasta kristliku müstika sees ühekssaamise kogemustel üles kaaluda erinevuse kogemused ning lasta kesta teadmist erinevusest ühekssaamise (ja vastava refleksiooni) sees on lõputud, nad pilkavad iga süstematiseerimist. *Psyche* kallal ei tarvitata küll vägivalda, mistõttu kogemuste kirjeldamisel ja uurimisel võib oma osa olla ka psühholoogial; aga psühholoogia tungib sinna, kus Jumalal on ühekssaamises ülekaal, ja mitte kogemuse keskmesse. Kui soovitakse võrdlust puhta psühholoogia valdkonnast, siis võib võtta (Binswangerit järgides) ühinemiskogemuse mudeliks ja algvormiks erootilise ekstaasi: ka siin kaalub ühtsuse (kui ühinemise) ekstaatiline kogemus üles püsiva, seda tingiva diferentsi, ja vastavalt investeeritud armastuse puhtuse astmele võib andumist Sinale saata pidurdav refleksioon või täielik teadvusekaotus (või eneseunustus, mis on niisiis seesa-

<sup>50</sup>ja juba normaalse kristliku teadvusegi sees, mis võtab tõsiselt mõtet, et ollakse Jumalast sündinud (ristimisel), et saadakse Kristusega üheks (euharistias), et Püha Vaim elab hinges (mida seetõttu võib kutsuda *Abba'*ks, *Isaks*).

ma). Kristlik müstoloogia on oma kõrgpunktides nagu Eckharti või Juan de la Cruz juures läinud nii kaugemale, et peidab Jumala ja inimese erinevuse täiesti Jumala-sisesesse Isa, Poja ja Püha Vaimu erinevusse. Seda ideed vahendab Pauluse-Johannese "müstika", kus Jumala Poeg saab inimeseks tõelise kristlase hinges: "Ma elan, aga mitte enam mina, vaid Kristus elab minu sees" (Ga 2, 20).<sup>51</sup> Ka siin on objektiivsel müsteeriumil eelisasend subjektiivse sündmuse ees (mille kohta midagi otseselt ei öelda); mil määral sellest teadlikuks saadakse, on kristliku usu jaoks tähtsusetu. Otsustav on, et pruut anduks isetult; ta ei küsi, kui palju *tema* kokku puutudes läbi elab või mil viisil peigmees teda võtab, vaid kas *peigmees* leiab temas seda, mida soovib.

Sellega pöördume tagasi alguses esitatud konstateeringu juurde: *mystikos* pärineb kaugelt enne esimest kristlikku aastatuhandet, objektiivsest *mysterion*'ist ning väljendab kuuluvust selle juurde. Algselt oli müstiline kõik, millel oli tegemist inimlike ja ilmalike väliskujude all Piiblis ja liturgias varjuloleva jumalikuuga.

Lõpetuseks võib kristliku müstika mõistesse integreerida kolm järjestikust aspekti:

1. Müsteeriumi primaat, mille suhtes on oodatud vastuseks usu täielik valmisolek — olgu läbi elades või mitte.
2. Seejärel isiklik kogemus, mille iga oma usus elav kristlane eksimatult mingil viisil saab risti, Kristuse ülestõusmise ja tema vaimu üliküllase laotumise müsteeriumist.
3. Lõpuks (kvalitatiivselt eelnevast kõrgemale tõstetud) teatavad üksikutele usklikele — teiste kasuks — kingitud erikogemused, mis eeldavad väga puhast meelsust, selleks et neid õigesti vallataks. Samas pole nad mingiks mõõdupuuks meelsuse puhtusele.

Siit lähtudes on võimalik saada vajalikud kriteeriumid, et hinnata kristluseväliseid võtteid müstiliste kogemuste saavutamiseks nende kõlbelise väärtuse seisukohalt, samuti hinnata suurt kristliku

<sup>51</sup>Hugo Rahner, "Die Gottesgeburt: Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen." — *Symbole der Kirche*. Salzburg: O. Müller, 1964, lk 13–87.



müstoloogia alalõiku, kus genuiinsed kristlikud kogemused on kohatutes keele- ja mõttevormides võõrutatud.

HANS URS VON BALTHASAR (sünd. 1905 Luzernis) — šveitsi kato-  
liiklik teoloog, kelle mõttetöö viljade kohta on öeldud (E. Biser), et selles  
saavutab XX sajandi teoloogia kirikuisade ja skolastiliste summade aeg-  
se seni saavutamata universaalsuse. Ta õppis 1923–29 germanistikat ja  
filosoofiat Viinis, Berliinis ja Zürichis, 1929–38 filosoofiat ja teoloogi-  
at Lyonis ja Pullachis. Valdava osa oma elust on olnud vabakutseline.  
Ta on püüdnud teha teoloogiat mõistetavaks filosoofilis-esteetilisest  
vaatekohast, on algusest lõpuni keskendunud Öhtumaa vaimu suurele  
draamale — Jumala igatsemise draamale, mis kehastub kristliku spi-  
rituaalsuse õpetajates, ja mis on ühtlasi Jumalast unustatuse draama.  
Lähtunud on ta seejuures eelkõige patristlikust algusest, uurides ja tõl-  
kides Eirenaiost, Augustinust, Maximus Confessorit, Origenest, Nyssa  
Gregoriost jt. Sisemise kaemuse teed selgitades on ta leidnud vaimse elu  
õpetajaid loomulikul viisil ka hilisematest aegadest, tõlkides Calderoni,  
Claudeli, Blondeli, Bernanosi jt. Olulisemaid teoseid: *Apokalypse der  
deutschen Seele* (3 Bde., 1937–39); *Kosmische Liturgie* (1941, 2., verb.  
Auf. 1961); *Karl Barth* (1951); *Reinhold Schneider* (1953); *Thomas  
von Aquin* (1954); *Bernanos* (1954); *Das betrachtende Gebet* (1955);  
*Einsame Zwiesprache: Martin Buber und das Christentum* (1958); *Skiz-  
zen zur Theologie* (4 Bde., 1960–74); *Herrlichkeit: Eine theologische  
Ästhetik* (3 Bde., 1961–69); *Theodramatik* (4 Bde., 1973–83); *Theolo-  
gik* (2 Bde., 1985).

Tõlkija



RELMES 4



---

# FENOMENOLOOGIA JA TEOLOOGIA

*Martin Heidegger*

*Tõlkinud Ülo Matjus*

## EESSÕNA

Käesolev väike kirjatöö sisaldab ühe ettekande ja ühe kirja.

Ettekanne "Fenomenoloogia ja teoloogia" peeti 9. märtsil 1927 Tübingenis ning seda korraldati 14. veebruaril 1928 Marburgis. Siin täävitet tekst kujutab Marburgi ettekande — "Teoloogia positiivsus ning ta vahekord fenomenoloogiaga" — teise, samas üle kontrollitud ja lisangute abil selgitatud osa sisu. Siinjuures valitseva fenomenoloogia-mõiste ning selle vahekorra üle positiivsete teadustega annab teadust *Olemise ja aja* (1927) sissejuhatus, §7, lk 27jj.<sup>1</sup>

---

Tõlkija keelepruuk muutmata. *Toim.*

*Phänomenologie und Theologie.* — Martin Heidegger, *Wegmarken.* (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 9). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, S. 45–78.

Tõlkija tänab Tõnu Luike abi eest.

<sup>1</sup>Martin Heidegger juhatab lugeja oma *Olemise ja aja* esitriiki juurde. Koos hilisemate, käsieksemplarist pärit "ääremärkustega", ent muidu muutmata kujul andis *Olemise ja aja* välja Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Martin Heidegger, *Sein und Zeit.* (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 2). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Fenomenoloogia mõiste kohta vt lk 36–52. *Tlk.*

Kiri 11. märtsist 1964 pakub mõnesid viiteid peamistele vaatepunktidele teoloogilise kõneluse tarvis: "Mitteobjektiveeriva mõtlemise ja kõnelemise probleem tänapäeva teoloogias". Kõnelus leidis aset Drew-University's, Madison, USA, ajavahemikus 9.–11. aprillini 1964.

Mõlemad siin avaldatud tekstid on esimest korda trükitud *Archives de Philosophie's*, kd XXXII (1969), lk 356jj, ühtaegu prantsuse tõlkes.

Käesolev kirjatöö võiks anda võib-olla tõuke selleks, et uuesti järele mõtelda kristluse ning ta teoloogia kristlikkuse mitmekesiselt küsimis-väärse, aga ka filosoofia küsimis-väärse ning seega iseäranis siin esiletoodu üle.

Peagi saja aasta eest ilmusid üheaegselt (1873) kahe sõbra kaks kirjatööd: *Ajakohatute vaatluste "esimene tükk"* Friedrich Nietzschelt,<sup>2</sup> milles on mainitud "aulist Hölderlini", ning "kirjutis" *Meie tänase teoloogia kristlikkuse üle* Franz Overbeckilt,<sup>3</sup> kes teeb maailma eitava lõpuootuse kindlaks algkristlikkuse põhijoonena.

Mõlemad kirjatööd on veel ka tänases muutunud maailmas ajakohatud, see tähendab: arvutute rehkendajate hulgast väheseid mõtlejaid lausuvasse, küsivasse, kujundavasse ligipääsmatu ees viibimisse tähendavad, juhatavad.

Mõlema kirjatöö avarama küsimusvalla seletuseks vrd: M. Heidegger, *Raideteed*, 1950, lk 193jj: "Nietzsche sõnum "Jumal on surnud"";<sup>4</sup> edasi: *Nietzsche II*, lk 7–232: "Euroopa nihilism" ja

---

<sup>2</sup>Vt: Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1873. *Tlk.*

<sup>3</sup>Vt: Franz Overbeck, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1873. *Tlk.*

<sup>4</sup>Vt: Martin Heidegger, "Nietzsches Wort "Gott ist tot"." — Martin Heidegger, *Holzwege*. (Martin Heidegger. Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Bd. 5.) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 209–267. M. Heidegger ise viitab siin ja edaspidi *Raideteede* esitrukile. *Tlk.*



lk 233–296: “Nihilismi olemisajalooline määratlus”.<sup>5</sup> Mõlemad tekstid on 1967 eraldi ilmunud õppeväljaandena.

Freiburg Breisgau 27. augustil 1970

Teoloogia ja filosoofia vahekorra vulgaarne käsitus orienteerub meeleldi usu ja teadmise, ilmutuse ja mõistuse vastandvormidele. — Filosoofia on ilmutuskauge, usuvaba maailma- ja elutõlgendus; teoloogia on seevastu usupärase, meie juhul kristliku maailma- ja elukäsituse väljendus, nõnda võetult annavad siis filosoofia ja teoloogia väljenduse kahe maailmavaatelise positsiooni pinevusele ja võitlusele. Seda vahekorda ei otsustata mitte teadusliku argumentatsiooniga, vaid maailmavaatelise veendumuse ning kuulutuse laadi ja ulatuse ja väega.

Meie käsitleme selle vahekorra probleemi algusest peale *teisiti* — ning nimelt *kahe teaduse vahekorra* küsimusena.

Agas see küsimus tarvitseb lähemat määratlemist. Siin ei ole tegemist kahe ajalooliselt eesleiduva [*vorliegender*] teaduse faktilise seisundi võrdlusega, arvestamata seda, et ükskõik kumma terviklikku seisundit oleks tänapäeval raske kirjeldada suundade divergentsi puhul mõlemal poolel. Sel faktilise vahekorra võrdluse teel ei saavutataks *põhimõttelist* arusaamist sellest, kuidas suhtuvad teineteise ristiusu teoloogia ja filosoofia.

Seepärast läheb selleks, et evida pinda probleemi põhimõtteliseks diskussiooniks, tarvis kummagi teaduse idee ideaalset konstruktsiooni! Nende võimalik vahekord tuleb otsustada nende võimaluste alusel, mis on kummalgi olemas teadusena.

Küsimuse säärane asetus eeldab aga teaduse idee fikseeringut ülepea ning selle idee põhimõtteliselt võimalike muudete tunnusmärgitsust. (Sellel probleemil, mis peaks endast kujutama meie diskussiooni *prolegomena*’t, ei saa me siin peatuda.) Me anna ainult juhtnõörina teaduse järgmise formaalse definitsiooni: teadus on oleva, vastavalt olemise mõne kunati endasse suletud ala põhjendav avang selle avatuse enda pärast. Igal esemelisel

<sup>5</sup>Vt: Martin Heidegger, *Nietzsche*. Zweiter Band. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1961. *Tlk.*

alal on vastavalt oma esemete asisele karakterile ja olemislaadile võimaliku avangu, tõenduse, põhjenduse ning nõnda kujuneva tunnetuse mõistelise vermingu pärisomane laad. Teaduse ideelt ülepea, niivõrd kui teda mõistetakse olemasolemise [*Dasein*] võimalusena, laseb ennast näidata see, et paratamatult on olemas kaks põhilist teaduse võimalikkust: teadused olevast, ontilised teadused — ning *see* teadus olemisest, ontoloogiline teadus, filosoofia. Ontilised teadused muudavad teemaks kunati mõne eesleiduva oleva, mis on alati juba *enne* teaduslikku avamist teataval viisil avatud. Teadusi mõnest eesleiduvast olevast, *positum*'ist, nimetame positiivseteks teadusteks. Nende karakteristikum seisneb selles, et selle oleva esemestamise suund, mille nad teemaks teevad, jõuab olevani otse selle oleva suhtes juba eksisteeriva eelteadusliku hoiaku jätkuna. Seevastu teadus olemisest, ontoloogia, tarvitseb põhimõtteliselt olevale suunatud pilgu ümberseadet: olevalt olemisele, kusjuures seda olevat peetakse nimelt ikkagi veel pilgus, kuidugi modifitseeritud hoiaku jaoks. Selle ümberseade meetodilisel karakteril ma siin ei peatu. Seespool tegelike või võimalike oleva-teaduste, positiivsete teaduste ringjoont püsib nüüd üksikute positiivsete teaduste vahel ainult relatiivne vahe vastavalt kunatisele relatsioonile, milleläbi mingi teadus on orienteeritud oleva mingile kindlale alale. Seevastu on iga positiivne teadus filosoofiast mitte relatiivselt, vaid *absoluutselt* erinev. Meie tees kõlab nüüd: *teoloogia on positiivne teadus ning säärasena sellepärast filosoofiast absoluutselt erinev.*

Ning seepärast tuleb küsida, kuidas teoloogia nüüd selle absoluutse erinevuse puhul filosoofiast sellega suhetub. Sellest teesist tuleneb ilma pikemata, et positiivse teadusena seisab teoloogia põhimõtteliselt lähemal keemiale ja matemaatikale kui filosoofiale. Sellega formuleerime ekstreemseimas vormis teoloogia ja filosoofia vahekorra — ning nimelt vastupidi vulgaarsele ettekujutusele, mille järgi kummalgi teadusel on teataval viisil teemaks seesama valdkond — inimese elu ja maailm —, ainult et kummalgi teatud käsituslaadi juhtnööri pidi: üks *usu* printsiibist lähtudes, teine *mõistuse* printsiibist lähtudes. Me ütleme teesile vastavalt: teoloogia on positiivne teadus ning säärasena filosoofiast absoluutselt erinev. Meie arutluse ülesandeks osutub järgnev: teoloogia tuleb tunnusmärgitseda positiivse teadusena ning selle karakteri-



seeringu alusel selgitada teoloogia võimalik vahetõde teoloogiast absoluutselt erineva filosoofiaga.

Ma märgin seejuures, et käsitan teoloogiat ristiusu teoloogia mõttes, kusjuures ei ole üteldud, et ainult see on olemas. Küsimus, kas teoloogia ülepea on teadus, on küll keskseim küsimus; siin tuleb see aga kõrvale jätta; mitte ehk sellepärast, et me tahaksime sellest probleemist kõrvale hoida, vaid üksnes sellepärast, et mõttega ei saa seda küsimust, kas teoloogia on teadus, isegi mitte seada, kui enne ei ole teatavas ulatuses selgitatud teaduse idee.

Ma arendan nüüd veel enne üleminekut päristise arutelu juurde dispositiooni järgmisteks kaalutlusteks. Vastavalt teesile on tegemist ühe positiivse teadusega — ning ilmselt küll ühe säärase omalaadsega. Sellepärast läheb tarvis selle lühikest seletust, mis ülepea moodustab teaduse positiivsuse.

Teaduse positiivsusse kuulub:

1. et mõni juba kuidagiviisi avatud olev on teatavas ulatuses ülepea eestleitav teoreetilise esemestamise ja küsitlemise võimaliku teemana.

2. et see eesleiduv *positum* on eestleitav teatud eelteaduslikul olevale ligipääsu ja olevaga ümberkäimise viisil, millises ümberkäimisviisis näitab ennast juba selle ala spetsiifiline asjasisaldumus ja vastava oleva olemislaad, on niisiis avatud enne kogu teoreetilist käsitlust, ehkki väljaütlematult ja teadmatult.

3. kuulub positiivsusse, et ka see eelteaduslik suhe eesleiduva olevaga (loodus, ajalugu, majandus, ruum, arv) on juba valgustatud ja juhitud teatavast, olgugi et veel mittemõistelisest olemiskäsitusest. See positiivsus võib nüüd varieeruda vastavalt oleva asjasisalduvusele, vastavalt oleva olemislaadile ning vastavalt vastava oleva eelteadusliku avatuse viisile ja selle avatuse eesleiduva külge kuuluvuse laadile.

Järeldub küsimus: missugune on teoloogia positiivsus? Ilmselt peab see küsimus olema vastatud enne, kui me oleme suutelised määratlema teoloogia vahetõde filosoofiaga. Ainult et teoloogia positiivsuse karakteriseeringuga ei ole see teadusena veel küllaldaselt selgitatud; nii ei ole meil veel teoloogia täit mõistet teadusena, vaid ainult see alles, mis on talle pärisomane positiivse teadusena. Pigem on tegemist sellega, et ühtaegu orienteringuga

teoloogia spetsiifilisele positiivsusele tunnusmärgitseda teoloogia spetsiifilist teaduskarakterit, ta spetsiifilist teaduslikkust, muidugi kui tematiseering peab küsimussuuna, uurimislaadi ja mõistelisuse alusel mõõtu võtma kunatisest *positum*'ist. Niisiis toob alles teoloogia positiivsuse karakteriseering ja ta teaduslikkuse karakteriseering selle distsipliini meile lähemale positiivse teadusena ning pakub nõnda pinda ta võimaliku vahekorra tunnusmärgitsemiseks filosoofiaga. Nõnda saab meie vaatlus kolmetise liigenduse:

Liigendus:

a) teoloogia positiivsus

b) teoloogia teaduslikkus

c) teoloogia kui selle positiivse teaduse võimalik vahekord filosoofiaga.

## A) TEOLOOGIA POSITIIVSUS

Positiivne teadus on eesleiduva ja juba kuidagiviisi avatud oleva põhjendav avamine. Järgneb küsimus: mis on teoloogia jaoks eesleiduv? Võidaks ütelda: kristliku teoloogia jaoks on eesleiduvaks kristlus ajaloolise juhtumusena, tõendatud religiooni- ja vaimuajaloo, nõndasamuti olevikus nähtav üleüldise maailmaajaloolise nähtusena oma asutiste, kultuste, ühingute ja rühmadega. Kristlus — eesleiduv *positum*, niisiis on teoloogia teadus sellest. Ilmselt oleks see väär teoloogia määratlus, sest teoloogia ise kuulub kristlusse kaasa. Teoloogia ise on midagi, mis avaldub maailma-ajalooliselt, üleüldiselt historiliselt seesmisises seoses kristluse terviku endaga. Ilmselt ei saa teoloogia niisiis olla teadus kristlusest kui maailma-ajaloolisest juhtumusest, sest ta on teadus, mis ise kuulub sellesse kristluse ajalukku, teadus, mida see ajalugu kannab ning mis seda ajalugu ennast jällegi määratleb. On niisiis teoloogia teadus, mis kuulub ise kristluse ajalukku, ehk nõndamoodi, nagu on iga historiline distsipliin ise ajalooline nähtus, nimelt nõnda, et ta kunati representeerib ajaloo omakorda ajalooliselt muutuvat endateadvust? Nõnda tuleneks siis võimalus tunnusmärgitseda teoloogia kristluse endateadvusena selle maailma-ajaloolises ilmumises. Ent teoloogia



ei kuulu mitte ainult kristluse juurde, kuivõrd ta ajaloolisena seisab ühenduses üleüldiste kultuurinähtustega, vaid teoloogia on selle äratundmine, mis kõige enne võimaldab seda, et on olemas midagi niisugust nagu kristlus kui maailma-ajalooline sündmus. Teoloogia on selle mõisteline teadmine, mis kõige enne laseb kristlusel saada algupäraselt ajalooliseks sündmuseks, teadmine sellest, mida me lihtsalt kristlikkuseks nimetame. Me väidame nüüd: *eesleiduv (positum) teoloogia jaoks on kristlikkus*. Ning see otsustab teoloogia võimaliku vormi üle positiivse teadusena kristlikkusest. Tõuseb küsimus: aga mida tähendab kristlikkus?

Kristlikuks nimetame me usku. Selle olemus laseb end formaalselt nõnda piiritleda: usk on inimliku olemasolemise [*Dasein*]<sup>6</sup> eksistentsiviisi<sup>7</sup>, mis omaenda — sellele eksistentsiviisile olemuslikult kuuluva — tunnistuse järgi ei ajastu mitte olemasolemisest ega mitte selle kaudu meelevaldselt, vaid sellest, mis selles eksistentsiviisis ja koos sellega ilmsiks tuleb — usutust.

---

<sup>6</sup>Olemises ja ajas ävatud *Dasein*'i on eesti keelde tõlgitud *siin- ja seal-, kohal- ja ee'olu* või *-olemisena* (viimane sõnast *esi*) või targu tõlkimata jäetud — peale eesti ka teistesse keeltesse. Siinse *Olemise ja aja*-aegse ettekande tõlkes on *Dasein* eesti keelde vahendatud siiski väljendiga *olemasolemine*. Seejuures on *olemas* mõistetud seesütleva käändena sõnast *olem* (vrd *sõõm, joom, käim* jne), s.t olemas-olemine milles- või kus-olemisena. Nn ma-infinitiv *olema* on seega mõistetud lühema sisseütlevana. See paistab võimaldavat tõlkida saksa kõnekeelseski sagedast ajasõna *dasein* eesti keelde samaväärse väljendiga *olemas olla*, nagu see pruugiks ongi (*da* "olemas", *ist da* "on olemas" jne), ning sellelt omakorda siirduda rangemale *Da*'le ja *Dasein*'ile (*das Da* "olem", *Sein des Da* "olema olemine", *Sein im Da* "olemine olemas" ehk "olemas olemine" jne). *Tlk.*

<sup>7</sup>Ilmselt ei ole liigne meelde tuletada, et M. Heidegger mõistab eksistentsi (*die Existenz*) täiesti erinevalt traditsioonilisest käsitusest, milles see *existentia*'na vastandub *essentia*'le. M. Heidegger lausub: "Seda olemist ennast, millesse olemasolemine [*Dasein*] võib hoiduda nii või teisiti ja alati kuidagi viisi hoidub, nimetame *eksistentsiks*. [...] Olemasolemine mõistab ennast alati oma eksistentsilt, omaenda võimalikkuselt olla ta ise või mitte ta ise." (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 16, 17.) Eksistentsi ja *existentia* erinevusel peatub M. Heidegger lähemalt ka "Kirjas "humanismi" üle" (Martin Heidegger, "Brief über den "Humanismus".") — Martin Heidegger, *Wegmarken*, S. 313–364). *Tlk.*

See primaarselt usu jaoks ja ainult usu jaoks ilmne ning ilmutusena usku kõige enne ajastav olev on "kristliku" usu, ristiusu jaoks Kristus, ristilöödud Jumal. See nõnda Kristuse läbi määratud usu vahekord ristiga on kristlik. Aga ristilöömine ja kõik selle juurde kuuluv on ajalooline loodumus<sup>8</sup> — ning see loodumus tõendub nimelt oma spetsiifilises ajaloolisuses säärastena ainult usu jaoks pühakirjas. Sellest faktumist võib ainult *usus* "teadlikuks" saada. Sel niiviisi ilmsel on nüüd ta spetsiifilise "ohvri"-karakteriga kohaselt kindel täävitussuund kunati faktiliselt ajalooliselt eksisteerivatele, kas samaaegsetele või mittesamaaegsetele üksikutele inimestele või vastavalt nende üksikute kooskonnale kogudusena. See ilmutus ei ole täävitusest mõni teadmiste edastus tegelike või vastavalt olnud või alles tulevate juhtumuste üle, vaid see täävituse teeb "osa-võtjaks" loodumisest, milleks on ilmutus = see ta's ilmne ise. See ainult eksisteerimises täideviidud *osa-võtmine* on aga säärastena alati *antud* ainult usuna usu läbi. Selles "osa-võtmises" ja "osa-saamises" aga ristilöömise loodumisest seatakse kogu olemasolemine kristlikuna, s.t ristitõmmulise Jumala ette — ning sellest ilmutusest tabatud eksistents muutub iseendale ilmseks oma Jumala-unustuses. Ning nõnda on olemine Jumala ette seatuna oma mõtte järgi — ma kõnelen alati ainult idee ideaalsest konstruktsioonist — eksistentsi olemine ümberseatuna Jumala usklikult omaks võetud halastusse ning selle läbi. Usk mõistab iseennast niisiis alati ainult usklikult. Usklik ei tea ega tea kunagi — näiteks seesmistele elamuste teoreetilise konstateeringu alusel — oma spetsiifilist eksistentsi;

---

<sup>8</sup>Tähtis *geschehen* on eesti keelde tõlgitud sõnaga *looduma*, mis leidub F. J. Wiedemanni (*Eesti-saksa sõnaraamat*. Neljas, muutmata trükk teisest, Jakob Hurda redigeeritud väljaandest. Tallinn: Valgus, 1973, vrg 526). Julius Mägiste esitab *looduma* viitega F. J. Wiedemannile, oletades selle refleksiivsufiksi *-u* abil tuletatuks sõnast *looma* (J. Mägiste, *Estonisches etymologisches Wörterbuch*. V: looma — niit. Helsinki: Finnisch-Ugrische Gesellschaft / Helsingin Yliopiston Monistuspalvelu, 1982, lk 1360). Paul Saagpakk esitab samuti sõna *looduma* "to come into existence, to form o.s. [= oneself], to be formed" (*Eesti-inglise sõnaraamat*. *Estonian-English Dictionary*. Koostanud Paul F. Saagpakk. Sissejuhatus Johannes Aavik. 2. trükk. Tallinn: Koolibri, 1992, lk 438). *Das Geschehen* on niisiis *loodumine*, *das Geschehnis* — *loodumus*. *Tlk.*



pigem võib ta seda eksistentsivõimalust ainult "uskuda" säärasena, mida asjaomane olemasolemine iseseisvalt ei valitse, milles olemasolemine on sulaseks muutunud, Jumala ette toodud ning nõnda *uuesti*-sündinud. Usu päristine eksistentsiline [*existenzielle*] mõte on järelikult: *usk*=*uuestisünd*. Ning uuestisünd nimelt mitte momentaanse varustamise mõttes mõnesuguse kvaliteediga, vaid uuestisünd faktilise uskliku olemasolemise ajaloolise eksisteerimise moodusena *selles* ajaloos, mis hakkab peale ilmutuse loodumisega; *selles* ajaloos, millele on juba ilmutuse mõtte kohaselt seatud kindel äärmuslikem lõpp. See ilmutuse loodumine, mis pärandub usule ning sellekohaselt loodub usklikkuses endas, avaneb ainult usule. Luther ütleb: "Usk on enda vangiangmine asjus, mida me ei näe." (Erlangeni väljaanne, Teosed, 46, 287.)<sup>9</sup> Ent usk ei ole midagi, milleläbi — milles päästelugu saab ilmseks üksnes juhtumusena, niisiis teataval määral üks teisiti modifitseeritud tunnetuslaad, vaid usk moodustab ilmutuse omaksvõtuna ise kristliku loodumise, s.t eksistentsilaadi, mis määrab faktilise olemasolemise selle kristlikkuses kui ühes spetsiifilises saadetuses. *Usk on uskliku mõistev eksisteerimine koos ristilööduga ilmutavas, s.t loodavas ajaloos.*

Selle oleva tervik, mille usk avab, — ning nimelt sedaviisi, et usk ise kuulub sellesse selle usklikult avatud oleva loodumisseosesse — teeb välja selle positiivsuse, mille leiab eest teoloogia. *Eeldades*, et teoloogia on nüüd aga usust usule endale ja usu jaoks määratud, aga teadus on *vabalt* täideviidud, mõisteliselt avav esemestus, konstitueerub teoloogia usu ja koos usuga avatu, s.t siin "ilmutuva" tematiseeringus. Tuleb küll tähele panna, et usk ei ole mitte ainult selle *positum*'i avava etteande viis, mida esemestab teoloogia, vaid usk ise langeb teemaks. Mitte ainult seda! Kuivõrd teoloogia on usust määratud, võib tal ainult usus endas

<sup>9</sup>Viidatud paigas seisab Martin Lutheril: "Nõnda on sellepärast paavst, türk ja kõik jõugud neetud kuradi õpilased, kes tahavad Jumala asjus teada kõike ega usu midagi, ei taha end vangi anda asjus, mida seal peab usutama ja mida ei nähta..." Vt: Martin Luther, *Predigten über das dritte und vierte Kapitel Johannis*. (Nach der Wolfenbütteler Handschrift.) 1537–1540. (Dr. Martin Luther's sämmtliche Werke. Sechs und vierzigter Band.) Erlangen: Verlag von Heyder & Zimmer, 1851, S. 287. *Tlk.*

olla iseenda jaoks küllaldane motiiv. Kui usk tõrkunuks algusest peale mõistelise tõlgitsuse suhtes, siis oleks teoloogia oma eseme (usu) jaoks nimelt läbi ja lõhki kohatu käsitlus. Tal puuduks üks olemuslikke momente, ilma milleta ta ei võiks juba ette iial teaduseks saada. Teoloogia paratamatus ei lase ennast sellepärast ega lase iialgi dedutseerida teaduste puhtratsionaalselt visandatud süsteemist. Veel enam: usk ei motiveeri mitte ainult ühe kristlikust tõlgitseva teaduse sekkumist asjasse; uuestisünnina on usk ühtaegu see ajalugu, mille loodumisele peab teoloogia ise oma osaga kaasa aitama; ning ainult usu kui karakteriseeritud ajaloolise loodumise selle ingrediendina on teoloogial oma mõte ja oma õigus.

Me näitame selle seose seletust üritades, kuidas teoloogia spetsiifilise positiivsuse, s.t usus usuna avatud kristliku loodumise kaudu kirjutatakse ette usu teaduse [der Wissenschaft des Glaubens] teaduslikkus.

## B) TEOLOOGIA TEADUSLIKKUS

*Teoloogia on usu teadus.*

See lausub mitmekordselt:

1) Ta on teadus usus avatust, s.t usutust. Usutu ei ole seejuures midagi, millega me nõustume üksnes kui lausete seosega asjaolude ja sündmuste üle, mis teoreetiliselt ei ole küll arusaadavad, aga võivad olla hõlvatud just selle nõustumise viisil.

2) Teoloogia on kooskõlas sellega teadus usklikust käitumisest endast, usklikkuse teadus, mis kunati on ainult ilmutatuna nõnda, nagu ta ülepea võib olla oma seesmist võimalikkust mööda. See tähendab, et usku uskliku käitumisena usutakse ennast, usk ise kuulub usutusse kaasa.

3) Edasi on teoloogia usu teadus mitte ainult niivõrd, kui võrd ta teeb esemeks usu ja usutu, vaid kuna ta ise pärineb usust. Ta on teadus, mida usk motiveerib ja õigustab endalt.

4) Teoloogia on lõpuks usu teadus, kui võrd ta esemeks ei ole mitte ainult usk ega teda sellelt motiveerita, vaid kuna usu enda esemestusel on selle kohaselt, mida siin esemestatakse, sihiks üksnes usklikkust ennast oma osa poolest kaasa kujundada. —



Formaalselt võttes on usk nüüd eksisteeriva suhtena ristilöödusse üks ajaloolise olemasolemise, inimliku eksistentsi viise, — ning nimelt ajalooliselt-olemise viise ajaloos, mis avaneb alles usust ja ainult usu jaoks. Sellepärast on teoloogia teadusena usust kui iseendas *ajaloolisest* olemisviisist oma seesmisima tuuma poolest *hüstooriline* teadus; ning usust kätkevad omalaadse ajaloolisuse — “ilmutusloodumise” — kohaselt omalaadi hüstooriline teadus.

Uskliku eksistentsi mõistelise endainterpretatsiooni, s.t hüstoorilise tunnetusena peab teoloogia silmas üksnes kristliku loodumise usklikkuses ilmset ja usklikkuse enda kaudu oma piires visandatud selgust. Niisiis on selle hüstoorilise teaduse sihiks kristlik eksistents ise oma konkreetsioonis, ei kunagi mõni teoloogiliste teeside iseendast kehtiv süsteem üleüldiste asjaolude üle mõne ms samuti antud olemisala sees. See uskliku eksistentsi selgus võib eksistentsi-käsitusena alati käia ainult eksisteerimise enda kohta. Iga teoloogiline tees ja mõiste kõneleb säärasena oma sisu poolest ning *mitte* ehk alles tagantjärele niinimetatud praktilise “*rakenduse*” alusel üksiku inimese usklikule eksistentsile koguduses. Teoloogia eseme spetsiifiline asjasjalduvus nõuab seda, et asjakohane teoloogiline tunnetus ei võiks kunagi settida mõnesuguste asjaolude vabalt-hõljuva teadmisenä. Niisama vähe võib usu teoloogiline selgus ja mõisteline interpretatsioon usku ta õiguspärasuses põhjendada ja kindlustada, nagu ka usu vastuvõttu ja usust püsimit mõnel viisil kergendada. Teoloogia võib usku ainult raskemaks muuta, see tähendab selgemaks teha seda, et usklikkust ei saa nimelt selle — teoloogia kui teaduse — kaudu saavutada, vaid üksnes ainult usu kaudu. Nõnda võib teoloogia lasta usklikkuses kui “annetatud” eksistentsiviisis oleval tõsidusel ärgata südämetunnistusenä. Teoloogia “võib” sellesarnast, s.t ta suudab seda — ning nimelt ainult *võimalikult*.

Teoloogia on niisiis — vastavalt teoloogia poolt esemestatud positiivsusele — *hüstooriline teadus*. Selle teesiga näime eitavat niihästi *süsteemätilise* kui ka *praktilise* teoloogia võimalikkust ja paratamatust. Äga küllap tuleb tähele panna: me ei ütlemitte, et on olemas ainult “hüstooriline teoloogia”, välistades “süsteemätilise” või vastavalt “praktilise” teoloogia. Tees kõlab pigem: teoloogia on teadusena ülepea hüstooriline, ükskõik missugusteks distsipliinideks ta iganes ka ei liigenduks. Äa just sellest tunnus-

märgitsusest võimaldub mõista, millepärast ja kuidas teoloogia liigendub algupäraselt mitte peale selle, vaid oma teema spetsiifilise ühtsuse kohaselt ühekorruga süstemaatiliseks, historiliseks (kitsamas mõttes) ja praktiliseks distsipliiniks. Filosoofilist arusaama mõnest teadusest ei saavutata ju nõnda, et haaratakse üksnes kinni ta faktiliselt juhuslikult etteantud liigendusest ja lepitakse lihtsalt ta tehnilise tööjaotusega — et need erinevad distsipliinid tagantjärele väljastpoolt kokku kõita ja sellepeale moodustada üks “üleüldine” mõiste. Pigem on tarvis tagasi pärida faktiliselt eesleiduva liigenduse taha ning välja uurida, kas seda liigendust nõutakse ja millepärast teda nõutakse vastava teaduse olemusest ning kuivõrd see faktiline organisatsioon vastab teaduse positiivsuse poolt determineeritud teaduse-ideele.

Teoloogia suhtes aga ilmneb siis: kuna ta on kristliku ekstsistenti mõisteline interpretatsioon, siis on kõigil mõistritel oma sisu järgi olemuslik tõmme kristliku loodumise kui säärase poole. Seda oma asjasisus ja oma spetsiifilises olemislaadis mõista — ning nimelt üksnes nõnda, nagu see usus usu jaoks tõendub, see on süstemaatilise teoloogia ülesanne. Ta on — muidugi kui usklikkus pühakirjas tõendub — oma olemuse järgi uustestamentlik teoloogia. Teisil sõnul: teoloogia ei ole mitte selleläbi süstemaatiline, et ta tükeldab usuisu terviku locus’te reaks, et neid siis jällegi süsteemi raamesse sisse lahterdada ja seejärel selle süsteemi kehtivust tõestada. Ta ei ole süstemaatiline mitte süsteemi loomise läbi, vaid ümberpöörduvalt sellesama vältimise läbi ses mõttes, et ta üritab üksnes kristliku loodumise kui säärase seesmist *σύστημα*’t katmatult valguse kätte, s.t usklikku kui mõisteliselt mõistjat ilmutuslukku tuua. Mida historilisem on teoloogia, mida vahetumalt toob ta usu ajaloolisuse sõnasse ja mõistesse, seda “süstemaatilisem” on ta, seda vähem muutub ta süsteemi orjaks. Selle ülesande ja ta meetodiliste nõuete teadmise algupärasus on süstemaatilise teoloogia teadusliku nivoo kriteerium. Säärase teoloogia ülesanne läheb seda kindlamalt ja puhtamalt korda, mida vahetumalt teoloogia laseb endale ette anda selle oleva olemislaadi ja spetsiifilise asjasisaldavusega mõisted ja mõisteseosed, mida ta esemestab. Mida ühetähenduslikumalt lööb teoloogia lahku mis tahes filosoofia ning ta süsteemi rakendamisest, seda filosoofilisem on ta oma sünnipärasest teaduslikkuses.



Teiselt poolt kehtib see: mida süstemaatilisem on teoloogia selles tunnusmärgitsetud mõttes, seda vahetumalt põhjendub sellega *histoorigilise teoloogia paratamatus kitsamas mõttes* — eksegeesi, kiriku- ja dogmalooa. Kui need distsipliinid peavad olema ehtne *teoloogia* ega mitte üleüldiste profaansete histoorigiliste teaduste eriregioonid, siis *peavad* nad laskma endile oma eseme ette määrata õigesti mõistetud süstemaatilise teoloogia poolt.

Ometi kuulub nüüd kristliku loodumise kui ajaloolise loodumise endainterpretatsiooni see, et ta viib üha uuesti täide omaenda ajaloolisuse ja selles sügenenud arusaamise omaksvõttu uskliku olemasolemise võimalusist. Aga kuna nüüd primaarselt on teoloogial nii süstemaatilise kui ka ajaloolise distsipliinina esemeks kristlik loodumine oma kristlikkuses ja ajaloolisuses, aga see loodumine määratleb ennast uskliku [inimese — *Tlk*] eksistentsivii-sina, eksisteerimine on aga toimimine, *πραξις*, siis on *teoloogial oma olemuse järgi praktilise teaduse karakter*. Teadusena Jumala toimimisest usklikult toimiva inimesega on ta juba “algusest peale” homileetiline. Ning üksnes sellepärast püsib võimalus, et teoloogia ise oma faktilises organisatsioonis konstitueerub praktilise teoloogiana, homileetikana, — ning kateheetikana, mitte näiteks sellepärast, et juhuslikest vajadustest saab kuuldavaks ka nõue veel kaasa aidata iseendast teoreetiliste lausete praktilisele rakendamisele. *Süstemaatiline on teoloogia ainult siis, kui ta on histoorigilis-praktiline. Histoorigiline on teoloogia ainult siis, kui ta on süstemaatilis-praktiline. Praktiline on teoloogia ainult siis, kui ta on süstemaatilis-histoorigiline.*

Kõik need karakterid on omavahel olemuspäraselt seotud. Tänapäeva kontroversid teoloogias võivad viljakas kommunikatsioonis muutuda tegelikuks vaidluseks alles siis, kui teoloogia kui teaduse probleem taandatakse kesksele, *teoloogia kui positiivse teaduse* ideest pärinevale küsimusele: missugune on teoloogia süstemaatiliste, histoorigiliste ja praktiliste distsipliinide ühtsuse ja paratamatu mitmekesisuse põhi?

Seda teoloogia siijamaani piirjooniti tunnusmärgitsetud karakterit võime lühidalt seletada sel teel, et me näitame, mida teoloogia *ei* ole.

Sõnamõiste järgi lausub teo-loogia: teadus Jumalast. Aga Jumal ei ole mingil juhul ta uurimise esemeks nõnda, nagu on

näiteks loomad zooloogia teemaks. Teoloogia ei ole spekulatiivne jumalatunnetus. Niisamavähe riivame teoloogia mõistet, kui me laiendame teemat ning ütleme: teoloogia ese on ülepea Jumala suhe inimesega ülepea ning ümberpöörduvalt; siis oleks teoloogia religioonifilosoofia või religioonihisooria, lühidalt religiooniteadus. Veel vähem on ta teadus inimesest ning selle religioossetest seisunditest ja elamustest religioonipsühholoogia mõttes: teadus elamustest, millede analüüsi kaudu peab lõpuks avastatama Jumal inimeses. Nüüd võidakse mõõnda, et teoloogia ei kattu spekulatiivse jumalatunnetuse, religiooniteaduse ja religioonipsühholoogiaga ülepea, aga tahetakse ühtaegu rõhutada, et teoloogia kujutab endast üht religioonifilosoofia, religioonihisooria *etc.* erilist juhtu, filosoofilis-hisoorilis-psühholoogilist teadust kristlikust religioonist. Aga üteldu järgi on selge: süstemaatiline teoloogia ei ole mõni kristliku religiooniga suhetatud religioonifilosoofia, seda samavähe kui kirikuajalugu kujutab endast kristliku religiooniga piiratud religiooniajalugu. Neis kõigis teoloogia interpretatsioonides on selle teaduse idee algusest saadik kõrvale heidetud, s.t mitte ammutatud pilgust spetsiifilisele positiivsusele, vaid saavutatud mitteteoloogiliste ning omavahel koguni täiesti heterogeensete teaduste — filosoofia, hisooria ja psühholoogia — deduktsiooni ja spetsialiseerimise teel. Kus muidugi teoloogia teaduslikkuse piir asub, s.t kui kaugele ulatuvad ja võivad ulatuda usklikkuse enda spetsiifilised nõuded mõistelse selguse järele, see on niisama keskne kui ka raske probleem, mis on tihedaimalt seotud küsimusega teoloogia kolme distsipliini ühtsuse algupärase põhja järele.

Mingil juhul ei tohi me teoloogia teaduslikkust määratleda selisel teel, mille puhul on teoloogia tõenduslaadi evidentsi ning ta mõistelisuse ranguse juhtiva mõõdupuuna ennakult võetud mõni *teine* teadus. Olemuse poolest ainult usus avatud teoloogiapositum'i kohaselt ei ole pärisomane mitte ainult ligipääs teoloogia esemele, vaid on spetsiifiline ka ta lausete tõendumise evidents. Teoloogiale pärisomane mõistelisus võib välja kasvada ainult teoloogiast endast. Aga kõigepealt nimelt ei tarvitse ta laenu teistelt teadustelt rohkendamaks ja kindlustamaks oma asitõendeid ega või isegi püüda teiste teaduste äratundmisi kaasa tõmmates tõsta või ka õigustada usu evidentsi. *Pigem põhjen-*



*datakse teoloogia ise primaarselt usu läbi*, olgugi et formaalselt pärinevad ta ütled ja tõenduskäigud vabadest mõistuslikest tehetest.

Nõnda ei ole ka mitte-teoloogiliste teaduste tõrkumine selle suhtes, mida usk ilmutab, mingi tõend usu õigustuseks. "Usuta" teadust võib ainult siis lasta vastu usku tormata ja usu otsas puruneda, kui usu tõest hoitakse juba enne seda usklikult kinni. Siis on aga see usu väär endakäsitus, kui ta arvab ennast kõigepealt alles selle teaduste purunemise läbi vastu teda ennast õigustuvat või selleläbi koguni kindlustuvat. Kogu teoloogiline tunnetus on oma asjaomases õiguspärasuses põhjatud usule endale, ta pärineb usust ning naaseb usku.

Oma spetsiifilise positiivsuse ja selle käesolevaga ettemärgitsetud teadmismõõdi põhjal on teoloogia täiesti iseseisev ontiline teadus. Nüüd tekib küsimus: kuidas suhtub see nüüd oma positiivsuses, kuidas suhtub see oma teaduslikkuses karakteriseeritud positiivne teadus filosoofiasse?

### C) TEOLOOGIA KUI POSITIIVSE TEADUSE VAHEKORD FILOSOOFIAGA

Usk ei tarvitse filosoofiat, küll aga usu *teadus positiivse* teaduse-na. Ning nimelt siin tuleb jälle vahet teha: usu positiivne teadus ei tarvitse filosoofiat jällegi mitte oma positiivsuse, kristlikkuse põhjendamiseks ega primaarseks avamiseks. See põhjendab ennast omal viisil ise. Usu positiivne teadus tarvitseb filosoofiat ainult oma teaduslikkust silmas pidades. Muidugi ka seda jällegi ainult küll põhimõttelisel, aga ometi omalaadselt piiratud viisil.

Teadusena allutab teoloogia enda oma mõistete tõendamise ja vastavuse nõudele selle oleva suhtes, mille tõlgitsemise on ta ülesandena omaks võtnud. Aga kas ei olnud nüüd see teoloogilistes mõistetes tõlgitsetav olev avatud nimelt ainult usu läbi ja usu jaoks ja usus? Kas ei ole siis mitte see, mis peaks siin mõisteliselt määratletama, see olemuslikult mõistetamatu seega puhtratsionaalsel teel ei oma asjasisus põhjani jõutav ega oma õigsuses põhjendatav?

Ainult et see võib väga hästi olla midagi mõistetamatut ja mõistuse poolt ei kunagi primaarselt avatavat, kuid sellest hoolimata ei tarvitse see iseendast välistada mõistelist määratlemist. Vastupidi: kui see mõistetamatus peaks säärasena avatama just õigel viisil, siis sünnib see ainult vastava ja s.t ühtlasi oma piirile põrkuva mõistelise tõlgitsemise teel. Muidu jääb mõistetamatus teataval määral tummaks. Aga see uskliku eksistentsi tõlgitsemine on ometi teoloogia asi. Milleks niisiis filosoofia? Ainult et iga olev avaneb ainult eelneva, olgu et teadvustamata mõiste-eelse arusaama alusel sellest, mis see vastav olev on ja kuidas ta on. Kogu ontiline tõlgitsemine sünnib ontoloogia esialgu ja enamasti varjatud põhjal. Võib ometigi sellesarnast nagu rist, patt *etc.*, mis ilmselt kuulub kristlikkuse olemisseosesse, mõista oma spetsiifilises mis-olemises ja kuidas-olemises teisiti kui usus? Kuidas peaks ontoloogiliselt avatama nende kristlikkuse jaoks konstitiivsete põhimõistete mis-olemine ja kuidas-olemine? Peaks siis usust saama ontoloogilis-filosoofilise eksplikatsiooni tunnetuskriteerium? Kas ei ole nimelt teoloogilised põhimõisted täiesti ilma jäetud filosoofilis-ontoloogilisest mõtestusest?

Siin ei tohi muidugi tähele panemata jätta seda midagi olemuslikku: põhimõistete eksplikatsioon ei teostu nimelt mitte kunagi — juhul kui ta on õigesti üles võetud — nõnda, et isoleeritud mõisted eksplitseeritakse ja defineeritakse omaette ning neid siis nagu märgumärke siia ja sinna nihutatakse. Kogu põhimõistelisel eksplikatsioonil tuleb just sellega vaeva näha, et see primaarne suletud olemisseos, millesse kõik põhimõisted tagasi juhatavad, ta algupärase tervikuna pilku saada ning pidevalt pilgus hoida. Mida ütleb see teoloogiliste põhimõistete eksplikatsiooni tarvis?

Me tunnusmäärgitsemise usu kristlikkuse olemusliku *konstitutivum*'ina: usk on uuestisünd. Kuigi usk ei saavuta ennast ise ja kuigi usus ilmutuslikku ei saa kunagi põhjendada vabalt iseendale rajatud mõistuse ratsionaalse teadmise, siis kätkeb ometi kristlikus loodumises kui uuestisünnis see, et selles on ületatud olemasolemise usueelne, s.o uskmatu eksistents. Ületatud ei tähenda kõrvaldatud, vaid uusloodusse ülendatud, selles alles hoitud ja varjatud. Usus on nimelt eksistentsilis-ontiliselt ületatud eelkristlik eksistents. See usu kui uuestisünni juurde kuuluv eelkristliku eksistentsi eksistentsiline ületus tähendab aga nimelt



seada, et usklikus eksistentsis asub eksistentsiaal-ontoloogiliselt kaasakätketuna ületatud eelkristlik olemasolemine. Ületada ei tähenda eemale tõugata, vaid uude pädevusse võtta. Siit tuleneb: kõigil teoloogilistel põhimõistetel on endis kunati — nende täieliku regionaalse seose järgi võetult — eksistentsiliselt küll väeti, s.t. *ontoliselt* ületatud, aga nimelt sellepärast neid *ontoloogiliselt* määrav eelkristlik ja seega puhtratsionaalselt haaratav *sisu*. Kõik teoloogilised mõisted kätkevad endas paratamatult *seada* olemiskäsitust, mis on inimlikul olemasolemisel kui säärasel üksnes endal, kuivõrd ta ülepea eksisteerib.<sup>10</sup> Nõnda on nt patt ilmne ainult usus ning ainult usklik võib faktiliselt eksisteerida patustajana. Peaks aga pattu, mis on vastasfenomen usule kui uuestisünnile ja seega eksistentsifenomen, tõlgitsetama teoloogilis-mõisteliselt, siis nõuab mõiste sisu ise — mitte mõni teoloogi filosoofiline lemmikharrastus — naasmist süü mõiste juurde. Süü aga on üks olemasolemise algupäraseid ontoloogilisi eksistentsimääratlusi.<sup>11</sup> Mida algupärasemalt ja vastavamalt ja ehtsas mõttes ontoloogiliselt on olemasolemise põhikonstitutsioon ülepea valguse kätte seatud, mida algupärasemalt käsitletakse nt süümõistet, seda ühetähenduslikumalt võib ta fungeerida juhtnõörina patu teoloogilise eksplikatsiooni jaoks. Võetakse nõnda aga ontoloogilist süümõistet juhtnõörina, siis otsustab teoloogilise mõiste üle primaarselt ometi nimelt filosoofia. Kas ei võeta teoloogiat nõnda mitte filosoofia lõa otsa? Ei mingil juhul! Sest pattu ei pea ju oma olemuse poolest ratsionaalselt dedutseerima süü mõistest. Veel vähem peab selle orienteerumisega ontoloogilisele süümõistele mõnesugusel viisil ratsionaalselt tõendama ja võib tõendada patu faktumit; selleläbi ei saa vähimalgi määral arusaadavaks isegi mitte patu faktiline võimalus. Mida nõnda ainult saavutatakse, aga mis ka teoloogia kui teaduse jaoks hädavajalikuks jääb, see ulatub sinnamaale, et patu teoloogiline mõiste kui eksistentsimõiste saavutab tolle korrektsiooni (s.t. kaasjuhatuse), mis selle kui ek-

<sup>10</sup>Kõik usule keskendatud teoloogilised eksistentsimõisted peavad silmas spetsiifilist eksistentsi-*üleminekut*, milles eelkristlik ja kristlik eksistents on omal viisil ühtsed. See üleminekukarakter motiveerib teoloogilise mõiste karakterset rohkedimensioonilisust, millesse siin ei saa lähemalt süveneda.

<sup>11</sup>Vt: *Sein und Zeit*, 2. Abschn., §58.

sistentsimõiste jaoks on ta eelkristliku sisu kohaselt paratamatu. — Seevastu primaarse direktiooni (esilejuhatuse) kui ta kristliku sisu algupära annab alati ainult usk. *Järelikult fungeerib ontoloogia ainult teoloogiliste põhimõistete ontilise ja nimelt eelkristliku sisu korrektiivina*. Siin jääb aga tähele panna: see korrektsoon ei ole põhjendav ehk nõnda, nagu füüsikalised põhimõisted saavutavad looduse ontoloogia läbi oma algupärase põhjenduse ja oma täieliku seesmise võimalikkuse osutuse ja seega oma ülema tõe. Korrektsoon on pigem ainult formaalselt osutav, s.t teoloogiliselt ei muutu ontoloogiline süümõiste säärana mitte kunagi teemaks. Patu mõiste ei ehitu ka lihtsalt üles süü ontoloogilisele mõistele. Sellegipärast on see ühes suhtes määrav ja nimelt formaalselt sel viisil, et ta osutab *selle* olemisregiooni ontoloogilisele karakterile, milles peab paratamatult püsima patu mõiste *kui eksistentsimõiste*.

Selles ontoloogilise regiooni formaalses osutuses leidub juhatuse seda mõiste spetsiifilist teoloogilist sisu nüüd nimelt mitte filosoofiliselt välja rehkendada, vaid ammutada usu nõnda osutatud spetsiifilisest eksistentsidimensioonist ja selle sees ning lasta endale ette tuua. Niisiis ei ole ontoloogilise mõiste formaalsel osutusel mitte sidumise funktsioon, vaid ümberpöörduvalt vabaksandmise ja teoloogiliste mõistete spetsiifilise, s.t usupärase algupära-avamise poole juhatamise funktsioon. Ontoloogia tunnusmärgitsetud funktsioon ei ole direktioon, vaid ainult "kaasjuhatav": korrektsoon.

*Filosoofia on teoloogiliste põhimõistete ontilise ja nimelt eelkristliku sisu formaalselt osutav ontoloogiline korrektiiv.*

Nüüd aga ei kuulu filosoofia olemusse ega ole filosoofialt endast ja filosoofia enda jaoks kunagi põhjendatav see, et tal peab teoloogia jaoks olema säärane korrektiivne funktsioon. Seevastu laseb küll näidata, et filosoofial kui puhtanisti enda peale rajatud olemasolemise vabal küsimisel on oma olemuse poolest ontoloogiliselt põhjendatud direktiooni ülesanne kõigi teiste mitte-teoloogiliste, positiivsete teaduste suhtes. Ontoloogiana annab filosoofia küll *võimaluse* ennast võtta teoloogia tolle karaktereise korrektiivi mõttes, muidugi kui teoloogial tuleb koos usu faktitsiteediga faktiliseks saada. Aga nõuet, *et* teda peab nõnda võtma, ei sea mitte filosoofia kui säärane, vaid nimelt teoloogia, kui võrd



ta mõistab ennast teaduse endana. Ning sellepärast tuleb täpse määratlusena ja kokkuvõtvalt ütelda:

*Filosoofia on teoloogiliste põhimõistete ontilise ja nimelt eelkristliku sisu võimalik, formaalselt osutav ontoloogiline korrektiiv. Filosoofia võib aga olla see, mis ta on, ilma et ta faktiliselt fungeeriks selle korrektiivina.*

See omapärane suhe ei välista, vaid nimelt kätkeb seda, et usk jääb oma sisima tuuma poolest kui spetsiifiline eksistentsivõimalus olemuslikult *filosoofia* juurde kuuluva ja faktiliselt ülimalt muutliku *eksistentsivormi* surmavaenlaseks.<sup>12</sup> Lausa nõnda, et filosoofial ei tule esiteks koguni ette, et toda surmavaenlast mõnesugusel viisil tõrjuda tahta! See *eksistentsiline vastuolu* usklikkuse ja kogu olemasolemise vaba endaomaksvõtu vahel, mis seisab juba teoloogia ja filosoofia *eel* ega teki alles nende kui teaduste läbi, see *vastuolu* peab just kandma teoloogia ja filosoofia *kui teaduste võimalikku ühisust*, muidugi kui see kommunikatsioon peab võima ehtsaks jääda, vabaks igasugusest illusioonist ja nõrkadest vahenduskatsetest. Sellepärast ei ole olemas midagi niisugust nagu kristlik filosoofia, see on lihtsalt "puust raud". Aga ei ole olemas ka uskantiaanlikku, väärtusfilosoofilist, fenomenoloogilist teoloogiat — sama vähe kui fenomenoloogilist matemaatikat. Fenomenoloogia on alati ainult nimetus ontoloogia menetluse jaoks, mis olemuslikult erineb kõigi teiste positiivsete teaduste omast.

Küll võib uurija peale oma positiivse teaduse ka fenomenoloogiat vallata, vastavalt ta samme ja uurimisi seirata. Filosoofilise tunnetus võib aga *ainult siis* saada uurija positiivse teaduse jaoks relevantseks ja viljakaks ning on seda ainult siis ehtsas mõttes, kui ta omaenda problemaatika sees, sellest oma ala ontiliste seoste positiivsest teadvustusest väljakasvava problemaatika sees põrkub oma teaduse põhimõistetele ning kui tal seejuures muutub küsitavaks traditsiooniliste põhimõistete vastavus enda poolt teemaks tehtud olevale. Siis võib ta oma teaduse nõue-

<sup>12</sup>Et siin on tegemist kahe eksistentsivõimaluse põhimõttelise (eksistentsiaalse) vastastusega, mis ei välista, vaid *kätkeb* üht kunati faktilist, eksistentsilist, vastastikust tõsiseltvõtmist ja tunnustamist, selle üle ei peaks esialgu pikemalt diskuteerima.

test lähtudes, omaenda teadusliku küsimise horisondilt — otsekui oma põhimõistete piiril — tagasi küsida selle oleva algupärase olemiskonstitutsiooni järele, mis peab esemeks jääma ja uueks *saama*. Nõnda sugenevad küsimused triivivad meetoodiliselt kaugemale iseendast, kuivõrd see, *mida* nad küsivad, on ligipääsetav ja määratletav ainult ontoloogiliselt. Muidugi ei lase teaduslik kommunikatsioon positiivsete teaduste ja filosoofia uurijate vahel ennast jäikade reeglite ette rakendada, seda enam et positiivsete teaduste endi poolt oma aluste kohta iganes tehtava kriitika selgus, kindlus ja algupärasus muutuvad niisama kiiresti ja sagedaselt kui omaenda olemuse omavalgustuse kunati saavutatud ja fikseeritav aste filosoofias. See kommunikatsioon saavutab ja säilitab oma ehtsuse, elususe ja viljakuse ainult siis, kui vastastikune, kunati väljenduv positiiv-ontiline ja transtsendentaal-ontoloogiline küsimine on juhitud instinktist asja kasuks ja teadusliku takti kindlusest ning kui kõik teaduste valitsemise ja eesõiguse ja kehtivuse küsimused taganevad teadusliku probleemi enda seesmiste paratamatuste ees.

LISA

*Mõned viited peamistele vaatepunktidele  
teoloogiliseks kõneluseks "Mitteobjektiveeriva  
mõtlemise ja kõnelemise probleem  
tänapäeva teoloogias"*

Freiburg Breisgau, 11. märts 1964

Mis on selles probleemis küsimisväärne?

Niivõrd kui mina seda näen, on *kolm teemat*, mis peavad läbi mõeldud olema.

1. Enne kõike muud tuleb kindlaks määrata, *mida* on teoloogial kui ühel mõtlemise ja kõnelemise viisil arutada. See on ristiusk ning ta usutu. Ainult siis, kui see seisab selgesti silme ees, võib küsida, kuidas peab olema kujundatud mõtlemine ja kõnelemine, et see vastaks usu mõttele ja taotlusele ning väldiks nõnda lisamast sellesse kujutelmi, mis on usule võõrad.



2. On möödapääsmatu *enne mitteobjektiveeriva mõtlemise* ja kõnelemise arutamist esile tuua see, mida on silmas peetud *objektiveeriva mõtlemise* ja kõnelemise all. Seejuures tõuseb küsimus, kas iga mõtlemine mõtlemisena, iga kõnelemine kõnelemisena on juba objektiveeriv.

Kui peaks osutama, et mõtlemine ja kõnelemine ei ole mingil juhul juba objektiveerivad, siis juhatab see kolmanda teema juurde.

3. On tarvis otsustada, kuivõrd on mitteobjektiveeriva mõtlemise ja kõnelemise probleem ülepea ehtne probleem, kas ei küsita seejuures midagi, mida küsides mõteldakse asjast ainult mööda ja kaldutakse kõrvale teoloogia teemast ning aetakse see tarbetult sassi. Sel juhul oleks korraldatud teoloogilise kõneluse ülesandeks jõuda selgusele selles, et kõnelus asub oma probleemiga eksiteel. See oleks — nõnda see näikse — ainult kõneluse negatiivne tulemus. Aga nõnda see ainult näikse. Sest tõeliselt oleks selle vältimatuks tagajärjeks, et teoloogia jõuaks lõpuks ja otsustavalt selgusele oma peaülesande paratamatuses oma mõtlemise kategooriaid ja oma keele laadi mitte filosoofialt ja teadustelt laenamise teel neilt saavutada, vaid nende jaoks asjakohaselt mõtelda ja kõnelda usult. Kui see usk ta oma veendumuse järgi puudutab inimest inimesena selle olemuses, siis ei tarvitse ehtne teoloogiline mõtlemine ja kõnelemine ka mingit erilist varustust kohtamaks inimesi ja leidmaks neilt kuulmist.

Nimetatud kolme teemat tuleks nüüd üksikasjalikult täpsemi arutada. Mina ise võin filosoofiast lähtudes anda mõningaid viiteid ainult teise teema kohta. Sest esimese teema arutus, mis peab olema kogu kõneluse aluseks, kui see ei pea õhku rippuma jääma, on teoloogia ülesanne.

Kolmas teema sisaldab teoloogilise järelduse esimese ja teise teema küllaldasest käsitlesest.

Nüüd püüan ma anda mõningaid viiteid *teise* teema käsitlemiseks ning sedagi ainult väheste küsimuste vormis. Peaks välditama muljet, nagu oleks tegemist Heideggeri filosoofiast — mida ei ole olemas — pärit dogmaatiliste teeside esitusega.

Mõnda teise teema kohta

Enne mitteobjektiveeriva mõtlemise ja kõnelemise küsimuse mis tahes arutamist teoloogias jääb hädatarvilikuks järele mõtelda selle üle, mida mõistetakse teoloogilise kõneluse probleemiseades objektiveeriva mõtlemise ja kõnelemise all. See järelemõtlemine sunnib peale küsimuse:

Ons objektiveeriv mõtlemine ja kõnelemine mõtlemise ja kõnelemise erilisi laade või peab iga mõtlemine mõtlemisena, peab iga kõnelemine kõnelemisena olema paratamatult objektiveeriv?

Küsimus laseb enda kohta otsuse langetada ainult siis, kui enne on selgitatud ja vastatud järgmised küsimused:

- a) Mis tähendab objektiveerida?
- b) Mida tähendab mõtlemine?
- c) Mida tähendab kõnelemine?
- d) Ons iga mõtlemine iseendas kõnelemine ja iga kõnelemine iseendas mõtlemine?
- e) Missuguses mõttes on mõtlemine ja kõnelemine objektiveerivad, missuguses mõttes nad ei ole seda?

Asja loomuses on see, et küsimused haakuvad nende arutamisel üksteisega. Nende küsimuste kogu raskus on ometigi Teie teoloogilise kõneluse aluseks. Ühtlasi moodustavad nimetatud küsimused — enam või vähem selgesti ja küllaldaselt avatuna — nende püüdluste veel varjatud keskme, mida tänapäeva "filosoofia" taotleb oma äärmisimailt vastaspositsioonidelt lähtudes (Carnap → Heidegger). Tänapäeval nimetatakse neid positsioone tehnilis-stsientistlikuks keelekäsituseks ja spekulatiivhermeneutiliseks keelekogemuseks. Kumbki positsioon on määratletud põhjatult erinevatest ülesannetest lähtudes. Esimesena nimetatud positsioon tahab kogu mõtlemist ja kõnelemist, ka seda filosoofia oma tuua tehnilis-loogiliselt konstrueeritava märgisüsteemi käsuvõimu alla, s.t kindlaks määrata teaduse instrumendina. Teine positsioon on välja kasvanud küsimusest, mis oleks filosoofia mõtlemise jaoks kogetav asja endana ja kuidas oleks see asi (olemine olemisena) lausutav. Kummagi positsiooni puhul ei ole niisiis tegemist mõne keelefilosoofia (vastavalt mõne loodus- või kunstifilosoofia) eraldatud valdkonnaga, pigem tuntakse keel



ära alana, mille sees viibib ja liigub filosoofia mõtlemine ning mis tahes laadi mõtlemine ja lausumine. Kuivõrd inimese olemus määratletakse õhtumaise traditsiooni järgi sinnamaani, et ta on too elusolend, kellel "on keel" (*ζῶον λόγον ἔχον*) — ka tegeva olen-dina on inimene säärane ainult tollena, kellel "on keel" —, siis ei ole nimetatud positsioonide vaidlusega seoses mängus ei mi-dagi vähemat kui küsimus inimese eksistentsi ja selle määratluse järele.

Missugusel viisil ja missuguste piirideni võib sellesse vaidlusse laskuda ja peab laskuma teoloogia, see on teie otsustada.

Küsimuste a) kuni e) järgnevate lühikeste seletuste ette saa-gu tehtud üks märkus, mis viitab "mitteobjektiveeriva mõtlemise ja kõnelemise probleemi" arvatavale põhjusele tänapäeva teoloogias. See on laialtlevinud, kontrollimatult omaksvõetud arvamus, et iga mõtlemine on ettekujutamisenä, iga kõnelemine on kuul-davakstegemisenä juba "objektiveeriv". Siin ei ole võimalik üksikasjus jälgida selle arvamuse päritolu. Ses suhtes on määrav ammustaega ilma selgitamata esitatav eristus ratsionaalse ja ir-ratsionaalse vahel, eristus, mis omakorda on alguse saanud ise selgitamata jäänud mõistusliku mõtlemise instantsist. Viimasel ajal on iga mõtlemise ja kõnelemise objektiveeriva karakteri väit-misel ometigi mõõduandvaks saanud Nietzsche, Bergsoni ja elu-filosoofia õpetused. Kuivõrd me kõnelemises<sup>a</sup> — selgesõnaliselt või mitte — kõikjal "on" ütleme, olemine ometi olevasti ligiole-vust tähendab ja seda uusaegselt esemelisuse ja objektiivsusena tõlgitsetakse, siis toovad mõtlemine ette-kujutamisenä ja kõne-lemine kuuldavakstegemisenä endaga vältimatult kaasa iseendas voolava "eluhoo-vuse" tardumise ning seega sellesama "hoo-vuse" võltsimise. Teiseltpoolt on säärane jääva tarretamine, olgugi et võltsides, vältimatu inimelu säilitamiseks ja püsimiseks. Selle erinevates variatsioonides esitatud arvamuse tõendiks olgu kül-lalt järgmisest Nietzsche tekstist, *Võimu tahe*, nr 715 (1887/88): "Keele väljendusvahendid on kõlbmatud väljendamaks "saamist":

<sup>a</sup>1. väljaanne, 1970: ebapiisav; pigem: asuvatena (s.t maailmas viibimist tõlgitseda).

meie lahutamatu säilitustarviduse juurde kuulub see, et pidevalt eeldada jämedamat jääva, asjade jne [s.t objektide] maailma."<sup>13</sup>

Järgnevad viited<sup>b</sup> küsimuste a) kuni e) kohta tahavad ise olla mõistetud ja läbi mõteldud küsimustena. Sest keele see saladus, milles peab koonduma kogu meeliskelu, jääb mõtlemis- ja küsimisvääreimaks fenomeniks — ennekõike siis, kui ärkab arusaam, et keel ei ole inimese teos: kõneleb keel. Inimene kõneleb ainult keelele vastates. Need väited ei ole fantastilise "müstika" sünnitised. Keel on algfenomen, mille pärisomasus ei lase end tõendada faktide abil, vaid mis laseb end pilku saada ainult eelarvamusetus keelekogemuses. Inimene võib kunstlikult leiutada kõlakujundeid ja märke, aga võib säärast teha ainult silmas pidades juba kõneldud keelt ning sellest lähtudes. Ka algfenomenide palge ees jääb mõtlemine kriitiliseks. Sest kriitiliselt mõelda tähendab: pidevalt eristada (*κρίνειν*) selle vahel, mis oma õigustuseks nõuab tõendamist, ja selle vahel, mis oma tõestumiseks tarvitseb lihtsat pilkusaamist ja vastuvõtmist. Vastaval juhul on alati kergem tõendit hankida, kui teisena oleval juhul vastuvõtvasse pilkusaamisse laskuda.

Küsimuse a) kohta: mis tähendab objektiveerida? Midagi objektiks teha, seda objektina seada ning ainult nõnda ette kujutada. Ning mida tähendab objekt? Keskajal tähendas *obiectum* seda, mis tajumisele, imaginatsioonile, otsustamisele, soovimisele ja kaemisele vastu heidetakse, vastu hoitakse. Seevastu tähendas *subiectum ὑποκείμενον*'i, iseendalt (mitte ettekujutamise läbi vastutoodud) eesleiduvat, olevasti ligiolevat, nt asju. Sõnade *subiectum* ja *obiectum* tähendus on võrreldes tänapäeval harilikuga otse ümberpööratud: *subiectum* on iseendast (objektiivselt) eksisteeriv, *obiectum* ainult (subjektiivselt) ettekujutatud.

---

<sup>13</sup>Vt: Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre: Briefe (1861–1889)*. (Friedrich Nietzsche. Werke. Herausgegeben von Karl Schlechta. Bd. IV.) Frankfurt am Main — Berlin — Wien: Ullstein, 1972, S. 277. *Tlk.*

<sup>b</sup>1. väljaanne, 1970: need viited jätavad kavatsuslikult tähele pane mata ontoloogilise diferentsi.



*Subiectum*'i mõiste ümberkujundamise tagajärjel Descartes'i poolt (vrd *Raideteed*, lk 98j)<sup>14</sup> saavutab ka objekti mõiste muutunud tähenduse. Kanti jaoks tähendab objekt: eksisteeriv loodusteadusliku kogemuse ese. Iga objekt on ese, aga iga ese (nt asi iseendas) ei ole võimalik objekt. Kategooriline imperatiiv, kõlbeline (olema)pidavus, kohus ei ole loodusteadusliku kogemuse objektid. Kui nende üle järele mõteldakse, kui neid peetakse silmas tegevusse kuuluvaina, siis sellega neid ei objektiveerita.

Asjade igapäine kogemine avaramas mõttes ei ole ei objektiveeriv ega ole esemestamine. Kui me istume nt aias ja rõõmustame õitsvate rooside üle, siis ei muuda me roosi objektiks, isegi mitte esemeks, s.t millekski temaatiliselt ettekujutatuks. Kui ma olen sõnatus lausumises koguni roosi hiilgavale punale andunud ning meelisklen roosi punasena-olemise üle, siis ei ole see punasena-olemine ei objekt ega asi ega ese nagu see õitsev roos. See seisab aias, võib-olla kiigub tuule käes edasi-tagasi. Seevastu ei seisa roosi punasena-olemine aias ega saa ta tuule käes edasi-tagasi kiikuda. Sellegipärast mõtlen ma teda ning lausun ta kohta teda nimetades. Järelilikult on olemas mõtlemine ja lausumine, mis mingil viisil ei objektiveeri ega esemesta.

Apolloni kuju Olympia muuseumis võin ma küll vaadelda loodusteadusliku ettekujutamise objektina, võin marmorit füüsikaliselt ta kaalu silmas pidades välja rehkendada; ma võin marmorit uurida ta keemiliste omaduste poolest. Aga see objektiveeriv mõtlemine ja kõnelemine ei saa Apollonit pilku nõnda, nagu ta ennast oma ilus näitab ja selles jumala vaatena ilmub.

Küsimuse b) kohta: mida tähendab mõtlemine? Kui paneme tähele äsja esiletoodut, siis saab selgeks, et mõtlemine ja kõnelemine ei ammendu teoreetilis-loodusteadusliku ettekujutamise ja ütluses väljendumisega. Mõtlemine on pigem see suhtumine, mis laseb endale sellest, mis end kunati näitab ja kuidas ta end näitab, pakkuda seda, mida on tal ilmuva kohta ütelda. Mõtlemine ei ole mitte tingimata millegi ettekujutamine objektina. Objektiveeriv on ainult loodusteaduslik mõtlemine ja kõnelemine. Kui kogu mõtlemine kui säärane oleks juba objektiveeriv, siis jääks kunsti-

<sup>14</sup>Vt: Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes." — Martin Heidegger, *Holzwege*, S. 105–111. *Tlk.*

teoste kujutamine mõttetuks, sest nad ei saaks end millalgi ühelegi inimesele näidata, kuna see teeks ilmuva jalamaid objektiks ning takistaks nõnda kunstiteost ilmutmast.

Väitel, et kogu mõtlemine mõtlemisena olevat objekteeriv, ei ole alust. Ta põhineb hoolimatusel fenomenide suhtes ning reedab kriitika puudust.

Küsimuse c) kohta: mida tähendab kõnelemine? Kas keel seisab ainult selles, et ta seab mõteldu ümber häälikuteks, milliseid tajutakse ainult objektiivselt kindlakstehtavate helide ja müradena? Või on juba kõnelemise kuuldavakstegemine (kõneluses) midagi täiesti muud kui akustiliselt objekteeritavate helide järjestus, mis on varustatud tähendusega, mille abil kõneldakse objektide üle? Kas ei ole kõnelemine oma pärisomaseimas lausumine, selle mitmekülgne näitamine, mida kuulmine, s.t ilmuva kuulekas tähelepanemine endale lausuda laseb? Kas võib siis veel, kui me selle ainult hoolikalt pilku saame, kriitikavabalt väita, et kõnelemine kõnelemisena olevat alati juba objekteeriv? Teeme me siis, kui me haigele inimesele troostisõnu lausume ja teda ta sisimas kõnetame, selle inimese objektiks? On keel siis ainult instrument, mida me kasutame objektide töötlemiseks? Seisab keel ülepea inimese käsuvallas? Ons keel ainult inimese teos? Ons inimene see olevus, kelle omandusse kuulub keel? Või on keel see, kellel "on" inimene, kuivõrd inimene kuulub keelde, mis alles avab talle maailma ja seega ühtlasi ta asumise maailmas?

Küsimuse d) kohta: ons iga mõtlemine kõnelemine ja iga kõnelemine mõtlemine?

Siiamaani arutatud küsimuste varal oleme juba juhatatud oletuseni, et on olemas see mõtlemise ja lausumise kokkukuuluvus (identsus). Seda identsust on juba iidsetest aegadest peale tõendatud, kuivõrd *λογος* ja *λέγειν* tähendavad ühtaegu kõnelemist ja mõtlemist. Aga seda identsust ei ole ikka veel küllaldaselt arutatud ja asjakohaselt kogetud. Üks peatakistusi peitub selles, et kreeka — nimelt grammatiline — keeletõlgitsus on orienteeritud asjade üle väljendumisele ütluses. Asjad seletati hiljem uusaegse metafüüsika poolt objektideks ümber. Selleläbi kodunes eksiarvamus, et mõtlemine ja kõnelemine käivad objektide kohta ja ainult nende kohta.



Aga kui me seevastu saame pilku selle mõõduandva asjaolu, et mõtlemine on kunati selle endale-lausunda-laskmine, mis end näitab, ning sellekohaselt vastamine (lausumine) sellele, mis end näitab, siis peab muutuma arusaadavaks, millisel määral on ka luuletamine mõtleval lausumine, mis muidugi ei lase ennast oma pärisomas esemuses määratleda objektide kohta käiva traditsioonilise lauseloogika abil.

Nimelt see pilk mõtlemise ja lausumise kokkukuuluvusele lasseb ära tunda selle teesi paikapidamatuse ja meelevalla, et mõtlemine ja kõnelemine kui säärased on paratamatult objektiveerivad.

Küsimuse e) kohta: missuguses mõttes on mõtlemine ja kõnelemine objektiveerivad, missuguses mõttes nad ei ole seda? Mõtlemine ja kõnelemine on objektiveerivad, s.t antust objektina seadvad loodusteaduslik-tehnilise ettekujutamise väljal. Siin on nad seda paratamatult, kuna see tunnetus peab oma teema ette määrama rehkendatava, kausaalselt seletatava esemena, s.t objektina Kanti defineeritud mõttes.

Väljaspool seda välja ei ole mõtlemine ja kõnelemine mingil juhul objektiveerivad.

Aga tänapäeval püsib ja kasvab oht, et teaduslik-tehniline mõtleviis laieneb elu kõigile aladele. Sellekaudu tugevneb võlts näivus, nagu oleks kogu mõtlemine ja kõnelemine objektiveeriv. Teesi, mis ilma aluseta dogmaatiliselt seesugust väidab, soosib ja toetab omaltpoolt hukatuslik tendents kõike ainult veel tehnilis-teaduslikult ette kujutada võimaliku juhtimise ja manipulatsiooni objektina. See piiritu tehnilise objektiveeringu protsess tabab nüüd ühtlasi keelt ennast ja selle määratlust. Keel võltsitakse ümber täävituse ja väljarehkendatava informatsiooni instrumendiks. Teda käsitletakse nagu manipuleeritavat objekti, mille järgi peab end seadma mõtlemise viis. Aga keele lausumine ei ole mitte paratamatult objektide kohta käivate lausete väljendamine ütlusena. Oma pärisomaseimas on ta *selle* lausumine, mis avaneb inimesele ja keelitleb mitmekesisel viisil, kui inimene objektiveeriva mõtlemise ülevõimu tõttu viimasega piirdudes ei sulgu selle ees, mis end näitab.

Et mõtlemine ja kõnelemine on objektiveerivad ainult tuletatud ja piiratud mõttes, see ei lase end iialgi tõendite varal teaduslikult

dedutseerida. Mõtlemise ja lausumise pärisomane olemus laseb ennast näha ainult fenomenide eelarvamusvaba pilkusaamise viisil.

Nõnda tohiks jääda eksituseks arvamine, et olemine on oma-ainult sellele, mis laseb ennast teaduslik-tehniliselt objektina objektiivselt välja rehkendada ja tõendada.

See eksiarvamus unustab juba ammu lausunud ütluse, mille on kirja pannud Aristoteles (*Metafüüsika*, IV, 4, 1006 a 6 sqq): ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. "On nimelt kasvatamatus mitte tunda, mille suhtes on tarvilik tõendusi otsida ja mille suhtes see ei ole tarvilik."<sup>15</sup>

Antud viidete järele laseb kolmanda teema kohta — otsuse kohta selle üle, kuivõrd on kõneluse teema ehtne probleem — ütelda järgnevat:

*Teise* teemasse puutuvate kaalutluste alusel peab kõneluse probleemiseade avalduma ühetähenduslikumalt. Kavatsuslikult teravdatud sõnastuses peab ta kõlma: "Mitteloodusteaduslik-tehnilise mõtlemise ja kõnelemise probleem tänapäeva teoloogias".

Sellest asjakohasest ümberkujundusest on kerge ära näha: seatud probleem ei ole niikaua ehtne probleem, kui see probleemi-seade orienteerub eeldusele, mille mõttetus on igäuhele selge. Teoloogia ei ole loodusteadus.

Aga nimetatud probleemiseade taga peitub teoloogia jaoks positiivne ülesanne arutada teoloogia omaenda — ristiusu — piires selle usu pärisomasest olemusest lähtudes seda, mida on tal mõelda ja kuidas tuleb tal kõnelda. Selles ülesandes on ühtlasi kätketud küsimus, kas teoloogia võib veel olla teadus, kuna ta oletamisi ei tohi ülepea olla teadus.

---

<sup>15</sup>M. Heidegger on seda Aristotelese ütlust veidi teisiti tõlkinud. Vt: Martin Heidegger, "Filosoofia lõpp ja mõtlemise ülesanne." — *Looming*, 1988, nr 8, lk 1088. *Tlk.*



## Lisang viidete juurde

Väljapaistva mitteobjektiveeriva mõtlemise ja lausumise näiteks võib olla luule.

*Sonetis Orpheusele*, I, 3 ütleb Rilke luuleviisil, milleläbi on määratud luuletav mõtlemine ja lausumine. "Laul on olemasolemine." (Vrd sellega *Raideteed*, lk 292jj.)<sup>16</sup> Laul, see luuletaja laulev lausumine ei ole säärase "iha", "taotlus", mis lõpuks saavutatakse efektina inimliku suutluse kaudu.

Luuletav lausumine on "olemasolemine". Seda sõna "olemasolemine" tarvitatakse siin metafüüsika traditsioonilises mõttes. Ta tähendab: olevasti ligiolevus.

Luuletav lausumine on olevasti ligiolemine ... juures ja Jumala jaoks. Olevasti ligiolevus peab silmas: lihtne valmisolek, mis ei taha midagi, ei rehkenda eduga. Olevasti ligiolemine ... juures: Jumala ligiolu puhas endale-lausunda-laskmine.

Säärases lausumises ei seata ega kujutata midagi ette eseme ega objektina. Siin ei leidu midagi, mida kinnihaarav või ümberhaarav ettekujutus võiks endale vastu seada.

"Hingus eimillegi pärast." "Hingus" seisab sisse- ja väljahingamise asemel, endale-lausunda-laskmise asemel, mis vastab lubatule. Ei lähe tarvis ohtrasõnalist arutlust tegemaks nähtavaks, et küsimusele asjakohase mõtlemise ja lausumise järele on aluseks küsimus end kunati näitava oleva olemise järele.

Olemine olevasti ligiolevusena võib end näidata presentsi erinevatel viisidel. Olevasti ligiolev ei tarvitse esemeks saada; ese ei tarvitse olla empiiriliselt objektina tajutud. (Vrd: Heidegger, *Nietzsche*, 2. kd, jagu VIII ja IX.)<sup>17</sup>

<sup>16</sup>Vt: Martin Heidegger, "Wozu Dichter?" — Martin Heidegger, *Holzwege*, S. 316ff. *Tlk.*

<sup>17</sup>Vt: Martin Heidegger, *Nietzsche*. Zweiter Band, Abschnitt VIII und IX. *Tlk.*

---

# AFORISME

*Torsti Lehtinen*

*Tõlkinud Jaan Kangilaski*

Räägi alles siis, kui oled kindel, et sul ei ole midagi tähtsat  
öelda.

Ei tasu nimetada ausaks meest, kes räägib tõtt vaid seetõ-  
tu, et ei oska valetada.

Kui teeksin enesetapu, teeksin selle kas surmahirmu või  
uudishimu tõttu.

Elame, et öelda oma viimased sõnad.

Tangidega kiskudes ei saa kiirendada lille kasvu.

Joodikud ja kurjategijad ei ole sama head inimesed kui  
meie, vaid sama halvad.

Hoidu suremast nälga, mõeldes leiva olemuse peale.

Nimed korduvad, nähtused mitte.

Aeg: maailma liikumine mällu.

Miski ei saa korduda, sest miski ei lõpe.

---

Tõlgitud aforismid kandis autor ette Tartu Ülikooli aulas Tartu  
ja Tampere kirjanike loomingu õhtul 3. juunil 1994.



Et pääseda, usume kõige kummalisemaid õpetusi, kui need vaid ei nõua meilt millestki loobumist.

Mõrvar röövib ohvrilt tolle ainsa tõelise omandi, surma.

Mehel oli alati nii kiire, et astus veel pärast surmagi kolm sammu.

Langeksin meeeldi lahingus õige asja nimel, kui ma vaid mõtleksin selle õige asja välja.

Oleme kõik sõjainvaliidid — kolmandat ja neljandat põlve.

Paljud mõtlevad nii, nagu käiksid, liigutades jalgu käte abil.

Sai kõrgeima hinde täheteaduses ja hakkas öövahiks.

On iseenesest ükskõik, kas Aadama nabanööri teises otsas oli ahv või peotäis maa tolmu. Loomislugu on luulena kaunim.

Eesav müüs oma pärandiosa taldrikutäie supi eest, paljud usklikud üritavad osta enda oma samavalt.

Me ei nõustu surma ja ülestõusmisega. Püüame teha oma ristiloleku võimalikult mugavaks.

Süleme teineteist üle kuristiku. Kui lahti laseme, kukume.

Kui kaua peab kestma vaikus, enne kui võib lugeda vestluse lõppenuks?

Seletada tasub vaid neile, kellele pole vaja.

Käija on parem kinga-asjatundja kui kingsepp.

Pahede suurim viga ei ole nende pahelisus, vaid tüütavus.

## Aforisme

Armastus ei ole koduloom.

Ilma vähimagi kahtluseta silmitseme ammu kustunud tähtede valgust.

Võib juhtuda ka nii, et laevad jätavad maha uppuva roti.

Tunnen meest, keda kutsutakse punase plusiga meheks hoolimata sellest, mis tal seljas on.

Kirjanik naelutati keelt pidi seina külge. Ta tõstis sõrmed võidu märgiks ja väljendas žestidega oma heakskiitu karistusele.

Koerad ja kirjanikud higistavad keele kaudu.

TORSTI LEHTINEN (sünd. 1942), Soome vabakutseline kirjanik ja tõlkija. Tähtsamaid teoseid: *Kun päättyy Pitkäsilta* (1982, 2. tr 1992), *Kuin unta ja varjoa* (1983), *Sokea taluttaja* (1984), *Sören Kierkegaard: intohimon, ahdistuksen ja huumorin filosofi* (1990), *Hyvän ja pahan tällä puolen* (1991). Tõlkinud soome keelde S. Kierkegaardi teoseid.





RE LOMES  
91

Raivo Kelomees. \*\*\*

---

# MINEVIK ON TEINE MAA

## Poliitilised müüdid sõjajärgses Euroopas

*Tony Judt*

*Tõlkinud Jaan Isotamm*

### *Antisemitism*

Kõigist vanadest arutustest, mis kommunistliku diskursi poolt jäetud tühiku nii kiiresti täitsid, on kõige silmatorkavam antisemitism. See, et kaasaegses Kesk- ja Ida-Euroopas juute peaaegu enam pole, on sellega võrreldes peaaegu tähtsusetu<sup>24</sup>. Antisemitismil oli selles Euroopa osas kaua aega keskne osa kultuuris ja poliitikas; ühtaegu on ta meetod "meist" ja "neist" rääkimiseks nagu ka juutide isoleerimiseks. Siiski on hämmastav see ebamugavus, mida tänapäeval äratav iga vihje sellele, et idaeurooplased peaksid ükskord ometi selgeks tegema oma **varasema** juutide kohtlemise. See minevik on niihästi kommunistide kui ka mitte-kommunistide poolt nii põhjalikult maha maetud, et katsed teda välja kaevata tekitavad umbusaldust igäihes, ka juutides endis. Budapesti ja Varssavi juudi intelligendid (kelle hulka kuulub suur osa viimase kahekümne aasta dissidentlikest intellektuaalidest) ei soovi samuti meenutada seda, et nende endi ja nende vanemate hilisminevik oli kõige tihedamalt seotud kommunistliku liikumisega ning et Ida-Euroopa juudid, kes sõja üle elasid ja otsustasid

---

### **Algus eelmises numbris.**

<sup>24</sup>Ainult Ungaris on olemas arvestatav hulk juute, umbes 100 000, kellest suurem osa elab Budapestis.



mitte emigreeruda, panid sageli kõik kaalule, et oma juut-olemist varjata — kolleegide, naabrite, oma laste ja iseenda eest. Sageli on nemad esimesed, kes arvavad, et 1945. aastal tehti antisemitismile lõpp, ning mõnikord väidavad nad koguni, et varasema antisemitismiga olevat sellistes riikides nagu Poola, Tšehhoslovakkia, Ungari ning koguni Rumeenia kõvasti liialdatud<sup>25</sup>.

Eriti raske on anda hinnangut kõigele juutidega tehtule, saati siis veel sõjaaegsetele tegudele sellepärast, et too on lootusetult läbi põimunud teiste mahamaetud lugudega, millest juba juttu oli. Juba mõnda aega käib ungari ajaloolaste hulgas huvitav debatt küsimuses, kas Ungari juutide hävitamist oleks saadud takistada. Sellesse vaidlusse sekkunud ajaloolaste hulgas oli ka mitme põlvkonna juute. Vanemad teadlased (nende hulgas ka juudid) mõõnsid sageli vaid väga kõhklevalt, et ungarlased oleksid võinud rohkem teha takistamaks oma juudi kogukonna deporteerimist 1944. aastal; vähem oli kõne all Ungari juutide saatus kui ungarlaste vastutus nende enda käitumise eest natsionaalsotsialistide suhtes sõja viimases faasis (vt Braham 1981; Deák 1982; Ránki 1985; Kovács 1991).

Imelikul kombel on sellel sündroomil täpsed ekvivalendid Läänes. Pärast sõda on austerlased — niihästi juudid kui mittejuudid — kujutlenud meelsasti Hitleri austerlastest ohvreid ühtse diferentseerimata kategooriana: ülekohus juutide, sotsiaaldemokraatide (ja juutidest sotsiaaldemokraatide), sotsiaalkristlaste jne vastu hajus 1945. a ainsaks mälestuseks Austria natsiooni rõhumi-sest preisi-saksa natside poolt. Austrias nagu tema idapoolsetes naabermaadeski aitas see pseudomälestus (mis 1945. a oli tõesti üsna noor) vähe kaasa selleks, et juute Austria ühiskonda reintegreerida. Tänapäeval on Austrias umbes 10 000 juuti, ent ühel avaliku arvamuse küsitlusel 1991. a novembris uskus 50% küsitletuist, et juudid on nende varasemas tagakiusamises ise süüdi,

<sup>25</sup>Joseph Rotschildi arvates (1974: 9) oli Ida-Euroopas sõdadevahelisel ajal “[---] ainus tõeliselt võimas internatsionaalne ideoloogia [---] veendumusel ja kogemusel baseeruv antisemitism.” Huvitavaid tähelepanekuid pärast sõda paigale jääda otsustanud Ungari juutide “assimileerumishullusest” pakub Maria Kovacs (*sine anno*).

31% ütles, et nad ei sooviks ühtegi juuti oma naabriks, ja 20% ütles, et nad ei sooviks juute oma maale<sup>26</sup>.

Veel kaugemal läänes — Prantsusmaal — oodati laagritest naasvatelt ellujäänud juutidelt vaikumisi, et nad lülituksid “deporteeritute” üldisse kategooriasse. Eraldi tunnustati ainult mehi ja naisi, keda vastupanuaktide pärast deporteeriti, ning ühes endiste deporteeritute staatust ja õigusi defineerima pidava seaduse üle peetud parlamendidebatis 1948. a polnud midagi seotud juutidega. Pidi mööduma nelikümmend aastat, enne kui okupatsioonija mäletamise kohta käivate vaidluste keskseks koostisosaks said juutide erilised kogemused okupeeritud Prantsusmaal ning viis, kuidas Vichy neid karistamiseks välja valis. Ka Prantsusmaal oli teatud määral selle unarussejätmise eest vastutav juudi kogukond, kes püüdis endale nõuda tagasi (nähtamatut) kohta riigis ning kellel polnud erilist huvi kutsuda niihästi endi kui ka oma jälitajate ebameeldivate mälestuste äratamisega esile uut diskrimineerimist. See seisukoht hakkas muutuma alles Prantsusmaa juutide järgmises põlvkonnas, kelle teadvuse “äratas ellu” kuuapäevane sõda 1967. a juunis ning de Gaulle’i fataalsed märkused “iseteadlikult kelkiva rahvuse” kohta. Sel põhjusel on Vichy-valitsuse eriline vastutavus juutidele liigategemise eest nii kaua jäänud kahe mõtteliseks (vt Klarsfeld 1983; Wieworka 1992: 19–159, 329–433). Kui Helmut Kohl võib tänapäeval rääkida juutide hävitamisest kui kuriteost, mis sooritati “Saksamaa nimel” (ja järelikult mitte ühegi üksiku sakslase poolt), siis pole mingi ime, et enam kui poole sajandi jooksul oli Prantsuse poliitikutel vähe põhjust äratada prantslastes mingit süütunnet kuritegude eest, mis pidavat olema olnud “nende nimel” korda saadetud<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup>Austerlaste sõjajärgse suhtumise kohta antisemitismi omal maal ja austerlaste natsionaalsotsialismist vaimustumise mäletamise vt Pauley 1991: 301–310.

<sup>27</sup>On märkimisväärne, et François Mitterrand hoidus 1982. a Jeruusalemmas Yad Vashemi memoriaali külastades igasugusest Vichy rolli ametlikust tunnustamisest juutide deporteerimisel — vaikus, mida ta hoolimata kirglikest apellidest prantsuse ühiskonna paljudest osadest pole seni katkestanud. Ent Prantsusmaa pole mingi üksikjuhtum — historiograafiline ning avalik huvi juutide kütudamise vastu Belgias, Itaalias ja mujal on veel värskem. Tänapäeval saab vaevalt enam kuju-



## UUED MÜÜDID JA UUED MINEVIKUD

Ja nüüd? *Goodbye to all that?* 1989. a revolutsioonid kiskusid lahti Ida-Euroopa mineviku, nii nagu historiograafilised muutused kõrvaldasid Läänes aastakümneid kestnud tabud, millega oli kaetud osa sõjaaegsetest mälestustest<sup>28</sup>. Ees seisab lõputu revideerimine ja uued interpreteeringud, ent lähiminevik ei saa mitte iialgi enam selline välja näha nagu varem. Siiski toob juba pealiskaudseimgi pilk praegusele sündmustikule päevavalgele selle, et juba on tekkimas uued müüdid ja uued minevikud.

Eelkõige räägib sotsiaalsest seisukohast nii mõndagi tabude kasuks. Lääne-Euroopas poleks nelikümmend aastat pärast Teise maailmasõja lõppu ühelgi lugupeetaval teadlasel ega avalikul tegelasel tulnud pähe tahta fašismi, antisemitismi või üliagarat kollaboratsioonirežiimi ja nende tegusid rehabiliteerida. Vastutasuks müüdi eetiliselst auväärsest minevikust ning laitmatult puhtast identifikatsioonist taassündinud Euroopaga oleme säästetud neist kõnelemisviisidest ja kujutlustest, mis sõdadevahelisel ajal avalikkust nõnda alandasid ning määrisid. Ida-Euroopas heideti Esimese maailmasõja järgsetel aastatel peaaegu kogu regioonis valitsenud brutaalsed, sallimatud, autoritaarsed ning omavahel sõjajalal olevad režiimid ajaloo sõnnikuhunnikusse. Paljud eba-meeldivad tõed selle maailmajao kohta asendati ainsama kauni valega. Ei tohi unustada, et kommunism oli oma enesekujutluse tõttu sunnitud pidevalt mokaotsast võrdsust, vabadust, õigusi, kultuuriväärtusi, etnilist vendlust ja internatsionaalset ühtsust tunnustama. Lõpuks kahtlustasid ainult üksikud tervikut silma-

---

tada ette, kui väikest rolli etendas vahetult sõjale järgnenud kümnenditel juutide hävitamine ja latentse antisemitismi tundlik probleem Euroopa poliitilises teadvuses.

<sup>28</sup>Optimistlikumate märkide hulka Ida-Euroopas kuulub ajaloo-uurimiskeskuste organiseerimine või reorganiseerimine, mis tihti on orienteeritud nende kahjude heastamisele, mida viimase neljakümne aasta jooksul ajaloo-uurimine selles regioonis on kannatanud. Prahas on *Pamjatnik odboje*'l (Vastupanu memoriaalmuuseumil) — kunagisel Tšehhoslovakkia armee sõjaajaloolise instituudi osal — nüüd dr. František Janáčeki juhitud osakond, mis pühendub vastupanu ja kollaboratsiooni ajaloolisele uurimisele Tšehhoslovakkias Teise maailmasõja ajal ning pärast seda.

kirjalikkuses; ent vähemalt avalikult ei öeldud ega tehtud enam teatud asju, mis kunagi olid kogu regioonis vihkamise jaoks käibel olnud<sup>29</sup>.

Need sundused on nüüd lõdvenenud või hoopis minema pühitud. Nagu ütles Bruno Mégret, Le Peni asetäitja *Front National*'is: "Me kogeme tänapäeval Jaltas ülesehitatud maailma lõppu. Kõrvaldatakse kõik püstitatud ideoloogiad, kõik tabud [sic]." (30. augustil 1991, tsiteeritud ajalehest *Le Monde*, 31. VIII 1991.) *Monsieur Mégret* teab, millest ta räägib: tema partei on sellele arengule palju kaasa aidanud. Kas saaks ilma nende tabude ärajäämiseta tõesti ette kujutada, et oktoobris 1991 oleks ligikaudu 38% Giscard d'Estaingi ja 50% Jacques Chiraci pooldajaist deklarierenud enda "põhimõttelist nõusolekut" Le Peni vaadetega? Veel kahe aasta eest olid vastavad arvud 20% ja 38%. Ja kui kellelgi oleks pähe tulnud seda küsimust kümme aastat varem esitada, siis poleks arvud olnud nimetamisväärased. On fakt, et just need müüdid, mis prantslasi hoidsid Mégret' Vichyst pärinevate eelkäijate mäletamise eest, toimisid ka omamoodi profülaktikana selle mineviku kaasaegsete järelkajade vastu. See on julm ja paradoksaalne tõde, et selliste ajaloolaste tööd nagu Henry Rousso, Jean-Pierre Azéma ja nende kolleegid, tegid võimalikuks mineviku kohta tõtt öelda ning koos sellega võimaldasid tolle mineviku inimestel kaasajal **oma** tõest jutustada.

See situatsioon võimaldab ka Benito Mussolini lapselapsel Alessandral tänapäeval kandideerida Itaalia parlamenti mitte viimases järjekorras **oma nime tõttu**; sest *Duce* polnud nii ebapopulaarne, kui inimesed meelsasti uskusid, ja tema institutsionaalne pärand on itaallastel ikka veel küljes. Teisiti pole see Ida-Euroopas, kus kommunismi ja kõigi tema tegude tormakas demontaaž ning mahasalgamine juba legitimeerib varasemat tegevust meestel, kes ühendavad oma sõjaaegset või sõjaeelset antikommunismi suhtumiste ja toimingutega, mida veel hiljuti polnud sõna tõsisel mõttes võimalik välja öelda.

---

<sup>29</sup>Silmatorikavaks erandiks oli loomulikult ametivõimude poolt vaikes talutud antisemitismi retsidiiv Poolas aastail 1967 ja 1968. Paljude inimeste jaoks on see siiski juba kosmeetiliselt ümber silutud mõne üksiku tulipea tegevuseks poliitilises aparaadis, millel polnud tuge ega juuri partei või rahva hulgas.



Mulle tundub, et praegu on meil võimalus pealt näha omamoodi interregnumit, müütidevahelist hetke, mil vanad minevikuverisioonid on kulunud või võõraks jäänud ning uusi pole veel nähtaval. Siiski paistavad juba uute müütide piirjooned. Et Euroopa moraalseks taastamiseks oli vajalik jutustada sõjaaegsete ja vahetult sõjale järgnenud aastate traumeeringute tugevasti stiliseeritud ajalugu, siis saavad tänapäevasele Euroopale olema otsustavaks lähtepunktiks aastad vahetult enne 1989. a sündmusi. See ei pea tähendama tulevast varasemate pseudomälestuste täies rahus üleviimist objektiivsesse ja üldtunnustatud ajalukku. Nagu ma juba olen vihjanud, pole idaeurooplased veel hakanud vaatlema ja mõistma seda mitmekihilist minevikku, mille õnnetuks pärijaks nad on, kaasa arvatud see minevikuepohh, mis algas 1948. aastal ning äsja lõpule jõudis. Sõda ja eelkõige sõjajärgsed aastad on selle regiooni historiograafiale (igas keeles) veel edaspidi *terra incognita* ja Leszek Kolakowskil on kahtlemata õigus, kui ta ette kuulutab, et Ida-Euroopal seisab ees tema oma valurohke ajaloolastetüli. Ent otsustavad uued müüdid saavad puudutama midagi muud.

Tema enda hoiak kommunismi suhtes enne 1989. aastat on tõuganud Lääne-Euroopa juba nüüd eksimälestuste merre. Mida nad ka iganes räägiksid, ei taha ühendatud Euroopa *à la* Maastricht arhitektid ja advokaadid mitte iialgi terve hulga Ida kerjusrahvaste osavõttu sellest; neil on juba küllaga tegemist Vahemere maade sortimendi seedimise ja integreerimisega. Nõukogude kägistaval haardel ümber Ida-Euroopa oli kahekordne eesmärk hoida seda regiooni eemal jõukast Läänest, sest ta lubas ühtlasi sellele luksust kaevelda just nende asjaolude üle, millest ise kasu sai. Samuti on Euroopa mittekommunistlikud vasakpoolsed juba valmis unustama, kui erakordselt tõrjuvad nad on olnud viimase kahekümne aasta jooksul Nõukogude ülemvõimu asjus. Willy Brandti *Ospolitiik*'i ning äärmuslike desarmeerijate fantaasiate vahel pole Lääne vasakpoolsed mitte ainult peljanud igasugust kommunistlike režiimide kriitikat — nad on sageli neid režiime ka väga energiliselt kaitsnud, eelkõige Brežnevi ajastu lõpus. Veel tänapäeval on tunda hoovõtmisi püüdluseks muuta *perestroikat* mõõdalastud võimaluseks kommunistlikku projekti uuendada ja taastada koos Gorbatšoviga kui sotsialismile viiva teise tee Pseudo-Buhhariniga. Lääne poliitilise ja kultuurilise Idasse suh-

tumise ajalugu ning mäletamine on piinlikud; kui Václav Havel ja teised tänapäeval enam nii mürgiselt sellele ei vihja nagu varem, siis seetõttu, et nad peavad mõtlema oma otsestele vajadustele. Ent nad pole unustanud, et Lääne vasakpoolsetel pole mingit osa Ida-Euroopa vabastamises, ja nad pole ka tundetud Prantsuse ja teiste maade riigimeeste silmatorkavalt vähese vaimustuse suhtes Berliini müüri varisemise ning selle tagajärgede üle. Kui Lääs suudab unustada oma vahetut minevikku, siis Ida seda ei tee<sup>30</sup>.

Kuid ka Ida-Euroopa seisab oma hilismineviku värskeltvormitud versioonide mõju all. Nagu öeldud, on neist kõige rahutumaks tegevam ehk kommunismikogemuse mahasalgamine. See, et aastad 1948–1989 olid inetuks parenteesiks Kesk- ja Ida-Euroopa ajaloos, on endastmõistetavalt õige; nende pärand on suuremalt osalt põrm, nende toime suuremalt osalt negatiivne. Ent nad ei tekkinud mittemillestki ning ka põrmust jäävad jäljed. See on põhjuseks, miks debatted kollaboratsiooni ümber Saksamaal, Tšehhoslovakkias ja mujal on nii otsustavad ning nii rasked. Aga just neis debattides ja nendega seotud paljastustes peitub oht, et nad kordavad Prantsusmaa sõjajärgsete puhastuste kogemusi: neid viidi ellu selliste eraviisiliste arveteõienduste ja pahasoovalikkuse saatel, et juba mõne kuu pärast ükski inimene enam ei uskunud sellesse ettevõtmisse ja muutus raskeks (ning lõpuks ajakohatuks) neis asjus teha vahet hea ja halva vahel. Et seda tulemust — sattuda ohtu tekitada sümpaatiat kättemaksu kommunistlike "ohvrite" vastu ja küünilisust avalikkuse seas kättemaksjate motiivide suhtes —

---

<sup>30</sup>Ei tohi unustada sedagi, et just Itaalia sotsialistid aplodeerisid vaimustatult koos kommunistidega 1940. ja 1950. aastate näidisprotsessidele Ida-Euroopas — teema, mille puhul nad praegu eelistavad diskreetselt vaikida. Isegi Aneurin Bevan briti *Labour Party*'st polnud kiusatuse eest kaitstud; 1959. a kinnitas ta oma usku N. Liidu tulevikku ja deklareeris: "Väljakutse tuleb neilt rahvastelt, kellel, kui väga nad ka võinuksid eksida — ja ma usun, et nad eksivad paljudes põhilistes aspektides —, siiski pikka aega õnnestus lõigata plaanimajanduse ja tootmisvahendite ühiskondliku omamise materiaalseid vilju." (Foot 1974.) Kokkuvõtlikult on raske jätta nõustumata kibeda lõppjäreldusega, mille formuleerib Paolo Flores d'Arcais: "Praktiliselt oli kogu Euroopa vasakpoolsus otseselt või kaudselt kommunismi kaasosaline — ühekülgsuse tõttu, arvestuse tõttu, tegematajätmise tõttu." (Vt tema juhtkirja *Micro Mega*, 1991, 4: 17.)



vältida, see on pannud mõned poliitilised juhid selles regioonis juba mõtlema, et kõige parem võiks olla loori laotamine üle kogu kurva kommunistliku episoodi.

Ent see loor teeks ka meile raskeks mõista kommunismi osa Ida-Euroopa moderniseerimisel. See oleks viga: kommunismil on Ida-Euroopas ette näidata mõningaid saavutusi, nii paradoksaalne kui see tänapäeval ka näida võib; ta on teatud mahajäänud piirkondi industrialiseerinud (eriti Slovakkia) ja ta on hävitanud vanu kaste ning struktuure, mis olid elanud üle varasemad sõjad ja revolutsioonid ning nüüd enam tagasi ei tule. Lisaks on kommunism järginud ja kiirendanud programme urbaniseerimiseks, kirjaoskuse levitamiseks ning harimiseks, mille poolest lood olid selles Euroopa osas enne 1939. aastat kurvad<sup>31</sup>; püüde riigistada tootmist ja teenindamist oli vormiliselt, ehkki mitte sisuliselt konsistentne protsessiga, mis oli Poolas ja Tšehhoslovakkias enne 1939. aastat alanud, mida natsionaalsotsialistid edasi taotlesid ja sõjajärgsed koalitsioonivalitsused säilitasid ning laiendasid, enne kui kommunism võimu haaras. Kui tänapäeval paljud kangekaelselt väidavad, et kommunism olevat olnud Ida-Euroopas võõras ja absoluutselt düsfunktsionaalne Nõukogude huvide pealesundimine, siis on see samavõrd eksiteele viiv nagu väide, et Marshalli plaan ja NATO olevat nõrдинud ning kaitsetule Lääne-Euroopale peale sunnitud (üks visahingelisemaid Lääne kritiseerijate varasema põlvkonna müüte).

Lõpuks on ehk ka 1989. aasta sündmused juba sisenemas müütide ja ilustatud minevike eikellegimaale. On raske väita, et mingi Ida-Euroopa, isegi Poola või Ungari vabanemine oleks olnud võimalik ilma N. Liidu vähemalt heatahtliku kõrvalvaatamiseta; on isegi põhjust oletada, et Tšehhoslovakkias ja ehk ka Berliinis osalesid nõukogulased aktiivselt oma marionetlike režimide kõrvaldamises. See pole mingi eriti atraktiivne ega heroiline versioon ühest siiski otsustavast ajaloolisest pöördepunktist; see on nii, nagu oleks Louis XVI ise teostanud Bastille' vallutamise koos halbade tagajärgedega Prantsuse vabariikluse endastmõistetavusele. Tuleb lisada, et see vastab mustriks, mis Ida-Euroopa mälestustele on häbistavalt tuttav: ainult et liiga sageli pöörati siin

<sup>31</sup>1939. a oli Bulgaarias kirjaoskamatuid veel 32%, Jugoslaavias 40% ja Rumeenias peaaegu 50%. Vt Jelavich 1983: 242.

ajalooratust väljastpoolt. Kiusatus ajalugu teisiti ja lohutavamalt ümber jutustada võiks olla ülisuur<sup>32</sup>.

Nii ehitatakse uut Euroopat ajaloolisele liivale, mis on vähemalt täpselt sama elastne nagu liiv, millele rajati sõjajärgne Euroopa. Kuivõrd kollektiivsed identiteedid — olgu siis etnilised, rahvuslikud või kontinentaalsed — on alati kompleksed moodustised müütidest, mälestustest ja poliitilisest sündsusest, siis ei pruugi see meis imestust tekitada. Hispaaniast kuni Leeduni hinnatakse üleminekut minevikust olevikku ümber “Euroopa” idee nimel, mis ise on eri kohtades eri tähendusega ajalooline ja illusoorne toode. Kontinendi lääne- ja keskregioonides (kaasa arvatud Poola, Tšehhi Vabariik, Ungari ja Sloveenia, ent ilma nende idapoolsete naabriteta) võidakse sobival ajal saavutada mingi majandusliku ühtsuse unelm — või ka mitte.

Ometi pole olemas mingit vajadust selle järele, et kontinent üldse mingilgi määral võidaks kätte poliitilise homogeensuse ning supranatsionaalse stabiilsuse — heidetagu pilk vastavale vastunäitele Habsburgide monarhia viimastest aastatest, kus majanduslik moderniseerimine, ühine turg ja rahvaste vaba suhtlemine esinesid koos vastastikuse umbusu ning regionaalse ja etnilise partikularismi pideva kasvuga (vt Good 1984). Mis puutub Ida-Euroopasse, “kolmandasse” Euroopasse Eestist Bulgaariani, siis saab Euroopa identsuse idee seal kähku intellektuaalide sõjakale vähemusele poliitiliseks surrogaatarutluseks, mis okupeerib selle ruumi, mille teistes olukordades oleksid hõivanud liberaalsed ja demokraatlikud projektid ning mis põrkab kokku samade vastaste ja antipaatiatega, mis neid projekte juba varem on halvanud. Mõneks ajaks jäävad mälestusbarjäärid kindlalt paigale, sest Euroopa mokalaat asub õnnelikult langevate tollipiiride teema kallale.

---

<sup>32</sup>Võrreldagu kõnet, mille pidas Ungari ajaloolasest peaminister József Antall 11. jaanuaril 1992: selles kirjeldas ta oma Ungari kuulajas-konnale Lääne tänamatust idapoolse Kesk-Euroopa kangelasliku panuse eest Lääne huvides: “See vastamata armastus peab lõppema, sest me oleme seisnud oma postil, pidanud enda lahinguid ilma ühegi pauguta ning võitnud Lääne jaoks Kolmanda maailmasõja.” Katkendeid sellest Kádári aegade rahutuksegevalt revisionistlikust interpretatsioonist leidub väljaandes *East European Reporter* (V (II), March—April 1992: 66–68).



## Kirjandus

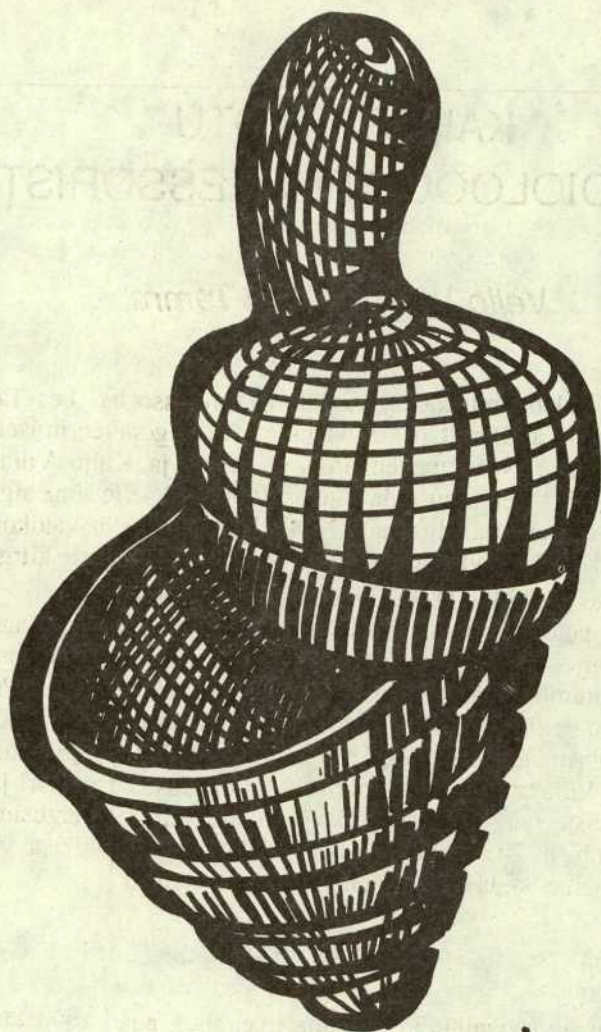
- Alessandrini, Luca, Angela Maria Politi 1990. Nuove fonti sui processi contro i partigiani, 1948–1953. — *Italia Contemporanea*, 178
- Ambrosius, Gerold, William H. Hubbard 1989. *A Social and Economic History of Twentieth-Century Europe*. Cambridge (Mass.)
- Bader, William B. 1966. *Austria between East and West, 1945–1955*. Stanford
- Baudot, Marcel 1986. L'épuration: bilan chiffré. — *Bulletin de l'Institut d'Histoire du Temps Présent*, 25
- Bindschedler, Rudolf, Hans Rudolf Kurz, Wilhelm Carlgren, Sten Carlsson 1985. *Schwedische und Schweizerische Neutralität im Zweiten Weltkrieg*. Basel
- Braham, Randolph L. 1981. *The Politics of Genocide: The Holocaust in Hungary*. New York
- Charlton, Michael 1983. *The Price of Victory*. London
- Clute, Robert E. 1962. *The International Legal Status of Austria, 1938–1955*. Den Haag
- Deák, István 1982. Could the Hungarian Jews Have Survived? — *New York Review of Books*, 29 (1)
- Evans, Richard J. 1989. *In Hitler's Shadow*. New York
- Flanner, Janet 1977. *Paris Journal 1944–1965*. New York
- Foot, Michael 1974. *Aneurin Bevan: A Biography*. Vol. II: 1945–1960. New York
- Ginsborg, Paul 1990. *A History of Contemporary Italy, 1943–1988*. London
- Good, David F. 1984. *The Economic Rise of the Habsburg Empire, 1750–1914*. Berkeley (California)
- Grynberg, Anne 1991. *Les camps de la honte: Les internés juifs des camps français, 1939–1944*. Paris
- Hirschfeld, Gerhard 1984. *Fremdherrschaft und Kollaboration: Die Niederlande unter deutscher Besatzung 1940–1945*. Stuttgart
- Hirschfeld, Gerhard 1988. *Nazi Rule and Dutch Collaboration: The Netherlands Under German Occupation, 1940–1945*. Oxford
- Janicz, Kalman 1982. *Czechoslovak Policy and the Hungarian Minority, 1945–1948*. New York
- Jelavich, Barbara 1983. *History of the Balkans: Twentieth Century*. Cambridge
- Judt, Tony 1992a. *Past Imperfect: French Intellectuals 1944–1956*. Berkeley (California)

- J u d t, Tony 1992b. Metamorphosis: The Democratic Revolution in Czechoslovakia. — *Eastern Europe in Revolution*. Ed. Ivo Banac. New York
- J ä c k e l, Eberhard 1966. *Frankreich in Hitlers Europa*. Stuttgart
- K l a r s f e l d, Serge 1983. *Le rôle de Vichy dans la solution finale de la question juive en France*. I-II. Paris
- K o e s t l e r, Arthur 1955. *The Scum of the Earth*. London
- K o v á c s, András 1991. Could Genocide Have Been Averted? — *Budapest Review of Books*, 1 (1), pp. 20–25
- K o v a c s, Maria sine anno. Jews and Communists: A View After Communism. (Manuscript)
- K w i s t, K. 1976. Historians of the German Democratic Republic on Anti-Semitism and Persecution. — *Leo Baeck Institute Yearbook*, XX, pp. 173–198
- L i t v a k, Yosef 1991. Polish-Jewish Refugees Repatriated from the Soviet Union to Poland at the End of the Second World War and Afterwards. — *Jews in Eastern Poland and the USSR, 1939–1946*. Eds. Norman Davies and Antony Polonsky. New York
- L o n g o, Luigi 1975. *Chi a tradito la Resistenza*. Roma
- L u z a, Radomir 1984. *The Transfer of the Sudeten Germans: A Study of Czech-German Relations, 1933–1962*. New York
- M a i e r, Charles S. 1988. *The Unmasterable Past*. Cambridge (Mass.)
- M i t t e n, Richard 1992. *The Waldheim Phenomenon in Austria: The Politics of Anti-Semitic Prejudice*. Boulder (Colorado)
- M o r g a n, Kenneth 1990. *The People's Peace*. Oxford
- O l s s o n, Sten-Olaf 1975. *German Coal and Swedish Fuel*. Göteborg
- P a s s e r i n i, Luisa 1984. *Torino Operaia e Fascismo*. Bari
- P a s s e r i n i, Luisa 1987. *Fascism in Popular Memory*. Cambridge
- P a s s e r i n i, Luisa 1990. Il nuovo processo alla Resistenza. — *Italia Contemporanea*, 181, pp. 645–651
- P a s s e r i n i, Luisa 1991. *Mussolini immaginario*. Bari
- P a u l e y, Bruce F. 1991. *From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism*. Chapel Hill (North Carolina)
- P a v o n e, Claudio 1991. *Una guerra civile: Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*. Torino
- P a x t o n, Robert O. 1972. *Vichy France: Old Guard and New Order*. New York
- P i t h a r t, Petr 1984. Let Us Be Kind to Our History. — *Kosmos*, Winter
- R á n k i, György 1985. The Germans and the Destruction of the Hungarian Jewry. — *The Holocaust in Hungary: Forty Years Later*. Eds. Randolph L. Braham, Béla Vago. New York



- Reworking the Past: Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*. 1990. Ed. Peter Baldwin. Boston
- Rotschild, Joseph 1974. *East-Central Europe Between the Two Wars*. Seattle
- Roussso, Henry 1982/1983. Les élites économiques dans les années quarante. — *Les élites in Francia e in Italia negli anni quaranta: Mélanges de l'école française de Rome*, 95
- Roussso, Henry 1990. *Le Syndrome de Vichy, de 1944 à nos jours*. Paris
- Roussso, Henry 1992. L'épuration en France: une histoire inachevée. — *Vingtième Siècle*, 33
- Schneider, Peter 1991. *The German Comedy: Scenes of Life After the Wall*. New York
- Smith, Dennis Mack 1959. *Italy: A Modern History*. Ann Arbor
- Smith, Dennis Mack 1982. *Mussolini*. New York
- Smolar, Aleksander 1987. Jews as a Polish Problem. — *Daedalus*, 116 (2), pp. 31–73
- Zayas, Alfred M. de 1989. *Nemesis at Potsdam: The Expulsion of the Germans from the East*. Lincoln (Nebraska)
- van der Zee, Nanda 1992. The Recurrent Myth of 'Dutch Heroism' in the Second World War and Anne Frank as a Symbol. — *The Netherlands and Nazi Genozid*. Eds. G. Jan Colijn, Marcia S. Littell. Lewiston (New York), pp. 1–14
- Wehler, Hans-Ulrich 1988. *Die Entsorgung der deutschen Vergangenheit: Ein polemischer Artikel zum 'Historikerstreit'*. München
- Wievorka, Annette 1992. *Déportation et Génocide: Entre la mémoire et l'oubli*. Paris

TONY JUDT (sünd. 1948) on New York'i ülikooli Erich Maria Remarque'i professor Euroopa ajaloo alal ja Inimteaduste Instituudi kirjavahetajaliige. Kirjutab sõjajärgse Euroopa ajalugu (1945–1989) ning koordineerib Viini Inimteaduste Instituudi projekti *Resistance and Collaboration in Europe, 1939–1945: Experience, Memory, Myth, and Appropriation*.



RAIVO KELOMEES

Raivo Kelomees.\*\*\*



---

# KAHEST TARTU RADIOLOOGIAPROFESSORIST

*Vello Viirsalu, Agu Tamm*

Järgnevalt tuleb juttu kahest radioloogiaproffessorist, kes Tartu teaduselus on aktiivselt osalenud uute ideede genereerimisel ja vahendamisel. Need mehed on Jüri Haldre ja Kaljo Villako. Mõlemat võiks iseloomustada sõnaga "pioneer" selle sõna alguses tähenduses "teerajaja, algataja". Nende ühiseid tegevusvaldkondi tähistaksid märksõnad: nähtamatud kiired *resp.* ioniseeriv kiirgus; vähahaiguse uurimine ja ravi ning tudengite õpetamine.

Siinkohal on sobiv märkida, et tuleval aastal täitub sada aastat x-kiirte (hiljem röntgenikiirte) avastamisest. Kiirte esimene praktiline kasutamine massuuringuteks Eestimaal toimus pärast Puka raudteekatastroofi 1897. aastal. Õnnetuses kannatada saanud sõjaväelaste uurimiseks paigaldati röntgeniapparaat Toome kliinikusse Tartusse (Villako 1965). Mõni aasta hiljem kasutati x-kiiri juba n-õ korraliste haigete uurimiseks. Toome kliiniku haiguslugudest nähtub, et 24. veebruaril 1899 kirjutati sisekliinikust välja esimene haige, keda oli röntgenoloogiliselt uuritud.

\*

**Jüri Haldre** (aastani 1935 Grünthal) sündis 5. mail 1896 Järvamaal ja suri 3. veebruaril 1949 Tartus. Pärast Pihkva Õpetajate Instituudi lõpetamist töötas õpetajana Järvamaal ja Hugo Treffneri Gümnaasiumis Tartus. Astunud 1919. aastal Tartu ülikooli, lõpetas ta arstiteaduskonna 1924. aastal *cum laude*. Juba üliõpilasena asus ta 1922. aastal praktiseerima naistekliinikusse, 1923. aastal sai esimese auhinna uurimuse eest "Eesti rahva meditsiin, eriti sünnituse ning naistehaiguste puhul ja laste arstimisel, vanavara valgustusel". Pärast täiendamist Lääne-Euroopas alustas ta

1. jaanuaril 1926 tööd ülikooli naistekliiniku röntgenikabinetis ning töötas samas majas kuni elu lõpuni. Tema doktoritöö "Eksperimentaalsed uurimused x-kiirte toimest munasarja follikulaaraparaadisse" valmis 1931. aastal. Haldre oli oma eriala uusimate ideedega pidevalt ja vahetult kursis, sest käis aastatel 1925–1939 peaaegu igal suvel end täiendamas Euroopa suurtes meditsiini-keskustes Saksamaal, Austrias, Tšehhoslovakkias, Prantsusmaal, Belgias, Hollandis, Taanis, Rootsis ja Soomes, hiljem ka Nõukogude Liidus. Radioloogia-röntgenoloogia erikursust hakkas Jüri Haldre Tartu ülikoolis õpetama 1932. aastal. Jüri Haldre oli esimene ja aastakümneid ainus Tartu ülikooli õppejõud, kes tegeles radioloogia arendamisega Eestis. Samaaegselt oli ta aastaid ainuke praktiseeriv arst Tartus, kes tegeles vähihaigete kiiritusraviga. Tema eestvedamisel organiseeriti ja arendati naistekliiniku ruumes 1940. aastaks välja iseseisev kiiritusraviasutus — Tartu Ülikooli Radioloogia Instituut ja Kliinik, mis oli ühtlasi radioloogia õpetamise paik üliõpilastele. Iseseisev radioloogia kateeder asutati 1940. aastal (Viirsalu, Kuus 1993). Ainsana kandideeris kateedri professori kohale Jüri Haldre, kuid segaste aegade tõttu kinnitas tema professorikutse alles haridusdirektor Hjalmar Mäe 27. veebruaril 1943 (EAA, f 2100, n 2, s 170, l 250). Teaduslike tööde nimekirjas on tal 46 publikatsiooni.

Praktilise kiiritusravi tegemisel hoolitses Jüri Haldre selle eest, et Tartus oleksid kasutada ajakohased vahendid ja võimalused. See ei tähendanud üksnes ostusid. Kui 1926. aastal tööle asudes selgus, et raviaparatuur on vananenud, organiseeris ta uue röntgenraviaparaadi, nn Holfelderi kanooni ehitamise Tartus. See aparaat valmis ülikooli meistrimehe Jaan Muuga kätetööna 1929. aastal ja töötas kuni 1958. aastani. Samuti laskis Jüri Haldre ehitada veel muudki aparatuuri: Schaefer-Witte õõnesise röntgenraviaparaadi, mitmeid röntgendiagnostika-aparaate (Haldre jt 1980–1994). Ajakohasele doosimõõtmisüsteemile pani aluse Hamburgist ülikoolile ostetud, tookordne maailma parim — Hammeri doosimõõtja. Kiiritusravi tegemine sai võimalikuks mõõdetava täpsusega, mitte enam "tunde järgi". Kiiritusravi vajasid ka mehed. Jüri Haldre leidis kurioosse ja originaalse väljapääsu: 1930. aasta veebruaris avati Naistekliiniku ruumes meestepalat (Grünthal 1932).



Tulemuslik oli Jüri Haldre tegevus ka raadiumi muretsemisel. Kuigi juba 1926. aastal oli naistekliiniku juhatus taotlenud eri fondi loomist ülikoolile raadiumi muretsemiseks (vt Jüri Grünthali Tartu Eesti Arstide Seltsis peetud ettekande refereeringut *Eesti Arstis*, 1935, nr 6, lk 497–498), jõuti tegudeni siiski alles 1934. aastal. Raadiumravi puudutavas ettekandes ja sellealases *Eesti Arsti* artiklis võrdleb Jüri Haldre Rootsi ja Eesti olusid ning põhjendab, miks vajab Eesti 1–1,5 g raadiumi ja miks peaks see olema ülikooli juures. Toonased Jüri Haldre postulaadid, kuidas ta nägi ülikooli tähtsamaid ülesandeid, on haljad praegugi:

“1) Ülikool õppeasutisena ei tohi ajast maha jääda. Ta peab suutma ajakohaseile nõudeile vastavalt noori ettevalmistada.

2) Ülikool kui raviasutis peab olema varustatud esmajärguliste, üldtunnustatud ja heade ravivahendega. Ainult siis suudab tema oma õlgadele võtta täit vastutust haigete vajaliku ravimise eest.

3) Ülikool ei ole määratud mitte üksi jooksvate tööde jaoks, pealegi kui need abinõude puudumise tõttu on puudulikud, vaid ülikooli nimega on alati seotud olnud kõrgemad sihid, nimelt teaduse arendamine, milleks aga on jällegi tarvis abinõusid.” (Grünthal 1934.)

Oktoobris 1935 osteti Kanadast 146 mg raadiumi, makstes 29 635 krooni preparaadi ja lisaks veel 550,5 krooni raadiumikapi eest (EAA, f 2100, n 6, s 472). Siiski kulus veel kaks aastat ettevalmistusi, enne kui sai alustada raadiumraviga. Esimese raadiumiseansi tegi Jüri Haldre 25. septembril 1937 koos Meeta Haldre-Vassiliga (Haldre jt 1980–1994). Sõja-aastail hoolitses Jüri Haldre tema hoolde usaldatud ülikooli vara eest, raadium hoiti alles nii segaduseperioodidel Tartus kui kliiniku evakueerimisel Haapsallu ja tagasi. Tänu Jüri Haldre pingutustele raadiumi säilitamisel ülikoolile ja Eesti meditsiinile kasutasime neidsamu preparaate veel 1980. aastail.

Pärast sõja lõppu jätkas Jüri Haldre energilist tegutsemist. Ta valiti ENSV Tervishoiuministeeriumi Õpetatud Nõukogu esimeheks, määrati Eesti pearöntgenoloogiks. Tema eestvõttel pandi Tartus käima röntgenlaborantide ettevalmistuskursused. Siis läks trükki tema kirjutatud — seniajani ainus — eestikeelne radioloogia õpperaamat (Haldre 1948). Temast sai vastasutatud

onkoloogiadispanseri esimene paarst. Kitsaks jäänud ruumid nõudsid uue kliiniku projekteerimist. Juba 1946. aastaks oli tal koos arhitekt Arnold Matteusega koostatud uue radioloogia-onkoloogiakliiniku projekt kahes variandis. Hilisemas variandis pidi uus kliinik tulema sõjas purustatud Riigikohtu hoonesse Aia (Vanemuise) tänavas, juurdeehitused koos Curie ja Röntgeni platsiga haarama kogu Aia—Pepleri—Tiigi tänava kvartali (Matteus 1946, Haldre jt 1980—1994). Kahjuks ei lubanud Jüri Haldre varajane surm (luusarkoomi) ellu viia onkoloogia-radioloogia arendamise suurt projekti. Radioloogia kateedergi likvideeriti 1948. aastal. Jüri Haldre surma järel soikus ka eriala areng Tartus. Lõpuks ehitati suur onkoloogiakeskus koos radioloogia-osakonnaga hoopis Tallinnas Hiiule.

Jüri Haldre oli andekas ja laialdaste huvidega isiksus — tema mitmekülgisusest kõneleb juba see fakt, et noore õpetajana kirjutas ta eestikeelsed füüsika-matemaatika õpikud Eesti koolide jaoks (Printis 1994). Ladusa sulega publitsistina tutvustas ta radioloogiat ja selle ala rajajaid sadadele ja tuhandetele huvilistele. Hilisemas eas koostas kolleegidele koguni horoskoope! Laiahaardelistest kliinikuprojektidest oli juba juttu. Kaastöötajate hinnangul suutis Jüri Haldre ja nõukogude süsteemi kliiniku kasuks edukale tööle panna. Kõne aastaga suurendati kliiniku voodite arv kuuekordseks: 12-lt voodilt 75-le. Kliinikule varustuse muretsemisel ja maja remontimisel osati ära kasutada isegi sõjaväe abi (Haldre jt 1980—1994).

Ootamatu probleem tekkis Jüri Haldre matustega. Varem oli ülikooli professoreid ära saadetud ülikooli kirikust või akadeemilise organisatsioonist, aga 1949. aastal ei tulnud see kõne allagi. Alul paigutati Jüri Haldre kirst Toome haavakliiniku kabelisse. Alles tolelaegse tervishoiujuhi Valli-Monika Haldre (Jüri Haldre esimese abikaasa) telefonikõne Nikolai Karotammega avas Jüri Haldrele ülikooli aula matusetalituseks. Õhtupimeduses kandsid noored mehed kirstu õlgadel Toomemäelt piki Lossi tänavat alla ning ülikooli aulas seisti auvalves terve öö, meenutab asjaosaline Nils B. Sachris. Tagantjärele on oletatud, et sellest saigi pretendent ülikooli auväärsete liikmete matusetalituse korraldamiseks aulas.



Skulptor Aulin Rimmi tehtud Jüri Haldre bareljeef avati onkoloogia-radioloogiakliiniku fuajees Vallikraavi tänav 10 Jüri Haldre sünniaastapäeva eel 4. mail 1990, kui tähistati radioloogiakliiniku 50. aastapäeva. Selle bareljeefi tegemise ja ülespanemise initsiaatoriks oli Jüri Haldre "mantlipärija" Kaljo Villako.

\*

**Kaljo Villako** on põline tartlane. Siin on ta 19. mail 1919 sündinud, siin õppinud ja töötanud. Ta sai korraliku klassikalise hariduse Hugo Treffneri Gümnaasiumis, astus Tartu ülikooli 1938. aastal. Üks tema üliõpilaspõlve meeldejäävaim sündmus oli juunis 1940 pääsemine professor Franz Granti juhitud Toome kliinikusse tööle arsti käealuseks. Ülikoolikursus sai läbi 1943. aastal, kuid sõjasündmuste tõttu anti diplom alles 1947. aastal. Ta on töötanud sõjaväearstina, jaoskonna-arstina Haapsalus ja Mehikoormas, röntgenoloogina Toome kliinikus. Kandidaaditöö "Gastroskoopia kui täiendmeetod röntgenuuringule maohaiguste diagnoosimisel" (1953) valmis röntgenoloogitöö kõrvalt. Tartu ülikooli teenistusse asus 1. septembril 1955. Doktoritöö "Difülobotrioose aneemia patogenees" (1963) näitas uues valguses Emajõe- ja Peipsi-äärsel elanikkonnal tihti esinenud parasiidist — laiusist *Diphyllobothrium latum* tulenevat ohtu. Doktorisertatsioon äratas tähelepanu, Kaljo Villako kutsuti Nõukogude Liidu—Soome ühissümposiumile, kust algasid rahvusvahelised kontaktid. Muid olulisi daatumeid: Tartu ülikooli professor 1967, Euroopa Gastroklubi liige 1971, Nõukogude Eesti riiklik preemia gastroenteroloogia arendamise eest 1980, Soome Sisehaiguste Arstide Assotsiatsiooni auliige 1981, Tampere ülikooli audoktor 1985. Publitseerinud 156 teaduslikku tööd.

Kaljo Villako käsitluses on teadus ja kunst olnud kaksikvennad: mõlemad eeldavad inspiratsiooni. Igapäevastes praktilistes töödes on ta nõudnud teaduslikku täpsust. Teaduslik töö ise aga eeldab järjepidevust: Lauri Walk Toome Sisekliinikust kaitses oma väitekirja "Röntgenoloogilisest, gastroskoopilisest ja histoloogilisest leiust gastriitide puhul" 1941. aastal, Kaljo Villako jätkas kümme aastat hiljem oma uurimistöös sama teemaringi. Loomulik, et hilisem käsitlus on tunduvalt laiem, eri haigu-

sed — krooniline gastriit, maohaavand, maovähk, pernitsioosne aneemia — on omavahel süsteemi viidud.

Maohaiguste diagnoosimiseks on pikka aega kasutatud röntgenoloogilist ja gastroskoopilist uurimismeetodit. Kumba neist siiski eelistada? Gastroskoopiaga oli niisamuti nagu paljude uute meetoditega: algul skeptikuid enam kui pooldajaid. Eks olnud meetod oma algsel kujul ka kaunis ränk, vähemalt patsiendile. Fiiber-optiliste instrumentide ilmumine 1970. aastate algul lõpetas diskussiooni. Tänapäevaseks on gastroskoopia koos biopsiaga kõige usaldusväärsem meetod maohaiguste avastamiseks ja ravitulemuste jälgimiseks. Sellise tegevusega pandi alus tänapäevasele gastroenteroloogiale Eestis. Esimestest gastroskoopia seminariidest kasvas välja uus eriala ja Gastroenteroloogide Selts. Nimetatud seltsi juhatuse esimehena ja vabariigi peagastroenteroloogina tegutses Kaljo Villako üle kümne aasta.

Esimesena N. Liidus võttis Kaljo Villako kasutusele radioaktiivse koobaltiga märgistatud B<sub>12</sub>-vitamiini. Selle vitamiini imendumise uurimisega, nn Schillingi testiga, alustas Kaljo Villako umbes kaks aastat pärast originaalse meetodi kirjeldamist autori poolt. Preparaadi hankimine õnnestus seetõttu, et Kaljo Villako taotlusi toetas tollane TRÜ füüsikust rektor Feodor Klement. Kümme aastat hiljem kuulus Schillingi test peensoole imendumistestide uurimise "põhirepertuaari" kogu maailmas. Sihi- ja süsteemikindla inimesena viis Kaljo Villako asja ka lõpule: koos kaastööliste ja õpilastega (Nils B. Sachris, Heidi-Ingrid Maaros, Agu Tamm) juurutati Tartus kõik peamised morfoloogilised ja biokeemilised meetodid soolehaiguste kindlakstegemiseks.

Teadustöö tulemuste avaldamine käis toona, nagu teada, suu- rel määral vene keele kaudu. Dissertatsioonid said oma lõpliku kinnituse Kõrgemas Atestatsiooni Komisjonis Moskvast. Seetõttu sugenesid kergesti ka kontaktid N. Liidu Meditsiiniteaduste Akadeemia ja Moskva instituutide teadlastega. Seega oli aastate 1945–1965 eripäraks: avaldada oma, s.o Eesti (või Läti või Gruusia) tulemusi vene keeles niiviisi, et sõnum jõuaks maailma! Arusaadavalt teabe levimine aeglustus ja sõnum võis moonduda. Siiski peeti esmaseks ülesandeks anda märku oma olemasolust. Kaljo Villako ja tema lähemad kolleegid (Vello Salupere, Väino Rätsep, Johan Sarv) realiseerisid seda eesmärki kahel viisil: kas



Tartu Ülikooli Toimetiste erinumbrina või üksikute originaalartiklitena, algul vene, hiljem inglise keeles. Sedaviisi teadvustati nii ida- kui läänepoolsete maade kolleegidele — kuulus Tartu-Dorpat-Jurjev on endiselt olemas! Hiljem, pärast selle eriala seltside moodustamist mujalgi N. Liidus valiti Kaljo Villako ka Üleliidulise Gastroenteroloogide Seltsi juhatusse.

Kaljo Villako ise peab oma kõige suuremaks erialaseks õnnestumiseks koostööd Soome gastroenteroloogidega. Kaljo Villako põlvkond kuulus Euroopasse, Teine maailmasõda aga sulges kodumaale jäänutele tee Läände. Tema jõudis sinna taas — Soome kaudu. Juhus, soome keele oskus ja ajastu võimaluste maksimaalne ärakasutamine lubasid tal rajada “oma akna” Euroopasse: 1971. aastal vormistati see NSV Liidu—Soome riikidevahelises protokollis koostööna gastroenteroloogia alal (Siurala 1981; Villako, Tamm 1985). Et töid planeeriti mõlemalt poolt väga suure vastutustundega ja pikaks ajaks, arenes koostöö tulemuslikult ja kestab tänaseni. Läks täide Soome töörtihma juhi professor Max Siurala soov: “Kui muru kasvab meie (s.o algatajate) peale, peab koostöö jätkuma.” Kestvuse tagasid partnerite teineteisemõistmine ja iga-aastased regulaarsed koosolekud. Nüüdseks on kroonilise gastriidi ja maovähi probleemid, piimasuhkru seedimise ja maksatsirroosi tekkimise variandid saanud palju selgemaks. Näiteks krooniline gastriit on levinud kogu maailmas. Nagu on näidanud elanikkonna pikaajased uurimised Eestis ja Soomes (1968–1991), esineb siin kroonilist gastriiti väga sageli, isegi noortel inimestel (Villako jt 1991). Rohkem kui 80% juhtudest põhjustab seda eriline mikroob *Helicobacter pylori*. Need tulemused on jõudnud paksudesse käsiraamatutesse nii vene kui inglise keeles. Seega oli juba loogiline Kaljo Villako vastuvõtmine Euroopa Gastroklubi liikmeks.

Võib veendunult väita, et Kaljo Villako on end suurepäraselt teostanud õpetaja ja teadlasena. Kaastöölisi, õpilasi ja tema enda väljendust mööda “muidu kasulapsi”, olgu siis kas meditsiini-doktoreid, -kandidaate või praegusi administraatoreid, on olnud palju. Nimetagem neid: Vello Salupere, Väino Rätsep, Erich Kuus, Heidi-Ingrid Maaros, Raivo Uibo, Ants Peetsalu; Oleg Kurtenkov, Ivo Kuusk, Rein Tammur; paarstid Peeter Rahu ja Peeter Mardna; osakonnajuhatajad Nils B. Sachris, Rein Ole ja

Karl Kanne jmt, sealhulgas ka allakirjutanud. Nähtavasti said parima koolituse need, kes võtsid osa koostööst Soome kolleegidega. Õhkkond oli stimuleeriv, sõbralik ja samas väga nõudlik. Kahe aastakümnega kasvas üles uus põlvkond professoreid ja teadlasi nii meil kui Soomes, kellel nüüdseks on tekkinud nende oma renomee Euroopas.

Veelgi enam kui teaduslike kirjutiste autorina on Kaljo Villako viimaste aastakümnete arstiteaduskonna üliõpilaste mällu jäänud kui "väike kuri" — kasvult väike, aga nõudlikkusest järeleandmatu ning täpsust ja korrektsust nõudev õppejõud.

Ilmselt on Kaljo Villako hulga kaastöölise mällu sööbinud ekspeditsioonide korraldaja või initsiaatorina, sest need üritused lähevad kaugemale tavapärase arstliku tegevuse mallidest. Alates 1956. aastast on 35 aasta vältel Kaljo Villako otsesel osavõtul või temaga nõu pidades tehtud tosinkond "ekspeditsiooni", et selgitada mõne haigusttekitava teguri levikut eestlaste või naaberja sugulasrahvaste hulgas. Eespool mainitud Peipsi-ääre elanike uurimine laiussi invasiooni suhtes oli esimene neist (1956). Hiljem selgitati gastriidi olemasolu ja dünaamikat Kambja ning Saaremaa elanikkonnas (1972–1991). Tema õpilased (Rein Tammur, Agu Tamm, Margus Lember) on selgitanud piimasuhkru seedimise erinevusi Saaremaal ja Ingeris, setudel ja vanausulistel, maridel ja hantidel (Sahi, Tamm 1994).

Viimaste aktsioonide eesmärgiks on olnud ka kontrollida nn kultuur-ajaloolist hüpoteesi piimakarjanduse traditsiooni mõjust vastava populatsiooni pärilike tunnuste kujunemisele. Üldiselt on looduse poolt korraldatud nii, et täiskasvanud isend, olgu siis loom või inimene, kaotab võime seedida *resp.* lõhustada piimasuhkrut, sest too aine peaaegu puudub täiskasvanute menüüs. Miskipärast aga on suur osa eurooplasi just selles mõttes erandlikud — nad suudavad piimasuhkrut seedida. Eriti markantne on erinevus Põhja-Euroopa maades. Rootsis ja Taanis, aga ka Hollandis on piimasuhkru mitteseedijaid vaid 2–7%, aga Soomes vastavalt 17% ja Eestis isegi 24–50%. Miks teeb loodus selliseid erandeid? Piimasuhkru seedimist reguleerib üksainus retsessiivselt pärilik ensüüm — laktaas. Kultuurilis-ajalooline hüpotees püüab asja seletada aastatuhandete jooksul tekkinud muutustega populatsioonide geneetilises "mustris", kui piirkon-



nas on pikka aega, näiteks 4000 aastat viljeldud piimakarjakasvatust. Selles kontekstis on oluline eristada ja kõigile osalistele selgitada, et need isikud, kes on täiskasvanueas kaotanud võime taluda rõõska piima, ei pruugi olla haiged, kuid neil tuleb korrigeerida menüüd, näiteks minna üle hapupiimaproduktidele (Villako jt 1977). Kokkuvõtte ligi 20 aastat väldanud uurimustest ilmus sel aastal Soome—Eesti ühismonograafiana *Hypolactasia* (Sahi, Tamm 1994).

Kaljo Villako aeg on niivõrd muutlik olnud ja tema ise nii laialdaste huvidega, et käesolevast kirjutisest peavad paratamatult välja jääma tema elu ja tegevus sõjaväljal, poliitikas (Villako 1993), Eesti Kirjanduse Seltsis, ajakirjade toimetustes jm. Niivõrd laiahaardelise tegevuse tõttu pole ime, et tal on jäänud kirjutamata oma monograafiad ja pole olnud mahti lüüa kella iga oma saavutuse puhul. Tema range eetiline põhimõte on olnud: igast teemast kirjutada ainult üks kord, ükskõik kas ajakiri on laialt tsiteeritav või mitte. Seetõttu on mõned tema väärt ideed lihtsalt ununenud ja aastaid hiljem uuesti kellegi teise poolt avastatud. Üldise autorikaitse seisukohast on tänapäeval rahvusvaheliselt omaks võetud: avaldada tuleb nii, et info muutuks kõigile huvilistele kättesaadavaks, vajadusel ka korrates sama teksti eri keeltes.

\*

Lõpetuseks mõned mõtted kauaaegselt Toome kliiniku röntgenoloogilt Nils B. Sachriselt, kes vahetult on kokku puutunud nii Jüri Haldre kui Kaljo Villakoga:

“Inimestel on iseäralik tung luua tuntud isikutest paare: Goethe ja Schiller, Marx ja Engels jne. Tähelepanelikult asja uurides märkame niisuguste paaride juures rohkem erinevusi kui kokkulangevusi, paaripanemine osutub õige meelevaldseks. Goethe-mõõtu erudiiti ja universaalgeeniust ei saa õieti kellegagi Saksa kirjanikest võrdsustada, paar aga on moodustet Schilleriga. Viimati on see Weimar, mis neid seob, mitte aga looming? Hoopis ebavõrdse paari moodustavad Marx ja Engels: üks sädelev ajakirjanik, veinirõõmus reinimaalane, kes selmet kapitali koguda, hakkas sellest pelgalt kirjutama, Engels seevastu pururikas töös-

tur, igava sulega kirjamees, kelle "hiilgeteoseid" pole õieti isegi palgalised bolševikud lugenud.

Nii ka Haldre ja Villako — kaks eurooplast kahtlemata, kaks teenekat ja tähistamisväärt inimest ja ometigi täiesti erisugused, hoopis isesuguse mõttemaailmaga. Üks tuleb Pihkva Õpetajate Instituudist, teine Hugo Treffneri Gümnaasiumist selle kõige õitsvamal ja aktiivsemal perioodil. Võib arvata, et siin on nende **isepärasuse** algus ja ots. Absoluutselt erinev haridus paneb neid täiesti erinevalt teotsema (kui me meelevaldselt ja lubamatult mööda vaatame asjast, et Jüri Haldre tegutses vabas ühiskonnas, kuna Kaljo Villakot võis kvalifitseerida vabakäiguvangiks). Aga eurooplased olid nad mõlemad, nii Pihkvast kui HTGst tulnu. Ainult selle vahega, et Haldrele oli Euroopa midagi päris igapäevast, kus ta ise otse sees elas, seal ringsõite tegi ja nii tark- kui riistvara ühest Euroopa osast teise nihutas, Kaljo Villakole aga oli Euroopa juba pürgimuste paleus, vahepeal oli meid muudet müüritaguseiks troglodüütideks. Ometi polnud ka selles absurdisituatsioonis Euroopa Villakole midagi võõrast, hoopiski mitte: tema oma klassikalise haridusega, ladina ja kreeka keele oskusega oli ja on rohkem eurooplane kui mõnigi, kes selle geograafilises südamikus elab."

### Kirjandus

- Grünthal, Jüri 1932. Tartu Ülikooli Naistekliiniku röntgeniosakond. — *Eesti Arst*, nr 1, lk 10–18
- Grünthal, Jüri 1934. Raadiumist ja raadiumravi korraldusest Eestis. — *Eesti Arst*, nr 1, lk 43–54
- Haldre, Elmar, Meeta Haldre, Laos Koskvee, Nils B. Sacheris, Hilja Sibul 1980–1994. Mälestusi Jüri Haldrest: Kirjutatud aastatel 1980–1994. (Käsikiri Tartu Onkoloogia ja Radioloogia Kliiniku arhiivis)
- Haldre, Jüri 1948. *Radioloogia*. Tartu: Teaduslik Kirjandus
- Matteus, Arnold 1946. Radioloogiakliiniku projektid. (Käsikirjad Tartu Onkoloogia ja Radioloogia Kliiniku arhiivis)
- Prints, Olaf 1994. *Eesti koolimatemaatika ajalugu. III*. Tartu: Tartu Ülikool



- S a h i, Timo, Agu T a m m (Eds.) 1994. *Hypolactasia: Epidemiology, Clinical Picture and Management*. (Scandinavian Journal of Gastroenterology. Vol. 29. Supplement 202.) Oslo—Copenhagen—Stockholm: Scandinavian University Press
- S i u r a l a, Max 1981. Scientific cooperation between the Tartu State University and the Helsinki University Central Hospital during 1971–1981. — *Annals of Clinical Research*, no. 13, pp. 109–110
- V i i r s a l u, Vello, Erich K u u s 1993. Jüri Haldre (5. May 1896–3. Feb. 1949): In Memoriam. — *Acta et commentationes Universitatis Tartuensis*, vol. 965, pp. 18–24
- V i l l a k o, Kaljo 1965. Esimesed sammud röntgenoloogia alal Eestis. — *Nõukogude Eesti Tervishoid*, nr 1, lk 63–65
- V i l l a k o, Kaljo, Ivo K u u s k, Rein T a m m u r 1977. Piim ja piimasuhkur. — *Eesti Loodus*, nr 9, lk 558–563
- V i l l a k o, K. P., A. O. T a m m 1985. О сотрудничестве гастроэнтерологов Тартуского и Хельсинкского, Оулуского, Тамперского университетов в 1971–1984 гг. — *Tartu ülikooli ajaloo küsimusi*. XVIII. Tartu, lk 18–26
- V i l l a k o, K., M. K e k k i, H.-I. M a a r o o s, P. S i p p o n e n, R. U i b o, R. T a m m u r, A. T a m m 1991. Chronic Gastritis: Progression of inflammation and atrophy in a six-year endoscopic follow-up of a random sample of 142 Estonian urban subjects. — *Scandinavian Journal of Gastroenterology. Supplement*, no. 186, pp. 135–141
- V i l l a k o, Kaljo 1993. Ühest rahvuslikust vastupanurühmast Saksa ajal. — *Akadeemia*, nr 6, lk 1123–1141

VELLO VIIRSALU (sünd. 1938) lõpetas 1963. aastal Tartu ülikooli arstiteaduskonna. Tartu Onkoloogia ja Radioloogia Kliiniku radioloog.

AGU TAMM (sünd. 1942) lõpetas Tartu ülikooli arstiteaduskonna 1966. aastal. Tartu ülikooli arstiteaduskonna kliinilise keemia erakorraline professor.

---

# LEUKEEMIA — KAS EDASI HIRMUJUTTUDEGA?

*Hele Everaus*

Veel mõni aasta tagasi tähendas ägeda leukeemia diagnoos kindlat surmaotsust, mis realiseerub vaid mõne nädala või kuu jooksul. Veel tänagi seostab enamus inimesi, sealhulgas ka meedikuid, leukeemiat lootusetu prognoosiga.

Tuntud prantsuse verehaiguste professor Jean Bernard kirjutab: "Kui ma spetsialiseerusin sellele erialale, ütlesid mulle kõik, et olen astunud ummikteele. Tõtt-öelda oligi see rohkem hasart kui soov, mis viis valima hematoloogi ametit."

Sydney Farber, tuntud hematoloog Ameerikast on märkinud: "Iga kord, kui hakkab ravima leukeemiahaiget, ütlen enesele: võib-olla paraneb see haige...?" Ta suri, nägemata esimest leukeemiast tervistunud last. Tõepoolest, 1948. aastal oli ägeda leukeemiaga haige keskmine elukestus diagnoosimisest alates vaid kolm kuud.

Eespool tsiteeritud kolleegide ja väga paljude teiste arstide ning uurijate teeneks on, et tänapäeval ei ole enam põhjust äärmuslikuks pessimismiks.

Võib kindlalt väita, et sisemeditsiinis ei ole eriala, kus areng oleks olnud niisama kiire kui verehaiguste puhul.

## AJALOOST

Esimene täpsem leukeemiahaige kirjeldus pärineb 1827. aastast Velpeault (Virchow 1847). Jutt oli 63 aasta vanusest aednikust, kelle haigust iseloomustasid palavik, nõrkus, neerukivid ning põrna ja maksa suurenemine. Velpeau võrdles haige verd jahukõrdiga. 1845. aastast pärineb Edinburghi patoloogi Bennetti kirjeldus



haigetest, kes surid seisundisse, mida iseloomustasid suurenenud põrn ja muutused vere värvuses ning koostises (Bennet 1845). Bennett võttis kasutusele termini *leukotsüteemia*. Sellesarnast juhtu kirjeldas samal aastal ka saksa patoloog Virchow, kes lissas kommentaari punaste ja valgete vereliblede vahekorra muutusest (Virchow 1845). Oma kirjeldustes kasutas Virchow *valge vere* mõistet, hilisemas monograafias "Die Leukaemie" esitas ta termini *leukeemia*, mis on kreeka päritoluga ja tähendab "valget verd" (Virchow 1856). Virchowi ja Bennetti tähelepanekud ja interpreteeringud olid seda tähelepanuväärsemad, et neil polnud kasutada vererakkude värvimismeetodeid ja tol ajal oli üldse väga vähe teada vereloomest, erinevate vererakkude päritolust ja funktsioonidest.

Pärast vererakkude värvimismeetodite kasutuselevõttu Ehrlichi poolt (1877) oli võimalik iseloomustada erinevaid vererakke. 1889. aastast pärineb termin *äge leukeemia*, millega Ebstein tähistas haigust, mis tavaravile ei reageerinud (Ebstein 1889).

Sajandipikkune on olnud areng leukeemia tänase käsitluseni. Seejuures tähistatakse mõistega *leukeemia* tervet rühma haigusi. Siin edaspidi tuleb juttu **ägedast leukeemiast**.

Ka äge leukeemia moodustab terve haiguste rühma. Tegemist on varasel diferentseerumisastmel kasvajaliseks transformeerunud vereloomerakkude proliferaatsiooni ja akumulatsiooniga luuüdis, veres või teistes elundites, kusjuures normaalne vereloome on pärsitud.

## TEKKEPÕHJUSED

Hoolimata aastakümnetepikkusest uuringute perioodist pole ikkagi lõplikult selgunud ägeda leukeemia tekkepõhjus. Vaatluse all on olnud mitmesugused aspektid: geneetiline eelsoodumus, somaatilised mutatsioonid, onkogeensed viirused, immunoloogiline düsregulatsioon. Oletatakse, et leukeemia on tekkelt mitmeastmeline protsess.

**Geneetilise eelsoodumuse** poolt räägivad mitmed epidemiooloogilised ja perekonnauuringud (Kessler, Lilienfeld 1979). Ägeda leukeemiaga patsientide sugulaste seas on risk haigestuda

leukeemiasse kolm korda suurem kui normaalses populatsioonis (Gunz, Gunz, Vincent 1978). Geneetilise eelsoodumuse poolt ägeda leukeemia tekkes räägib viimase oluliselt kõrgem esinemissagedus kaasasündinud kromosomaalsete häirete korral nagu Downi sündroom või Kleinfelteri sündroom (Miller, Berg, Schmitke 1961; Krivit, Good 1957). Downi sündroomi korral on ägeda leukeemia esinemissagedus kümme korda suurem kui normaalpopulatsioonis (Rosner, Lee 1972). Veel enam — perekondades, kus on Downi sündroomiga laps, võib olla kõrgem leukeemia esinemissagedus ka geneetiliselt normaalsete perekonnaliikmete seas (Kessler, Lilienfeld 1979).

Ägeda leukeemia teket on seostatud samuti **radioaktiivse kiirguse ja kemikaalide toimega**. Tõestuseks tuuakse Hiroshima ja Nagasaki aatomipommi plahvatuse üle elanud isikute jälgimine. Periood pommiplahvatusest kuni leukeemia tekkeni oli 5–21 aastat (Ishimaru, Otake, Ichimaru 1979). Hiroshimas kasvas ägeda leukeemia esinemissagedus 30-kordseks. Seejuures oli leukeemia esinemissagedus kõrgeim isikute seas, kes plahvatuse ajal olid nooremad kui 10 või vanemad kui 50 aastat. Nagasakis, kus ohvrite saadud kiirgusdoosid olid suuremad, esines ka ägedat leukeemiat sagedamini kui Hiroshimas (Ishimaru, Otake, Ichimaru 1979). Leukeemiasse haigestuvad sagedamini ka raadiumikae-vanduste töölised ning sõjaväepersonal, kes on seotud tuumakatsetustega (Rowland 1970). Ägeda leukeemia arenemist võivad soodustada mõnedki keemilised ained, eriti benseen (Adamson, Seiber 1981). Naha- ja kummitööstuse töötajatel, kes tööll puutuvad kokku benseeni ja selle derivaatidega, täheldatakse märkimisväärselt sagenenud ägeda leukeemia esinemist (Checkoway, Wilcosky, Wolf 1984). Suurenenud risk ägeda leukeemia tekkeks on isikutel, kellel on kestvad kontaktid palsameerimisvedelike, etüleenoksiidi või herbitsiididega (Lynge 1985; Hogstedt, Arlinger, Gustavsson 1986). Ka suitsetajail ja neil, kes pidevalt peavad sisse hingama sigaretisuitsu, on suurem risk ägeda leukeemia tekkeks (Williams, Horm 1977; Sandler, Everson, Wilcox 1985).

Mitmesugused loomade leukeemia vormid on põhjustatud **viirustest**. Alati on huvi pakkunud, kas loomade leukeemia viirus võib ohtlik olla ka inimestele. Sellekohased uuringud on andnud eitava vastuse. 1980. aastal aga isoleeriti inimese leukeemia ühe



vormi kasvajalistest rakkudest viirus — inimese T-rakulise leukeemia/lümfoomi viirus, mida õigustatult on peetud otseseks leukeemia põhjustajaks (Poiesz jt 1980; Robert-Guroff, Gallo 1983). Eelkirjeldatud leukeemiahaigete sugulaste terve populatsiooni verest leitakse viirusevastaseid antikehi sagedamini, mis kinnitab viiruse rolli nakatava agensina.

Seega võivad teatud geneetiline eelsoodumus, radioaktiivne kiirgus või krooniline kontakt toksiliste kemikaalidega suurendada verehaiguste tekke riski. Aga kuidas ja miks toimub raku muutumine kasvajaliseks?

Märksõnadeks on protoonkogeen, onkogeen ja tuumorit supresseeriv geen. Protoonkogeen on osa raku tuuma pärilikkusainest (kindel nukleotiidi järjestus), mis vastava stimulatsiooni toimel võib raku muuta kasvajaliseks (Maugh 1993). Normaalses olukorras on protoonkogeen nn supressorgeeni kontrolli all ja kasvajalist rakku ei teki. Informatsioon, mis on sarnane protoonkogeeni omaga, võib sisalduda ka viirustes, mida nimetatakse siis onkogeeniks. Onkogeeni nukleotiidijärjestuse sisestamine rakutuuma võib raku muuta kasvajaliseks. Eelnimetatud toimet omistatakse ka inimese leukeemia viirusele (Poiesz jt 1980).

Ikka ja jälle on kasvaja arengut seostatud rakkude ülemäärase paljunemisega. Viimasel ajal on lisandunud andmeid, mis viitavad asjaolule, et mõnikord pole kasvaja tingitud raku liigsest paljunemisest, vaid raku õigeaegse surma puudumisest. Teiste sõnadega võib kasvaja tekkida sellepärast, et rakud ei sure normaalse elukestuse lõppedes. 1972. aastal kirjeldas Wyllil koos kolleegidega nn apoptoosifenomeni. Sõna pärineb kreeka keelest ja tähendab õielehe langemist või lehe langemist puult. Normaalse eluea lõppedes rakk sureb apoptoosi teel — ta pudeneb lahti ümbritsevast koest. Apoptoos on kindla geneetilise kontrolli all. Vastavate geenide (nn surma või enesetapu geenid) aktivatsioon valmistab raku ette hävimiseks apoptoosimehhanismi kaudu. Huvitav on, et terve rida nn "surmageene" osutus onkogeenideks. Rakud, mis apoptoosi teel ei sure, omandavad "surematuse", ja see muutus võib saada oluliseks kasvaja tekkes. Peale selle, et apoptoosi regulatsioonimehhanismi häirimine põhjustab kasvaja kujunemist, kaitseb see tihti tuumorirakke ravimite toime eest (Cotter 1994).

Teooriad, mis käsitlevad leukeemia tekke olemust, jagunevad kaheks: ühed näevad esiplaanil haigust põhjustava raku seesmist defektsust ning teised leiavad, et rakk muutub väliste mõjutuste tõttu. Mõlemal juhul on haigus klonaalne, s.t ebanormaalsus võib alata ühest rakust ja olla kas ühe raku (unitsentrilise) või mitme raku (multitsentrilise) päritoluga. Kasvaja teket kujutatakse seejuures enamasti mitmeastmelise protsessina.

Kindel roll leukeemia kui kasvajalise protsessi arengus ja kulus on kindlasti organismi seesmist tasakaalu reguleerivatel immuunsüsteemidel, närvisüsteemil ja hormonaalmehhanismidel või nende omavahelisel düsregulatsioonil.

## HAIGUSE ILMINGUD

Leukeemiasse haigestub igal aastal 3–4 inimest 100 000 kohta, mis teeb ta esinemissageduselt sarnaseks söögitoruvähi ja melanoomiga. Laste kasvajatest on äge leukeemia sagedasim.

Haiguse õigeaegse, võimalikult varase diagnoosimise teeb raskeks haigustunnuste mittespetsiifilisus. Nii võib äge leukeemia algnähtude poolest meenutada grippi — väsimuse, üldise halva enesetunde, luu- ja liigesevalude ning palavikuga. Seejärel lisanduvad sümptoomid, mis on seotud normaalse vereloomme pärssimisega. Vereliistakute (trombotsüütide) vähesus vastutab erineva raskusega veritsemiste eest — verevalandused nahal ja limaskestadel, verejooksud. Normaalsete leukotsüütide vähesus või puudumine tingivad erinevate infektsioonide tekke. Punavereleiblede hulga langus kujundab nahakahvatuse ja südamevaevuste ilmnemise või süvenemise eakamatel patsientidel.

Eelkirjeldatud sümptomide taga võib peituda väga erineva iseloomuga äge leukeemia. Kasvajarakud oma omadustega on need, mis määravad konkreetse haige ägeda leukeemia iseloomu, selle mõjutamise s.t ravimise võimalused ja prognoositavad tulemused. Jälle tuleb rõhutada sedasama, mida iga teiseigi haiguse diagnoosimise puhul: mida täpsem on diagnoos, seda optimaalsemat raviplaani saab koostada.

Ägeda leukeemia täpne diagnoos tähendab praegusel ajal kasvajarakkude morfoloogilist, immunoloogilist ja tsütogeneetilist



iseloomustust, mille järgi on võimalik oletada kasvaja käitumist, s.t seda, kas haigus kuulub nn kõrge või madala riski gruppi, ja vastavalt sellele planeerida kas tugevam või mõõdukam ravi.

## RAVI JA SELLE TULEMUSLIKKUS

Kuni Teise maailmasõjani efektiivne ravi ägeda leukeemiaga haigete aitamiseks puudus peaaegu täiesti. Võib märkida, et kemoterapia, mis edaspidi on mänginud väga olulist osa kasvajate ravis üldse, sai alguse ühest Teise maailmasõja aegsest õnnetusest. USA laevade seas, mida vaenlase lennukid ühes Itaalia sadamas pommitasid, oli ühe laeva lastiks tuhandeid tonne lõhkeaineid ja sadakond tonni sinepigaasi (ipriiti). Teiste hulgas see laev plahvatas ja sinepigaas vabanes. Kannatada sai umbes 600 sõjaväelast ja tsiviilisikut, kes esmalt vaevlesid põletuskahjustuste käes, millele edaspidi lisandusid leukotsüütide arvu langus, silma sidekesta põletikud ja seedetrakti haavandid. Tragöödia ja sellega seotud uuringud andsid olulist teavet sinepigaasi toimest inimesele (Gilman, Philips 1946). Õieti sealt võrsuski mõte kasutada ipriiti kasvajakude hävitamiseks.

Just nendest uuringutest algas kasvajate, ennekõike aga leukeemiate kemoterapia etapp (Rhoads 1946). Edasi tulid foolhappe antagonistid — esimesena teropteriin (Leuchtenberger, Leuchtenberger, Laszlo 1945) ja leukeemiate ravi aspektist väga oluline aminopteriin (Seeger, Smith, Hultquist 1947). Samal aastal alustas Farber kliinilisi katsetusi, mille tulemused ta avaldas 1948. aastal (Farber, Diamond, Mercer 1948). Laste äge leukeemia oli esimene kasvaja, mis reageeris kemoterapiale. 1951. aastal tulid jälle uued preparaadid, areng jätkus. Nii võis Karnofsky 1955. aastal märkida laste ägeda leukeemia korral keskmise eluea pikenemist ühe aastani, mis oli küll samm edasi, kuid sellega mõistagi ei saanud rahulduda (Karnofsky 1955). Lisandus uusi ravimeid ja, mis oluline, õpiti tundma, kuidas neid kasutada. Iga uus ravimigeneratsioon parandas laste ägeda leukeemia korral elulemust: 1948. aastal oli see keskmiselt vaid kolm kuud, ent 1970. aastate alguseks oli vastav aeg kasvanud 23 kuule, kuid veel ei olnud märke kestvatest remissioonidest. 1964. aastal kasutusele võetud erinevate ravimipreparaatide kombinatsioonid (Freirich,

Karon, Frei 1964) parandasid oluliselt ravi efektiivsust, sagesid pikaajalised remissioonid. Kestva arengu tulemused ongi parimad laste ägeda lümfoblastse leukeemia puhul, kus juba 50–60% juhtudest märgitakse üle seitsme aasta pikkusi remissioone, mida võib juba trakteerida tervistumisena (Rivera jt 1993).

Need protsendid tähendavad aga kaasaegset ravi, mida iseloomustavad ennekõike komplekssus ja pikaajalisus, ent ka rohked raskused ja probleemid haigele enesele, tema perekonnale ja kogu meditsiinipersonalile. Suuresti sõltub haige edasine käekäik sellest, kuidas ta "rasket" ravi talub ja kuidas sellele reageerib kasvaja.

Ägeda leukeemia ravi on domineerivalt suunatud leukeemiliste rakkude võimalikult kiirele hävitamisele, sellest omakorda sõltub normaalse vereloome taastumisvõime. Ravis eristatakse järgmisi etappe:

1. **Induktsioonravi**, mis on suunatud võimalikult kiirele kasvajakudede hävitamisele ja sellega nn remissiooni (vereloome normaliseerumise) saavutamisele. Kaasajal on remissioon saavutatav 60–70% juhtudest, kuigi tulemused on mõneti erinevad, sõltuvalt kasvaja vormist ning haige vanusest (Rees 1993).

2. **Remissiooni kinnistamine**, kas

a) konsolideeriva raviga, s.t juba eelnevalt kasutatud raviskeemide kordamisega, või

b) intensiivistatud raviga, mis tähendab suuremate ravimiannuste kasutamist, samuti luuüdi transplantatsiooni lisandumist ravi-kompleksi, eesmärgiks nn minimaalse residuaalse kasvajakudede klooni hävitamine, et võtta oht retsidiivi kujunemiseks.

3. **Luuüdi transplantatsioon** tähendab luuüdi nn tüviraku ülekande teel vereloome taastamist. On võimalik kasutada teise inimese luuüdi. Siis nimetatakse seda allogeense luuüdi transplantatsiooniks. Eelduseks on aga koosobivuse alusel vastava doonori leidmine haige perekonnast, mis osutub võimalikuks vaid 25–30% juhtudest. Sobiva doonori puudusel kasutatakse nn auto-logeense luuüdi transplantatsiooni, s.o haige enese luuüdi ülekannet remissiooni saavutamise järel. Mõlemale transplantatsioonile eelneb kemoterapia väga suurte doosidega, mis peab likvideerima "viimased" leukeemilised rakud. Samas hävitatakse



ka luuüdi ning ilma järgneva luuüdi ülekandeta saaks see haigele saatuslikuks — ta sureks luuüdi puudulikkusesse. Allogeense luuüdi ülekandel on veel teinegi arvestatav efekt: ülekan-tava luuüdi rakud võivad põhjustada nn transplantaat-peremehe organismi negatiivse vastureaktsiooni, millele on siiski omista-tud ka leukeemiavastast toimet. Nimelt haiged, kellel allogeense luuüdi transplantaatsiooni järgselt esines mõõdukalt transplantaat-peremehe vastureaktsioon, tervenevad paremini, s.t neil esineb retsidiive harvemini. Võimalik, et eelkirjeldatud reaktsioon aitab kaasa minimaalse residuaalse kasvajaklooni hävitamisele.

Eeltoodud kompleksne ägeda leukeemia ravi on kõige paremaid tulemusi andnud laste ägeda lümfoblastse leukeemia korral, kus võime tõepoolest rääkida tervistumisest 50–60% juhtudest. Täiskasvanute ägeda leukeemia ravi tulemused pole veel samal tasemel — ka sama rakuline vorm käitub täiskasvanu puhul teisiti, mis viitab ühelt poolt erinevustele kasvajakloonide sisemuses, ent ka organismi vanusest sõltuvale reaktiivsusele. Remissioone on küll saavutatavad 60–70% juhtudest, kuid pikaajalisi remissioone on siin täheldatud ainult 20–40% juhtudest (Rees 1993). Luuüdi transplantaatsiooni kasutuselevõtt on siiski tõstnud oluliselt ka täiskasvanute ägeda leukeemia remissioonide kestvust ja teinud võimalikuks tervistumise (Lowenberg, Verdonck, Dekker 1990; Horowitz, Messerer, Holezer 1991).

Ägeda leukeemia ravis on olnud uskumatut edu, kuid ikka veel mitte sel määral, nagu sooviksime.

Enne oma surma 1969. aastal märkis Karnofsky: *We've done the easy things it's going to be much harder now.* (Oleme ära teinud kerged asjad, nüüd läheb palju raskemaks.)

Kuidas ikkagi hüppeliselt parandada ägeda leukeemia ravi tulemusi?

Kindlasti aitaks oluliselt, kui täpsustuks teadmine haiguse põhjustest ja selgineksid veelgi haiguse mehhanismid.

Tõenäoliselt ei piisa, kui kõrgel tasemel teaduslikke fundamentaaluuringuid toimetatakse eraldi kliinilisest jälgimisest. 1993. aastal nimetas Ameerika Kliinilise Onkoloogia Assotsiatsioon uut töömeetodit “pink voodi juurde” taktikaks (*bench to bedside*), s.t uurimislaboratooriumi produktid tuuakse kliinikus-

se, samas peavad informatsioon ja küsimused liikuma ka teises suunas — laboratooriumi. Oluliseks peetakse, et fundamentaalsed ja kliinilised uuringud ei oleks eraldatud. Samas ei unustata üldpõhimõtet: haige on ülim.

Juba on esialgseid molekulaarbioloogilisi ja -geneetilisi andmeid jõudnud haige voodi juurde, mis on märkimisväärselt parandanud diagnoosi. Näiteks võib tuua minimaalse kasvajaklooni püsimise määratlemise. Seniste uurimismeetodite vähene tundlikkus ei võimaldanud identifitseerida vähemat kui 1–5 kasvajaklooni 100 normaalse raku seast. Seevastu molekulaarbioloogiliste meetoditega saab määrata üht leukeemilist raku  $10^6$  normaalse raku seast (Bartram, Janssen, Schmidberger 1989). Nii muutub oluliselt täpsemaks remissiooni hindamine, ka ei jää kahe silma vahele veel püsivad leukeemilised rakud.

Otsitakse võimalust mõjustada kasvajaklooni, mille üheks defektiks on allumatus või ebanormaalne reageerimine vereloome regulaatoritele. “Hiina revolutsiooniks” ägeda leukeemia ravis nimetatakse retinoidide (s.o A-vitamiini derivaatide) kasutuselevõttu (Huang, Ye, Chen 1988). Retinoidide remissiooni indutseerivad toimet seletatakse vähemalt osalt võimega indutseerida leukeemilisi rakke diferentseeruma (Warrell, Frankel, Miller 1991).

Praeguse aja üheks suurmoeks on nn kasvufaktorite kasutamine leukeemiate ravis. Kasvufaktorite ehk vereloome regulaatorite optimaalset panust leukeemiate ravis tuleb veel selgitada.

Molekulaarsel tasemel ja rakutasemel käsitluse kõrval on vähem uuritud organismi seesmiste regulatsioonimehhanismide osa leukeemiate tekkes ja kulus — närvisüsteemi, hormonaal- ja immuunsüsteemi. Tõenäoliselt on siingi peidus olulisi lahendusi, et leukeemiahaiged tulevikus efektiivsemalt aidata.

## KOKKUVÕTTEKS

Haiged ägeda leukeemiaga vajavad ja väärivad samasugust suhtumist nagu iga teiseigi haigusega haiged.

Ägeda leukeemia diagnoos ei tähenda surmaotsust.

Suurt osa laste lümfoblastse leukeemiaga haigetest on võimalik tervistumisele viia. Meadows (Meadows, Hobbie 1986) arvab,



et aastaks 2000 on üks igast 9000 täiskasvanust (vanuses 20–29) tervenendud lapsea kasvajast.

Senisest intensiivsem kemoterapia ja luuüdi transplantatsiooni kasutamine on mõnigi kord võimaldanud ka täiskasvanu ägedast leukeemiast tervistumise.

Ägedate leukeemiate ravis saab kaasajal valida mitme võimaluse vahel: tervistumine, elu pikendamine või rahulik piinadeta suremine. Muidugi on arstide püüdeks esimene ning kui seda ei saavutata, siis taotletakse võimalikult väheseid kannatusi haigele. Perekonnale võib ausalt kinnitada, et tehakse kõik, mis võimalik.

Võib kinnitada, et veel mõned aastad tagasi kindlat surma tähendanud haigusele astutakse vastu. Lootus on õigustatud. Ja meditsiinidiskussioonides tuleb hirmu- ja õudusjutud asendada informatsiooniga edu reaalsusest.

### Kirjandus

- Adamson, R. H., S. M. Seiber 1981. Chemically induced leukemia in humans. — *Environ Health Perspect*, vol. 39, pp. 93–97
- Bartram, C. R., I. W. G. Janssen, M. Schmidberger 1989. Minimal residual leukaemia in chronic myeloid leukaemia patients after T-cell depleted bone marrow transplantation. — *Lancet*, 1, pp. 1260–1265
- Bennett, J. H. 1845. Case of hypertrophy of spleen and liver in which death took place from suppuration of the blood. — *Edinburgh Medical Surgery Journal*, vol. 64, pp. 413–417
- Checkoway, H., T. Wilcosky, P. Wolf 1984. An evaluation of the association of leukemia and rubber industry solvent exposures. — *American Journal of Industrial Medicine*, vol. 5, pp. 239–242
- Cotter, Th. C. 1994. Apoptosis: the art of sell death. — *Helix*, vol. III, no. 1, pp. 44–51
- Ebstein, W. 1889. Ueber die acute leukämie und pseudoleukämie. — *Deutsch Archiv Klinische Medizin*, Bd. 44, S. 343–345
- Farber, S., L. K. Diamond, R. D. Mercer 1948. Temporary remissions in acute leukemia in children produced by folic acid antagonist, 4-aminopterylglytamic acid. — *New England Journal of Medicine*, vol. 238, pp. 693–696

## Leukeemia

- Freirich, E. I., M. Karon, E. I. I. I. Frei 1964. Quadruple combination therapy (VAMP) for acute lymphocytic leukaemia of childhood. — *Proceedings of American Association of Cancer Research*, 5, pp. 20–21
- Gilman, A., F. S. Philips 1946. The biological actions and therapeutic application of the B-chloroethyl amines and sulfides. — *Science*, vol. 103, no. 409–412
- Gunz, F. W., J. P. Gunz, P. C. Vincent 1978. Thirteen cases of leukemia in a family. — *Journal of National Cancer Institute*, vol. 60, pp. 1243–1247
- Hogstedt, C., L. Arlinger, A. Gustavsson 1986. Epidemiologic support for ethylene oxide as a cancer-causing agent. — *Journal of American Medical Association*, vol. 255, pp. 1575–1578
- Horowitz, M. M., D. Messerer, D. Holezer 1991. Chemotherapy compared with bone marrow transplantation for adults with acute lymphoblastic leukemia in first remission. — *Annales of Internal Medicine*, 115, pp. 13–18
- Huang, M. E., H. C. Ye, S. R. Chen 1988. Use of all-trans retinoic acid in the treatment of acute promyelocytic leukemia. — *Blood*, vol. 72, pp. 567–572
- Ishimaru, T., M. Otake, M. Ichimaru 1979. Dose response relationship of neutrons and gamma rays to leukemia incidence among atomic bomb survivors in Hiroshima and Nagasaki by type of leukemia 1950–1971. — *Radiation Research*, vol. 77, pp. 377–380
- Karnofsky, D. A. 1955. Chemotherapy of cancer. — *CA*, vol. 5, pp. 165–168
- Kessler, I. I., A. M. Lilienfeld 1979. Perspectives in the epidemiology of leukemia. — *Advanced Cancer Research*, vol. 12, pp. 225–228
- Krivit, W., R. A. Good 1957. Simultaneous occurrence of mongolism and leukemia. — *American Journal of Diseases of Children*, vol. 94, pp. 289–292
- Leuchtenberger, R., C. Leuchtenberger, D. Laszlo 1945. The influence of "folic acid" on spontaneous breast cancer in mice. — *Science*, vol. 101, pp. 46–49
- Lowenberg, B., L. I. Verdonck, A. Dekker 1990. Autologous bone marrow transplantation in acute myeloid leukemia in first remission: Results of a Dutch prospective study. — *Journal of Clinical Oncology*, 8, pp. 287–294



- L yn g e, E. 1985. A follow-up study of cancer incidence among workers in manufacture of phenoxy herbicides in Denmark. — *British Journal of Cancer*, vol. 52, pp. 259–261
- M a u g h, Th. 1993. Exploring the mechanism of cancer. — *Helix*, vol. II, no. 1, pp. 4–9
- M e a d o w s, A. T., W. L. H o b b i e 1986. The Medical consequences of cure. — *Cancer*, vol. 58, pp. 524–528
- M i l l e r, O. J., W. R. B e r g, R. N. S c h m i k e 1961. A family with XXXXY male, a leukaemic male, and two 21-trisomic mongoloid females. — *Lancet*, no. II, pp. 78–80
- P o i e s z, B. J., F. W. R u s c e t t i, A. F. G a r d a r, P. A. B u n n, J. D. M i n n a, R. C. G a l l o 1980. Detection and isolation of type C retrovirus particles from fresh and cultured lymphocytes of a patient with cutaneous T cell lymphoma. — *Proceedings of National Academy of Science of USA*, vol. 77, pp. 7415–7419
- R e e s, I. K. H. 1993. Aspects of treatment of acute myeloid leukemia in adults. — *Current Opinion in Oncology*, 9, pp. 53–70
- R h o a d s, C. P. 1946. The Edward Gamaliel Janeway lecture: The sword and plowshare. — *Journal of Mount Sinai Hospital*, vol. 13, pp. 299–306
- R i v e r a, G. K., D. P i n k e l, J. V. S i m o n e, M. L. H a n c o c k, W. M. C r i s t 1993. Curing children of acute lymphoblastic leukemia: 30 years of “Total Therapy” at St. Jude Children’s Research Hospital. — *New England Journal of Medicine*, 329, pp. 1289–1295
- R o b e r t - G u r o f f, M., R. C. G a l l o 1983. Establishment of an etiologic relationship between the human T-cell leukemia/lymphoma virus (HTLV) and adult T-cell leukaemia. — *Blood*, vol. 47, pp. 1–5
- R o s n e r, F., S. L. L e e 1972. Down’s syndrome and acute leukemia: myeloblastic or lymphoblastic? — *American Journal of Medicine*, vol. 53, pp. 203–207
- R o w l a n d, R. E. 1970. Dose and damage in long-term radium cases. — *AEC Symposium Series*, vol. 20, pp. 369–373
- S a n d l e r, D. P., R. B. E v e r s o n, A. J. W i l c o x 1985. Cancer risks in adulthood from early life exposure to parents smoking. — *American Journal of Public Health*, vol. 75, pp. 487–489
- S e e g e r, D. R., J. M. S m i t h, M. E. H u l t q u i s t 1947. Antagonist for pterylglutamic acid. — *Journal of American Chemical Society*, vol. 69, pp. 2567–2571
- V i r c h o w, R. E. 1845. Weisses Blut. — *Froiep Notizen*, Bd. 30, S. 151–154
- V i r c h o w, R. 1847. Weisses blut und wilztumoren. — *Medizinische Zeitschrift*, Nr. 16, S. 9–13

## Leukeemia

- Virchow, R. 1856. Die Leukemia. — *Gesammelte Abhandlungen zur Wissenschaftlichen Medizin*. Frankfurt: Meidinger, S. 190–199
- Warrell, R. P., S. R. Frankel, W. H. Miller 1991. Differentiation therapy of acute promyelocytic leukemia with tretinoin (all-trans retinoic acid). — *New England Journal of Medicine*, vol. 324, pp. 1395–1398
- Williams, R. R., F. W. Horm 1977. Association of cancer sites with tobacco and alcohol consumption and socioeconomic status of patients: interview study from the Third National Cancer Survey. — *Journal of National Cancer Institute*, vol. 58, pp. 525–529

HELE EVERAUS on Tartu Ülikooli Sisekliiniku professor hematoloogia erialal, TÜ Lastekliiniku hematoloogia-onkoloogia bloki juhataja. Sündinud 1953. aastal Tartus, lõpetanud 1971. aastal Tartu 5. Keskkooli ja 1977. aastal Tartu Ülikooli arstiteaduskonna raviosakonna. Kandidaativäitekirja kaitses 1984. aastal teemal “Kroonilise lümfoidse leukeemia immunoloogilised aspektid”. Meditsiinidoktori kraadi sai väitekirja “Immuno-hormonaalsed seosed kroonilise lümfoidse leukeemia ja müelomatoosi korral” kaitsmise järel 1993. aastal. Samal aastal tegi Hele Everaus esimese luuüdi transplantatsiooni Eestis ja Baltikumis. Täiendanud end 1985–1986 Pariisi VII Ülikooli hematoloogiainstituudis ja 1991 Iisraelis, Jeruusalemmas Hadassah’ ülikooli kliiniku luuüdi transplantatsiooni keskuses. Külalislektorina esinenud Saksa, Soome, Rootsi, USA ülikoolides. 51 teaduslikku publikatsiooni.



---

# SAAMI RAHVASTIK SOOMES

*Riitta Auvinen*

*Tõlkinud Eiki Berg ja*

*Anu Kannike*

## SAAMI RAHVA ETNILINE TAUST

Tänapäeval laialdaselt kasutatav mõiste "saamid" (soome *saamelaiset*) tugineb peamiselt ühe konkreetse elanikkonna etnilisusele. Õige on kasutada just seda mõistet, sest ka saami rahvas ise kutsub ennast *sapmelaš* või ka *samit*. Teisalt on mõistel "laplane" (soome *lappalainen*), mis viitab saamidega asustatud Lapimaale, üksikisiku kohta kasutatuna tänapäeval halvustav kõla (Korpjaakko 1989: 98–99).

Isegi algupäraselt on nimetus "laplane" olnud tihedasti seotud inimese elulaadiga, niisiis põhjapõdrakasvatusega, mitte aga tema etnilise päritoluga. See ilmneb selgesti olukorras, kus inimene on vahetanud tegevusala, loobudes varasemast elatise teenimise viisist ning hakates näiteks põllumeheks. Muutusele eelnenud aega peetakse ajaks, mil ta "elas nagu laplane" või "lapi kombel". Inimese etniline päritolu jääb loomulikult samaks, ainult ta ei ole enam rändkarjakasvataja, vaid on hakanud talupidajaks. Sellist keelekasutust arvestades on "saami" oma olemuselt ilmselgelt etniline mõiste. Seetõttu leiab see selles artiklis kasutamist ainult etnilises kontekstis. Mõisteid "lapi" või "laplane" võiks vaadelda sünonüümidenä, mis tähistavad saami kultuuri teisi jooni.

---

**The Finnish Sami Population. — Yearbook of Population Research in Finland. XXVIII, 1990, pp. 67–76.**

Saamid on Soome, Rootsi, Norra ja N. Liidu teatud piirkondade põliselanikud, moodustades rahvusgrupi, millel on omaenda etniline taust, keel ja traditsioonilised elatusvahendid. Soomes on nad oma praegusel asualal ka ainus põlisrahvas. Arheoloogid arvestavad nende ajaloolist asustust mandrijää taandumise järgse perioodi algusest. Oletatakse, et Põhja-Fennoskandia vanimatest arheoloogilistest leidudest võib leida järjepidevust ajani, mil seda piirkonda asustasid saamid. Selle teooria järgi põlvnevad tänapäeva saamid rahvast, kes mandrijää taanduvale piirile järgnedes tuli Euroopast Skandinaaviasse. Selle rahva kontaktide tulemuseks Soome ja Ida-Karjala protosaami rahvastikuga tekkis esimese aastatuhande alguses eKr saami kultuur (Carpelan 1984: 97–108).

Pikaajaliste kontaktide tõttu asustusmaade põhirahvastikuga ja nende hulka sulandumise tõttu on võimatu eristada saami rahvastikku kui selgesti määratletavat etnoloogilist gruppi. Sellest hoolimata on kõigis neis riikides teatud saami asustusega tuumik- alad, mida võib suhteliselt selgesti eristada etniliste ja keeleliste tunnuste, elatusvahendite ning elustiilide poolest. Hoolimata ette tulevatest raskustest on saamide ja põhielanikkonna eristamine vajalik ja isegi möödapääsmatu, eriti saamide enda jaoks, sest vähemusgrupi staatuse tugevdamise katsete puhul on ülioluline täpselt teada, kelle suhtes ükskõik millised neist tingimustest võivad kehtida.

## LAPLASTE TERRITOORIUM

Nn Põhjaneemel — Rootsi, Norra ja Soome põhjapolaarjoone taga elab umbes 1 miljon inimest. Pole kerge öelda, kui paljud neist on saamid, sest üksnes Soomes on üritatud määratleda nn “saami rahvusühend”, ning kriteeriume, millele see määratlus tugineb, ei tunnustata ei Rootsis ega Norras. Soomes on kuni viimase ajani saamiks peetud inimest, kes emakeelena räägib saami (=lapi) keelt või kelle vanematest või vanavanematest on üks õppinud saami keelt emakeelena (OSF. 1974, 1970 VIC: 104, XVII C).

Siuruainen ja Aikio on oma uurimuses *Laplased Soomes, rahvastik, elulaad ja kultuur* (1977: 3) lühidalt visandanud saami territooriumi iseloomustavad tunnused:



- ebatavalised valgustingimused pika pimedus-(kaamos-) perioodiga ja pika valgusperioodiga suvel;
- pikk külm talv ja lühike jahe suvi;
- aastaringselt vähe sademeid;
- laiaulatuslikud igikeltsa-alad ja selle tulemusena laigutundra;
- pikaajaline lumikate ning täielik või osaline jääkate järvedel ja jõgedel, mis põhjustab kevadisi üleujutusi;
- hõre, puudeta tundrataimestik, lõuna pool kääbusmets ja okasmets;
- vähene loomastik ja hõre asustatus.

XIX sajandiks olid tiheda saami asustusega alad kahanenud. Käesoleval sajandil on saamide ränded piirdunud nende endi territooriumiga, samaaegselt on täheldatud soomlaste sisserännet Kesk- ja Põhja-Lapimaale.

Viimasel ajal on toimunud suured muutused laialdastel traditsiooniliselt vähemusrahvastega asustatud põhjapoolsetel polaaraladel. Seal valitsevate arktiliste ja lähisarktiliste ökoloogiliste tingimustega subtiilselt kohandunud tavapärase elulaadi järgimine on muutunud raskemaks sedamööda, kuidas üha rohkem dominantsete rahvusgruppide esindajaid asub aladele, mida universaalne industriaalkultuur nende toorme ja energiaallikate tõttu eksploateerib ja millele kasvava linnaelanikkonna üha suurenev vajadus puhkealade järele tugevnevat survet avaldab.

Dominantsete kultuuridega kohanemise praegune faas ei kulge raskusteta ning üldjoontes on nende rahvusrühmade saatuseks olnud osaline alistumine turumajanduse kontseptsioonile ja palgatöö pakkumiste vastuvõtmine. Sellises olukorras on nad puuduliku keeleoskuse, madalama haridustaseme ja väiksema töölepuhendumise tõttu sageli sunnitud enamusrahva kõrval teisejärguliseks jääma. Lisaks sellele on vaadeldud piirkonnad sageli osutunud enamusrahvastiku viljeldavate tegevusalade jaoks kliimaatilisel liiga karmiks ning seega on nende asustus olnud probleematailine (Siuruainen 1976: 1).

Erandiks piirimuutustest või põhjapõdrakarjamaade otsingutest tulenevad ränded, ei ole saamid oma asuala palju muutnud. Kui mitte arvestada neid Norra või Rootsi saame, kes on Soomes abiellunud, olid praeguste saami perekondade vanemad üldjuhul

mõlemad pärit samast haldusüksusest, kus nad praegugi elavad. See on aidanud säilitada identiteedi- ja kultuurilise stabiilsuse tunnet (Siuruainen 1976: 30).

Hoolimata osalisest sulanemisest enamusrahvusse jätkub Soome saami kogukondades (Enontekiö, Inari ja Utsjoki) saami rahvastiku kasv ja nad säilitavad ning edendavad keelt, kultuuri ja neile iseloomulikule baasile tuginevat majandustegevust sel määral, et soomlased on vähehaaval hakanud hindama nende vajadust arendada ülekaalukalt karmide tingimustega kohanenud kultuuri ja elulaadi.

Saamide samastamine nende piirkonna ja rahvusrühmaga rajaneb selle rahvusvähemuse ajalool ja kultuuril ning eelkõige nende keelel. Kui neid faktoreid üldiselt tunnustatakse ja rõhutatakse, tugevneb ka grupi liikmete identiteeditunne.

## SAAMI/LAPI KEEL KUI IDENTITEEDI ALUS

Identiteedi kogemine tähendab palju enam kui vaid teatud vähemuse rolli tundmaõppimist või omaenda rahvusrühmaga samastumist. Sellesse kuulub ka õigus elada oma rahva asualal, rääkida emakeelt, olla seda kasutades teistele arusaadav ja edendada emakeele staatust kodus, koolis, kirjanduses ja massiteabes kasutatava keelena. Lisaks tähendab see õigust viljelda oma kultuuri taustaraamistikuna, millele saab viidata ja toetuda (Asp, Rantanen, Munter 1980: 65). Viimastel aastatel on saami rahvastik hakanud seda teadvustama.

Lapi keel kuulub soome-ugri keelte läänepoolsesse harusse ja on seega suguluses soome keelega. Lapi keel eraldus varasest protosooime keelest peamiselt pronksiajal (Valonen 1984: 96). Nende kahe keelerühma vaheliste ajalooliste sidemete suhtes on vastandlikke arvamusi.

Lapi keel eraldus kunagi soome-ugri keelkonna siseselt eelsoome keelest. Enne seda ei eksisteerinud keele kaudu identifitseeritavat saami elanikkonda. Veelgi varem oli rahvastik, millesse kuulusid ka laplaste esivanemad, ilmselt vahetanud algupärase protolapi keele eelsoome keele vastu. Carpelan on välja töötanud "lapifitseerimise" ajaloo, mis jaguneb viide etap-



pi: proto- (7000–3000 eKr), eel- (3000–1000 eKr), primitiivne (1000 eKr–300 pKr), varane (300–1200) ja ajalooline etapp. “Lapifitseerimisprotsess” sai alguse Fennoskandia idaosas eellapi etapil. Põhjapoolne Fennoskandia rahvastik omandas lapi tunnused akulturatsioonis primitiivse etapi alguses, s.o pronksiaja lõpul (1000–500 eKr) (Carpelan 1984: 108).

Praeguses lapi keeles on üheksa murret, mille rääkijad üksteisest kuigi hästi aru ei saa. Soomes räägitakse neist kolme (vähem kui 3000 kõnelejat). Lapi keelt emakeelena kõnelejate koguarvu hinnati 1977. aastal 18 000-le, neist vähem kui 3000 elas Soomes (Asp, Vakkamaa, Aho 1982: 42).

Administratiivsed ja eelkõige regionaalsed tegurid on põhjustanud olukorra, et saamid, kes elavad avara Lapimaa eri osades, räägivad eri murdeid. Soomes kõneldakse mägi-, inari- ja kol-talapi murret. Neist levinuim on mägilapi murre, mida räägib 2/3 Soome laplastest. Peaaegu pool saami elanikkonnast peab oma põhikeeleks lapi keelt. Samas ei ole lapi keelel saamide põhikeele staatust mitte kusagil peale Soome põhjapoolseima kogukonna Utsjoki (Asp, Rantanen, Munter 1980: 16).

Lapi keelt kasutavad kõige sagedamini üle 60 aasta vanused põhjapõdrakarjused, kelle jaoks see sisaldab käepäraste traditsiooniliste mõistetega sõnavara (Nickul 1970). On leitud, et sellised tegurid nagu ruumiline eraldatus, madal haridustase, seotus põhjapõdrakasvatusega ning piiratud geograafiline ja sotsiaalne liikuvus mõjutavad lapi keele püsimist. Eemaldumine traditsioonilisest elulaadist ja palgatöö juurdekasv kiirendavad soomestumist.

Lapi keelel ei ole praegu seaduslikku kaitset Soome põhiseaduse järgi, mille kohaselt riigikeelteks on soome ja rootsi keel. Seetõttu ei kasutata lapi keelt asjaajamiskeelena ega valitsusasutustes. Ühtsustatud ortograafia puudumine on pikka aega takistanud keele aktiivset kasutamist.

Olude sunnil on paljud saamid pidanud loobuma oma kõige olulisemast igapäevatunnusest, emakeelest, ja hakanud end seetõttu samastama enamusrahvaga ning kultuuriga, mida see esindab. Leitakse, et koolidel on soomestumisele tugev mõju, sest õpetus toimub soome keeles, mistõttu lapsed ei õpi korralli-

kult selgeks ei oma emakeelt ega mitte ka soome keelt. Sellises ebasoodsas olukorras on lastel väiksem kooliskäimismotivatsioon ning tulemuseks on tunduvalt viletsam keeleline suutlikkus (Asp, Vakkamaa, Aho 1982: 44). Siuruaineni arvates on tänapäeva saamid selle tulemusena sageli kaks- või kolmkeelsed, saavutamata siiski üheski keeles korralikku rääkimis-, lugemis- või kirjutamis- oskust (Siuruainen 1976: 32).

Üsna hiljuti on toimunud mõningane edasimineк ühise kirja- keele kasutuselevõtmise suunas. Ühtlasi osutuvad pidevalt vajalikuks muudatused, mis võimaldaksid lapi keelel, mis oli minevikus nii tihedalt kohanenud selle kõnelejate tegevusstruktuuri ökoloogilise keskkonnaga, kasutusele võtta tänapäevaelu terminoloogiat (Siuruainen, Aikio 1977: 18).

Saamide keeleline ühtsus on kõikjal vähenenud, sest paljudes kohtades vastavad lapsed nüüd oma vanemate lapikeelsetele kõnetustele soome keeles.

Juba varem Soome rahvaloendustel tarvitatud definitsioon "saamid" võeti kasutusele 1962. a rahvastiku-uurimuses, mille korraldas Põhjamaade Lapi Nõukogu Soome osakond. Selle kohaselt olid saamid kõik need isikud, kelle vanemad või vana- vanemad räägivad või rääkisid lapi keelt emakeelena. Vastavalt 1970. aasta üldrahvaloenduse andmetele rääkis lapi keelt emakeelena umbes 51% Soome saamidest, kusjuures 72% perekonnapeadest oli õppinud seda emakeelena. Lapi keel on kõige paremini säilinud mägilapi murdealal, kus on väga vähe soome asustust.

## SAAMIDE AJALOOST

Norra, Rootsi ja Soome põhjaaladel ja N. Liidu Koola poolsaarel elavate saamide arvukust hinnatakse suuremaks kui kunagi varem. Sellest hoolimata moodustavad nad põhirahvastikuga võrreldes üha kahaneva rahvuslik-keelelise vähemuse. Ökoloogiliste tingimuste tõttu — raskesti ligipääsetav territoorium, pikad vahemaad ja kommunikatsioonivõimaluste üldine puudulikkus — on see rahvakild säilinud nii sotsiaalselt kui keeleliselt.

Saamide territooriumi tegelik koloniseerimine algas XVII sajandi lõpupoole, kui sellesse piirkonda talude rajamiseks sisserän-



nanutele lubati teatud perioodiks vabastust maksudest ja sõjaväekohustusest. Selline koloniseerimine põhjustas aga vastuolusid, sest ettekujutus saamide traditsioonilise elulaadi ja vastjuurutatud põllumajanduse harmoonilisest kooseksisteerimisest osutus tege- likkuses ekslikuks, seda eriti ikaldusaastatel, kui teravnes konkuren- ts samade looduslike ressursside pärast ning ühtede ja samade ökonišside raames.

Kaubandus ja maksustamine, ristiusustamine ja kolonisatsioon aitasid hävitada varasemaid majanduslikke, ühiskondlikke ja re- ligioosseid struktuure ning seetõttu varises kokku lapi külasüs- teem, kadusid kütikogukonnad ja minetati varasemad territoriaal- sed õigused ka kalastamisel. XVIII sajandi alguse sõja ja XIX sa- jandi teise poole näljahäda ajal Soomes kasvas Lapimaa rahvaarv kiiresti. Põhja-Jäämere kalastamisvõimalused ja turvatunne, mi- da pakkus Lapimaa mitmekesine toiduallikate valik, meelitas ligi palju inimesi Põhja- ja isegi Kesk-Soomest (Siuruainen 1976: 19).

Soomlaste arvukuse suurenemisega saami aladel kaasnes üht- lasi kontaktide kahanemine saami rahvusvähemustega teistes Põh- jamaades. XIX sajandi keskpaigani kestnud elurütm, mis ühen- das põhjapõtrade karjatamise mägaladel ja kalastamise Põhja- Jäämere kallastel, katkes 1852. aastal, mil Soome—Norra piir põdrakarjustele suleti. Analoogiline piirisulgumine Rootsi- ga 1889. aastal põhjustas Enontekiö saamide ühe osa rände Vuotsos- se, et kindlustada põhjapõtradele piisavalt karjamaid.

Samamoodi oli Petsamo loovutamine N. Liidule pärast II maa- ilmasõda põhjuseks, et umbes 450 õigeusklikku koltasaami asus püsivalt Soome. Kõrvuti nende piirimuutustega viis lõplik üleimi- nek põdrakasvatusele ajutistel karjamaadel põhjapõdrakasvatus- süsteemile, mida viljelesid soomlased, järk-järgult "püstkojaga seotud rändeluviisi" lõppemiseni ja paikse asustuse eelistamise- ni (Siuruainen 1976: 20).

Võib öelda, et omamoodi on saamid olnud sunnitud osalema akulturatsioonis. Seda on põhjustanud põhielanikkonna väärtus- süsteemid ja võimustruktuurid, mille kehastajaks on seadusand- lus. Saamid seisavad valiku ees: kas kohaneda enamurahva domineeriva kultuuriga selle poolt esitatavatel tingimustel, mille- ga kaasneb materiaalne heaolu, või jääda traditsioonilise kultuuri juurde, mille väljavaated on piiratumad. Tulemuseks on see, et

saamid on küll arvuliselt ülekaalus, kuid kõigest hoolimata väheneb nende osatähtsus põhirahvastikuga võrreldes. Samal ajal kaotab lapipärasus oma ainulaadsuse ning kipub sulama maa üldisesse kultuuri.

Teisalt tugevdab lapi alade üheks funktsionaalseks tervikuks liitmine ja akulturatsioonipingetest ajendatud koostöövajadus saamide integreerumist ja kaldub assimileerumist pidurdama (Asp 1965: 3–5). Peapõhjused, miks saamid tunnevad ärevust oma kultuuri pärast, on järgmised: 1) saamide ajalooline õigus teatud territooriumidele Lapimaal, 2) nende traditsioonilised õigused kasutada teatud loodusvarasid ja 3) võimalused säilitada algupärase kultuuri (Asp, Vakkamaa, Aho 1982: 2–3). Sõjajärgseid aastaid on tavaliselt kujutatud kõige intensiivsema akulturatsiooniperioodi saami kultuuris.

Sellest ajast alates, mil Soome Tsaari-Venemaa piires autonoomsuse saavutas, on see riik püüdnud kindlustada saami vähemuse kui keelelise, sotsiaalse ja majandusliku üksuse säilimist kõrvuti maa põhirahvastikuga. Siiski puuduvad Soomes vaatamata arvukate sel otstarbel asutatud riiklike komisjonide püüdlustele (näiteks *Komiteanmietintö*. 1905: 3, 1938: 8, 1952: 12, 1973: 46, 1985: 66) ja parlamendile esitatud üksikasjalistele eelnõudele endiselt seadused, mis tunnustaksid saamide traditsioonilisi õigusi ja nende keele teistega võrdväärset staatust. Saamide ja soomlaste majanduslike ja sotsiaalsete erinevuste kohta on avaldatud mitmeid vastakaid arvamusi ning paljude keeruliste probleemide lahendamine jääb tulevikku.

Tänapäeval on saami rahvas seda ohtu tajunud ning hakanud ühiste jõupingutustega tõrjuma domineeriva kultuuri kasvavat survet. Saamide hulgas on kasvanud vajadus kaitsta ja arendada oma traditsioonilist kultuuri. See on aidanud väärtustada selle rahvusrühma kultuuri eripära. Samal ajal on spontaanne keelelise või etnilise kuuluvuse teadvustamine omandanud uue tähenduse. Vähemuse esindajad ise määratlevad oma rühma ning nõnda on neist saanud oma tuleviku subjektid, selle asemel et jääda etnilisteks objektideks (Asp, Vakkamaa, Aho 1982: 3).



## MAJANDUSLIKUD TINGIMUSED

Põhja vähemusrahvaste õigus oma asualal leiduvatele loodusvaradele on sajandeid probleemiks olnud. Saami rahva puhul on võitlus vee- ja maavaldusõiguste eest iseloomustanud nende elu kõigis Põhjamaades. Kõik rahvad, kelle elatusviis sõltus jahist, kalastamisest või põhjapõdrakasvatusest, olid rändrahvad, kelle rühmade suuruse määras nende tegevusalade korraldus.

Järsud erinevused aastaegade vahel ja eluline sõltuvus looduskeskkonnast sundisid neid inimesi omaks võtma liikuva elulaadi ja hankima toitu peamiselt jahist, kala- ja mereloomade püügist ning põhjapõdrakasvatusest. Kogu piirkonnas andsid veekogud rikkalikumat toitu kui maismaa. Väga vähesed rühmad on kasutanud vaid üht elatusallikat, enamik on rahuldanud oma vajadusi, tuginedes kahele või kolmele elatusallikale, mis aastaajati vaheldusid (Siuruainen, Aikio 1977: 8).

Kõige tavalisemal kujul järgis elu tüüpilises saami külas aastaegade rütmi ning põhines üksikperedele kuuluva maa kasutamisel. Kõige paiksemaks elukohaks oli talveküla, kuhu hiljem esimesena ilmusid palkmajad traditsiooniliste mätastest ja nahkadest püstkodade asemel. Perekonnad kasutasid traditsioonilisi elatusvahendeid oma maa-alal aastaringsest, erandiks novembrist märtsini kestnud talvekülade periood. Talve alul hakkas elanikkond kogunema talveküladesse ning ootama järgnevat, peamiselt puhke- ja lõõgastusperioodi. See oli ka perekondlike pidustuste, traditsiooniliste mängude ja rahvatantsude, samuti vaimse tegevuse aeg (Siuruainen, Aikio 1977: 13).

Enamusrahvuse majandustegevuse laienemine saamide territooriumile on traditsioonilise elatisehankimise nende jaoks raskemaks muutunud, kusjuures ühtlasi pole loodud piisavalt uusi töövõimalusi, mis tagaksid tööhõive ja sissetuleku vajaliku taseme. Viimaste aastakümnete jooksul on mitmel pool saamide asualal tehtud edusamme näiteks maavarade kaevandamisel. Üha rohkem riike peab jõuka industriaalühiskonna poole püüeldes nendest Põhja piirkondadest hangitavaid maavarasid väga oluliseks.

Industriaalkultuur ühes kõige kaasnevaga on laienenud maailma äärealade suunas, mille põliselanike iidne ja traditsiooniline kultuur oli peensusteni sobitunud kohalike majandustingimuste-

ga. Eriti pärast II maailmasõda tundub areng kulgevat ühtse universaalse kultuuri suunas, mida iseloomustab kohalike elatusvahendite hülgamine, ulatuslik linnastumine ning inimese ja looduse vaheliste sidemete nõrgenemine, mis küünib peaaegu huvi täieliku kadumiseni (Siuruainen 1976: 7).

Seesugust arengut tunnetavad teravalt ka saamid, kel on mitmesaja või isegi mitme tuhande aasta jooksul õnnestunud kujunda oma elulaad selliseks, et see sobib inimese ja looduse vastastikuse ökoloogilise toimega. Vajadus kiiresti kohaneda põhjalikult muutunud oludega tähendab kogu saami rahva traditsioonilise väärtustemaailma hülgamist, uute elustiilide omaksvõtu võimalust ning ohtu identiteedile.

## SAAMI RAHVASTIKU ARENG

Kogu teadaoleva saamide ajaloo vältel on nende rahvaarv kasvanud. Eriksson arvab, et keskajal asustasid kogu Soome ja Rootsi polaarpiirkonda ainult saamid. XIII sajandi lõpus elas Rootsi ja Soome laialdasel saami alal, kokku 205 000 km<sup>2</sup> suurusel "Lapimaal" 1760 saami. 1553. aastal loendati saame 2060 (Eriksson 1984: 111).

Maksustatistika, kirikumeetrikate ja kohalike vaimulike aruannete alusel on võimalik uurida saamide ala rahvastikuajalugu XVI sajandist tänapäevani, ehkki alles 1750. aastast alates esineb kirjanduses laplaste ja soomlaste arv kõrvuti. Domineerivaks tendentsiks on olnud mõlema rahva arvukuse kasv absoluutarvudes, ent ühtlasi saamide osakaalu vähenemine soomlaste suhtes (Siuruainen 1976: 27).

Soomlaste migratsiooniga Lapimaale on kaasnenud saamide asuala järkjärguline vähenemine. XVIII ja XIX sajandil (eriti 1860. aastail, Suurel Näljaajal) rändas hinnangute kohaselt sadu soomlasi Põhja-Jäämere äärde Ruijasse kalastama. Paljud neist jäidki elama Lapimaale, peamiselt suurematesse saami küladesse. Näiteks aastail 1800–1900 elas Inaris soomlasi järgmiselt: 1800. a 18, 1850. a 179 ja 1900. a 585. Soomlaste arv Inaris ületas saamide arvu juba 1915. aastal (Eriksson 1984: 111).



Teadaoleva saamide ajaloo suurimad migratsioonilained olid Enontekiö saamide asumine Sompio saami aladele Vuotsos 1880. aastail ja Petsamo koltasaamide asumine Inari kogukonda pärast II maailmasõda. Tähelepanu väärrib, et selle sajandi esimesel aastakümnel kahanes saami elanikkond Kittilä ja Muonio kogukonnas peaaegu olematuks. Saami aladel on põlisrahvastiku kahanemine nüüdseks saavutanud sellise ulatuse, et Siuruainen peab Soomes veel ainult Enontekiö, Inari ja Utsjoki kogukonda saamide poolt asustatuks (Siuruainen 1976: 27).

Et saame on raske täpselt defineerida, esineb saami elanikkonnale ja selle arvukusele erinevates allikates antud hinnangutes suuri kõikumisi. Kõige enam tsiteeritud koguarvuks on 35 000, kellest 20 000 elab Norras, 10 000 Rootsis, 4000 Soomes ja 1000–2000 N. Liidus. Kuid näiteks Siuruaineni 1977. a hinnangul võib vabama interpreteerimise korral rääkida arvudest 70 000–300 000 piires.

Tänapäeval kõiguvad saamide arvukusele antud hinnangud enamasti 30 ja 50 tuhande vahel. 1970. aastate uurimustes ja komisjoniaruannetes on saamide arv märkimisväärselt suurenenud. Rootsi komisjoniaruanne *Samerna i Sverige* annab nende arvuks 50 000 (SOU. 1975: 99, 37) ja Soome Lapi Komisjoni aruanne (*Komiteanmietintö*. 1973: 46, 165) isegi 70 000.

1959. a algatas Põhjamaade Nõukogu saamide endi õhutusel programmi Põhjamaade saami rahvastiku arvu täpseks kindlaksmääramiseks. Sellega tehti algust Soomes, sest oletati, et seal on seda lihtne teoks teha, kuid tegelikult kulus 1962. aastal hulk kurnavat tööd, et määrata kindlaks saami rahvastiku tegelik arvukus Soomes. Rahvaloendus teostati põhiliselt keeleliselt aluselt lähtudes, võttes samal ajal arvesse küsitletavate arvamust selle kohta, kas nad ise peavad end päritolult saamideks.

Identiteedikriteeriumiga piirduvad rahvaloendused Soomes on andnud tavaliselt tulemuseks umbes 2500 saami, kuid 1985. a loendus, mille aluseks oli range keelekriteerium, sai tulemuseks arvu 1698 (OSF. 1985, VI C: 107). 1962. a Soomes loodud saami register esitab saami rahvastiku ebamäärasema defineerimise tõttu tavaliselt ametliku rahvaloenduse tulemustest suuremaid arve. Igal juhul elab umbes 90% saami rahvastikust praegusel saami

alal Põhja-Lapimaal, ülejäänud elavad aladel, kuhu nad Teise maailmasõja ajal evakueeriti, või Lõuna-Soome linnades.

Põhja-Lapimaa saami rahvastik on geograafiliselt väga stabiilne — suurem osa tänapäeva perekondade liikmeid on sündinud samas kogukonnas, kus nad praegugi elavad. Migratsioon saami alalt on muutunud oluliseks teguriks alles viimastel aastatel, seoses kasvavate võimalustega haridust saada ja töökohtade jätkuvalt ühekülgse struktuuriga. Peamiselt on kolitud Lõuna-Soome linnadesse ning Rootsi ja Norrasse.

Viimase ajani on Soome Lapimaa rahvaarv pidevalt kasvanud. Sama kehtib saamide rahvaarvu kohta absoluutarvudes. Praeguse saami asuala suurus on umbes 30 000 km<sup>2</sup>. Rahvastik on koondunud peamiselt kogukonnakeskustesse ja suurematesse küladesse, kusjuures rahvastiku keskmine tihedus on ainult 0,5 elanikku ruutkilomeetri kohta. Tabel 1 näitab saami rahvastiku arvu suhtelist vähenemist nende asualal viimase saja aasta jooksul.

## SAAMI RAHVASTIKU JUURDEKASV

Viimase kümne aasta jooksul on üha selgemalt teadvustatud sündivuse langust Soomes. Lapimaa on siiski suutnud oma rahvastikku taastoota.

Ehkki sündivus on siingi vähenenud nagu kogu Soomes, on põhjapoolsetes kogukondades iive olnud positiivne. Demograafiliselt erineb Lapimaa rahvastik ülejäänud Soome omast keskmisest pisut kõrgema sündivuse poolest. Ning saamid eristuvad Lapimaa rahvastikust tervikuna Soome kõrgeima sündivustaseme ja nooremate rahvastikugruppide küllaltki kõrge osakaalu poolest. Teised saami rahvastiku iseloomulikud jooned on meeste suurem osakaal ning nende üsna madal abielulisus. Need jooned on selgesti nähtavad saamide rahvastikupüramiidis võrreldes kogu Soome rahvastikupüramiidiga 1985. a.

Ikka veel eristub saami rahvastik teatud demograafiliste näitajate poolest, ehkki üldine suund osutab järkjärgulisele ühtlustumisele. Et saamide sündivus ületab Soome keskmise, on perekonna suuruseks keskmiselt viis inimest umbes kolmeinimeseliste soome perekondade kõrval. Ikka veel püsivad tihedad sidemed



perekonnaliikmete vahel on üks selgitus sellele nähtusele. Kõige arvukamad keskmised perekonnad on pärit kaugeimatelt äärealadelt (Siuruainen, Aikio 1977: 30).

**Tabel 1**

Rahvaarv suurema saami elanikkonnaga

Soome kogukondades 1860–1985<sup>1</sup>

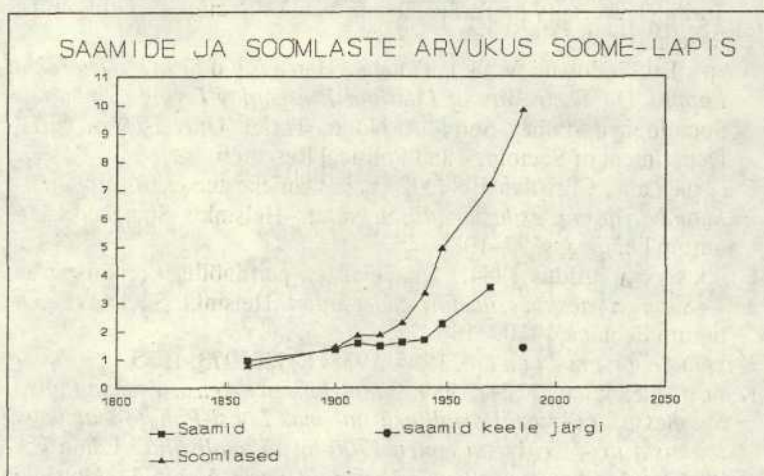
| Aasta | Saamid | Soomlased | Kokku  | Saamide% |
|-------|--------|-----------|--------|----------|
| 1860  | 964    | 760       | 1724   | 56,0     |
| 1900  | 1369   | 1429      | 2923   | 46,8     |
| 1910  | 1567   | 1844      | 3444   | 45,5     |
| 1920  | 1471   | 1848      | 3482   | 42,2     |
| 1930  | 1611   | 2284      | 3900   | 41,3     |
| 1940  | 1695   | 3340      | 5297   | 32,0     |
| 1948  | 2260   | 4932      | 7323   | 30,9     |
| 1970  | 3540   | 7181      | 10 651 | 33,2     |
| 1985  | 1408   | 9805      | 11 213 | 12,6     |

Tugevate perekondlike sidemete tõttu elab saami perekonnas sageli 2–3 põlvkonda ühe katuse all (Siuruainen 1976: 30). Tuleb küll märkida, et selle üheks põhjuseks on ka saami rahvastikku puudutav korteriseadustik.

Võrreldes saami rahvastikku selle sotsiaalse keskkonna, Enon-tekiö, Utsjoki ja Inari kogukonna, kogurahvastikuga, võib täheldada, et vanusegrupp 0–14 eluaastani hõlmab 18,2% saami rahvastikust, kuid ainult 17,0% nende kolme kogukonna rahvastikust kokku.

Siiski võib saami rahvastiku juurdekasvutempo kohta väga vähe öelda, sest Statistika Keskbüroo poolt kogutavas ametlikus statistikas on arvandmetel põhinevat järjepidevat informatsiooni niivõrd napilt. Vastsündinute kuuluvuse määramine keeleprintsibi alusel ei anna usaldusväärset informatsiooni saami rahvastiku tegelikust seisundist.

<sup>1</sup>Saamide arvu vähenemise põhjuseks 1985. aastal on uus rahvaloenduse kriteerium.



Joonis 1

Kaasaegse saami kultuuri elujõu hindamiseks on hädasti vaja paremaid statistilisi andmeid. Selleks et kirjeldada saami rahvastiku praegust olukorda, on vaja põhjalikumat teavet, mis tugineks usaldusväärsele, Soome tervikliku rahvastikustatistikaga võrreldavale statistikale. Riiklikul tasemel puuduvad Soomes peaaegu täielikult statistilised andmed saami rahvastiku ja nende praeguste elutingimuste kohta. Kuivõrd selle rahva sotsiaalne situatsioon on praegu mõnevõrra vastuoluline, on selle Soome rahvusvähemuse alapärase elulaadi toetamispüüete esimeseks sammuks usaldusväärsete ja kehtivate andmete kogumine õigel tasandil, et luua saami rahvastikustatistikale asjakohane alus.

### Kirjandus

A s p, Erkki 1965. *Lappalaiset ja lappalaisuus: sosiologinen tutkimus Suomen nykylappalaisista*. Turun yliopiston julkaisusarja C, No. 2. Turku: Turun yliopisto



- Asp, Erkki, Kari Rantanen, Aila Munter 1980. *The Lapps and the Lappish Culture*. Sociological Studies, Series A, No. 6. Turku: University of Turku. Department of Sociology and Political Research
- Asp, Erkki, Juhani Vakkamaa, Harri Aho 1982. *The Skolt Lapps: On Their Way of Life and Presentday Living Conditions*. Sociological Studies, Series A, No. 6. Turku: University of Turku. Department of Sociology and Political Research
- Carpelan, Christian 1984. Katsaus saamelaisten esihistoriaan. — *Suomen väestön esihistorialliset juuret*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, s. 97–108
- Eriksson, Aldur 1984. Saamelaisten perinnölliset erikoispiirret. — *Suomen väestön esihistorialliset juuret*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, s. 109–136
- Komiteanmietintö. 1905, 1938, 1952, 1973, 1985.
- Korpijaako, Kaisa 1989. *Saamelaisten oikeusasemasta Ruotsi-Suomessa: Oikeushistoriallinen tutkimus Länsi-Pohjan maankäyttöoloista ja -oikeuksista ennen 1700-luvun puoliväliä*. Lapin korkeakoulun oikeustieteellisiä julkaisuja. Sarja A, n:o 3. Helsinki: Lakimiesliiton Kustannus
- Nickul, Karl 1970. *Saamelaiset kansana ja kansalaisina*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 297. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura
- OSF. 1970 = *Official Statistics of Finland*. VI C. Vol. XVII C. Saamelaiset. Helsinki: Central Statistical Office of Finland
- OSF. 1985 = *Official Statistics of Finland*. VI C. Helsinki: Central Statistical Office of Finland (unpublished tables)
- Siuruainen, Eino 1976. *The Population in the Sami Area of Finnish Lapland*. Acta Universitatis Ouluensis. Series A. Scientiae Rerum Naturalium, No. 40. Oulu: University of Oulu
- Siuruainen Eino, Pekka Aikio 1977. *The Lapps in Finland: The Population, Their Livelihood and Their Culture*. Series No. 39. Helsinki: Society for the Promotion of Lapp Culture
- SOU. 1975 = *Sveriges offentliga utredningar: Samerna i Sverige*.
- Valonen, Niilo 1984. Vanhoja lappalais-suomalaisia kosketuksia. — *Suomen väestön esihistorialliset juuret*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, s. 73–96

RIITTA AUVINEN (sünd. 1940), riigiteaduste doktor, Soome Rahvastiku-uuringute Instituudi teadusdirektor.

---

# ARVUSTUS

## UUT JA UNUNENUD TEADMIST

***Vepsäläiset tutuiksi: Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista.*** Toim. Kaija Heikkinen ja Irma Mullonen. (Joensuun Yliopisto. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja. N:o 108.) Joensuu, 1994. 168 s.

Soome teadlasest Andreas Johan Sjögrenist alanud huvi vepslaste, eeskätt vepsa keele vastu viis soomlasi ikka ja jälle uurimismatkadele, kuni tekkis Nõukogude Liidu suletusest tingitud pikem vaheaeg. Ainult Jätkusõja ajal pääsesid uurijad taas paari aasta vältel äänisvepsa küladesse, pärast seda pidi piirduma varem kogutu publitseerimisega ja kasutamisega. Suhe oli paratamatult puhtakadeemiline ja kaugel.

Kaija Heikkinen Joensuu ülikooli Karjala uurimiskeskusest hakkas vepslaste vastu huvi tundma siis, kui piirid uuesti avanesid. Ta alustas arhiivides talletatu tundmaõppimisest ja sidemete sõlmimisest. 1991. aastal sai teoks esimene kogumismatk koos Petroskoi kolleegidega, teine järgnes 1993. aastal. Siin vaadeldava raamatu koostamise mõte tekkis Petroskois sealsete vepsa-uurijatega tutvumise tulemusena. Enam-vähem kohe läks töö käima, ja juba põlisrahvastele pühendatud 1993. aastal võis K. Heikkinen hea meele ja rahuloluga panna punkti eessõnale.

Teose saamisluugu ja autoreid tutvustavale eessõnale järgneb Marje Joalau koostatud vepsa külade kaart (nii suuruke on siis eestlaste panus) ja loend, kus algupärase nimevormide kõrval on ära toodud ka soomestatud kuhu ning vene keeles tarvitataw nimi. Viimane võib olla mugandus, (osaline) tõlge või midagi sootuks erinevat. Toodud loendis on külad rühmitatud murdeti, ja peab ütleva, et nagunii hägune kesk- ja lõunavepsa piir on tõmmatud vähemalt vaieldavalt.

Raamat sisaldab kümme artiklit kümnelt autorilt, kusjuures ühel artiklil on kaks autorit ja ühelt autorilt taas kaks artiklit. Viimane on üks



kahest vepsa rahvusest autorist — Niina Zaitseva, sest teisel — Zinaida Strogalštšikoval — on kaasautoriks vene etnograaf Vladimir Pimenov.

Eessõnas tõdeb K. Heikkinen, et nüüdisajal on võimatu vaadelda Venemaa rahvusvähemusi puhtteaduslikult, lahus rahvuslikust liikumisest. Vepslastest autorite artiklid kinnitavad seda. Mõlemad nad on ühel või teisel viisil innukalt vepsa asja ajanud. Keeleteadlane N. Zaitseva on kandnud vepsa kirjakeele (taas)rajamise põhiraskust ning sellest ja ühtlasi vepsa keele õpetamise küsimustest kõnelevadki ta mõlemad artiklid. Need on kõike muud kui jahedalt teaduslikud käsitlused. Sisu poolest on nad osalt kattuvad, esimese laad on ehk avalikumalt publitsistlik, teine valgustab ja põhjendab rohkem üksikasju. Võrreldes kogumiku avaartiklis erinevaid soome-ugri rahvaid, leiab ta vepslaste olukorra kuuluvat lohutumate hulka. Nad on elavate ja sama hästi kui surnute vahemail, neil pole isegi seda vormilist autonoomiat, mis Venemaa suuremate soome-ugri rahvaste kõrval näiteks hantidele-mansidele annab mingeidki võimalusi rahvuskultuuri arendamiseks. Viimastel on lisaks samuti mingeid soodustusi pakkuv põhja väikerahva staatus. Jagan N. Zaitseva südamevalu, kuid arvan, et hante ja manse pole küll mõtet kadestada. Kui Venemaa areng kulgeb mõeldavaist parimas suunas, on vepslaste võimalused ellu jääda isegi paremad kui neil. Hante ja manse ei kahjusta ju ainult sihipärane impeeriumipoliitika, vaid ka kõik see, mis käib kaasas naftaga ja mille vastu handid-mansid tõeliste loodusrahvastena on palju kaitsetumad. Vepslasi on vara maha kanda, ütles N. Zaitseva teisel isegi, vaieldes vastu mõne uurija lootusetusele tuleviku suhtes.

Rahva tulevik on teadagi lapsed. Kas nad kasvavad vepslasteks? See sõltub suuresti vanematest ja õpetajatest. Lähemalt vaatleb N. Zaitseva vepsa keele õpetamise ja vepsakeelse kirjasõna probleeme teises artiklis. Ta näitab, et vepsa murrete erinevused on piisavalt väikesed võimaldamaks ühist kirjakeelt, tutvustab enne II maailmasõda avaldatud vepsakeelseid õpikuid ja ühtlasi üürikest aega toimunud vepsakeelset kooliõpetust, millele tugevnev stalinism lõpu tegi. N. Zaitseva põhjendab, miks taasloodud kirjakeel pidi olema ladinatähestikuline (erinevaid arvamusi on vepsa aktivistide endigi seas), tutvustab vepsa keele õpetamises kordasaadetut ja kavandatavat. Õpetamine vajab õpikuid ning viimastel aastatel on ilmunud aabits ja lugemik. Trükitud on ka usulist kirjandust jms. Oma kogemuse põhjal Markuse evangeeliumi tõlkimisel osutab N. Zaitseva muuseas, et piiblitõlkimine on arenevale kirjakeelele tugevaks stiimuliks. Lausa vastupandamatult sunnib see otsima vajalike mõistete väljendamiseks sõnu murretest ja arhaismi-de seast, moodustama liitsõnu, tõlkelaene jne. N. Zaitseva esimese

artikli pealkiri "Ära unusta emakeelt ja rahvuskultuuri" ja teise artikli lõpus toodud vepslasest õpetaja Viktor Jeršovi "Hällilaulu" viimane salm (*Kazvad, sõteine, sureks, / Vaiže kerada melf: / Ala kadota jurid, / Ala unohta kelf.*) võtavad hästi kokku nende kirjutiste sõnumi.

V. Pimenovi ja Z. Strogalštšikova ühisartikkel kannab pealkirja "Vepslaste etnilise arengu probleeme". Selles meenutatakse vepslaste kuldajastut meie aastatuhande alguses ja hilisemat varjujäämist, tehakse jälle juttu ka vepsa keelest ja vepslaste uurimise ajaloost. Võib-olla oleks just petroskoilasest toimetaja Irma Mullonen suutnud vältida mõnd katsumist eri artikleis, aga ilmselt ei peetud vajalikuks selle nimel lisavaeva näha. Ja tõepoolest — kordamine on ju tarkuse ema ja Soome maailma suurimaid paberitootjaid. Artikli huvitavamad osad käsitlevad vepslaste majanduslikku, kultuurilist ja poliitilist seisundit möödunud sajandist tänapäevani. Põlluharimise, jahinduse ja kalapüügi kõrval andis arvestatavat tulu ka käsitöö. Külaoludesse üsna loomulikult sobituva pottsepatöö kõrval oli mõne küla rahvas spetsialiseerunud koguni sellistele aladele nagu hõbe- ja relvasepatöö. Äänisvepslased olid tunnustatud kiviraiderid (meilgi mainitakse "kivivepslasi" juba J. Hurda rahvaluulekogus!). Mõtlemapanevad on arvandmed vepslaste kirjaoskuse (või pigem -oskamatus) tasemest umbes saja aasta eest (1897. aastal oli kirjaoskuse protsent kõrgeim äänisvepsa meestel (35,5%), madalaim lõunavepsa naistel (1,6%), muud rühmad jäid nende vahemaile. Ja ometi, nii üllatav kui see esitatu taustal tundubki, oli Vilhala küla talupoeg G. Jelkin juba 1911. aastal kirjutanud vepsakeelse näidendi, mida jõuti ka mõned korrad esitada, enne kui see "poliitilistel põhjustel" (!) ära keelati. Lugeja saab teada ka vepsa ala administratiivsest jaotusest ja selle muutustest. Vepslased on killustatud mitme üksuse vahel, jäädes igatühe äärealale, millele teadagi jagub vähe tähelepanu. 1950. aastail sündimberasustati Šimjärve piirkonna külad, mille tagajärjel katkesid ka teiste piirkondade omavahelised ühendusteel. Rahvaloenduste andmed on näidanud vepslaste arvu järkjärgulist vähenemist, kuid 1970. aastate loendustega jõuti selleni, et Leningradi ja Vologda oblasti vepsa piirkondades anti loendajaile käsk kõik vepslased venelasteks kirjutada. Nimelt Z. Strogalštšikova oli see, kes asja juba 1980. aastate algul enne ametlikku avalikustamist üles võttis, käis külades, selgitas inimeste suhtumisi ja tegelikku rahvaarvu ja kirjutas sellest. Tulevikku vaadates leiavad sellegi artikli autorid, et massilise väljarändamise ja venestumise peatamiseks oleks vaja mingisugustki autonoomiat ning rahvusliku eneseteadvuse tugevdamist vepsa keele ja kultuuri õpetamise kaudu.

Arheoloog Svetlana Kotškurkina alustab oma ülevaadet viidetega vanavene, gooti ja saksa kroonikaile, kus vepslasi mainitakse. Eelmise



aastatuhande lõpul asustasid vepslased laiu alasid Laadoga ja Äänisjärve randadelt kuni Valgjärveni. Nii avara territooriumi puhul on piirkondlikud kultuurierinevused loomulikud. Lähemalt peatub autor Ojati piirkonna kääbastel ja nende leiumaterjalise kajastuvail kultuurisuhteil, mida ta ise ongi põhjalikult uurinud. X–XI sajandil läbis vepslaste maid tähtis Läänemere—Volga veetee. Selleaegsetes hauapanustes ning aardeleidudes esineb anglosaksi, saksa, tšehhi, bütsantsi ja araabia münte, samuti paljudest maadest pärinevaid ehteid. XI sajandist alates tõusevad läänepoolseid esemeid välja tõrjudes tähtsale kohale algupäraseid looma- ja linnuainelised ehted. Tekstiilileidude hulgas on omamaiste, peamiselt villaste, kuid ka lina- ja kanepikangaste kõrval Kesk-Aasia ja Bütsantsi päritoluga siidi. Kokkuvõttes annavad varakeskaja leiud pildi majanduslikult ja sotsiaalselt arenenud maast. Vene ja ristiusu mõju hakkab XI–XII sajandist alates järjest tugevnema, ühes sellega vepslaste ala ahenema.

Irma Mullonen, ingerisooe päritoluga keeleteadlane, on pikka aega uurinud vepsa toponüümikat, ilmutanud sel teemal artikleid ja raamatuid. Käesoleva kogumiku jaoks pole ta siiski kirjutanud oma eelnenud tööd kokku võtvat ülevaadet vepsa kohanimedele kihistustest, moodustamispõhimõttest jne. Vastupidi, siinse kirjutise aineks on I. Mullonen valinud väikese, kuid huvitava osa vepsa kohanimedest — need, mis on usundilooliselt tähendusrikkad. Maailmasambakujutelmaga seotuks peab ta kaht Lõuna-Vepsas asuvat mäe nimega Taivaznaba (taevase tungimisest on asi tegelikult kaugel, Munamägi on palju lähemal pilvepiirile!) ning oletamisi ka kaht Nabamäge, samuti Lõuna-Vepsas. Muude *samb-sammas*-esikomponendiga kohanimedele puhul on märkimisväärne, et nad asuvad vesikondade piiril, nagu muide ka *püha*-komponendiga nimed. Neil oli oma osa ka ühiskonnakorralduses, seda nimelt eri hõimude valduste piiride märkijana. Niisugused järved ja jõed olid “pühad” selle sõna vanemas tähenduses, s.t nad olid puutumatud, tabulised. Seoses sellega kerkib küsimus, kas suur mänd nimega *Pühapedai* polnud samuti piiritähis — või viitab nimi siiski puudekultusele, nagu arvab I. Mullonen. Jah, tõsi küll, vepslastel oli ju koguni *Jumäpedai* (Jumalapedakas). Vaadeldud *koumišt*- ja *hiž*- (kalmistu, hiis) komponendiga nimede usundilises taustas ei tohiks küll mingit kahtlust olla.

Üldtuntult on kohanimesed konserveerunud keelest kadunud sõnu. Vepsa keeles on selliste seas etnonüüm *roč*. Maa, kuhu suundusid viikingite retked ja kust nad alustasid Vene riigi rajamist, muutus aegade jooksul nii kõrvaliseks kolkaks, et toponüümikas säilinud *roč* (*Ročin-koumad* — Rootsikalmud) mõtestati rahvaetimoloogiliselt tähendama

ristimata last või peaaegu müütilist võõrast olendit. Siinkohal tasub meenutada, et *ristit* ei tähenda vepsa keeles mitte üksnes ristitud, s.t kristlast, vaid inimest üldse.

Vepsa rahvaluule on see rikas aine, millest Pekka Hakamies üri-tab ülevaadet anda paariteistkümmel leheküljel, kusjuures näitetekstide tõlked on ka omajagu ruumi nõudnud. Autor avaldabki kohe algul ka-hetsust, et tal pole olnud võimalik ainesse süveneda. Oleks nüüd hoopis kohatu, kui see, kes ise õlga alla ei pannud, hakkaks innukalt puudusi otsima. Pigem võib öelda: P. Hakamies on teinud, mis antud tingi-mustes võimalik, ja üsna hästi hakkama saanud. Paljude liikide osas pole ta püüdnudki vägisi üldistusi teha, vaid on piirdunud ilmeka näite ja napi kommentaariga. Nii käiakse läbi laulud, jutud, itkud, loitsud, lühivormid. Ei saada siiski vältida vana küsimust, kas vepslased on või ei ole tundnud regilaulu. P. Hakamies kaldub eitava vastuse poole, tugi-nedes Matti Kuusile, kes tegi niisuguse järelduse vanasõnade analüüsi põhjal: vepsa vanasõnades on runovorm väga haruldane, kuna Lääne-Soome ja Tveri-Karjala omade seas on neid arvukalt, kuigi runolaul oli viimati nimetatud paikadeski rahvaluulekogumise alguseks tegelikult ununenud.

Pekka Hakamies on saanud kasutada peamiselt Äänis-Vepsa aines-tikku nagu ka Aino Turunen oma täpselt 50 aastat tagasi *Virittäjäs* ilmu-nud ülevaates, millele Hakamies sageli viitabki. On siiski üks liik, mille käsitlusest kohe vastu paistab, et pool sajandit pole tulutult kulunud: va-nasõnad. P. Hakamies on võinud toetuda Vaina Mälgu ja ta kaasautorite koostatud täielikule väljaandele, Arvo Krikmanni statistilisele analüü-sile ja enese vanasõnapädevusele, mis on saanud eriti karjala, kuid ka vene ja soome repertuaariga tegeldes. Headele eeldustele vastavalt on tulemuski rõõmustav. Muude liikide osas jääb loota, et järgmise vepsa rahvaluule ülevaateni ei kulu enam poolt sajandit, seniks aga suudab käesoleva raamatu oma huvi ärkvel hoida.

Järgmine soomlasest autor Jussi Rainio on tõeline "vepsa veteran". Jätkusõja ajal oli ta tegev Äänis-Vepsa alal haridustöös, ja muu hulgas korraldas kooliõpilaste kaudu rahvaluulekogumist. Vepslased ei jäänud kaugeks hiljemgi, sest sõja-aastail oli J. Rainio abiellunud vepsa neiuga. Kui olud vähegi lahedamaks muutusid, hakkas abielupaar sugulasi kü-lastama ja neil külaskäikudel sai ühtlasi koguda andmeid rahvakultuuri kohta. J. Rainio on avaldanud mitmeid oma värskel ainekul põhine-vaid artikleid. Käesoleva kogumiku kaastöö on teemavalikult lähedane I. Mullose omale: J. Rainio käsitleb siin muinasusundi ja kristluse ele-mente vepsa mõistatustes. Vaadeldakse mõistatusi, milles usundiline mõiste on kas vastuseks või kujundiks. Nii käiakse läbi haldjad, äike,



kalmistud ja surnud, Jumal ja ikoonid, kirikuehitused ja pühad toimingud jne. Pühade esemetena käsitletakse ka kätepesunõu ja käterätti — esmapilgul ehk hämmeldustki äratavalt. J. Rainio suudab aga oma valikut põhjendada, tuginedes nii kirjandusele kui isiklikele tähelepanekuile. Muide on ka mulle jäänud mulje, et vanade vepslaste jaoks on praeguseni tähtis saavutada mõnd veetilka käele lastes just rituaalset puhtust. (Muidugi ei tähenda öeldu, et ei hinnataks ja taotletaks ka n-õ tegelikku puhtust.) Käterättist kui rituaalsemest on aga kogumikus veel eraldi artikkel, millest allpool.

Ülepingutust paistab küll olevat alajaotuses “Pühakud mõistatustes”. Arvan, et nimed nagu Griša, Timoška, Matrjoška jms on mõistatuste kujundis lihtsalt inimese (mehe või naise) poeetilised sünonüümid. See, et ortodoksides vepslaste nimed pärinevad pühakutekalendrist, ei muuda asja. Teine asi, mis J. Rainio asjatundlikus artiklis kõhklust äratav, on ta liialdatud usaldus oma kunagiste koolilastest kogujate kohta. Kui ühes koolis on ühest mõistatusest kirja pandud 37 teisendit ja teises teisest 19, siis pole küll mõtet kujutleda, et ühes külas oli ülimalt populaarne üks, teises teine. Õigem on küsida, kui paljud selle üldse vanemate suust üles kirjutasid ja kui paljud kaaslaste pealt maha tegid. Kui palju on õpilasi, kes sellist kiusatust suudavad vältida?

Eespool juba mainitud artikli vepsa käterätide sümboolikast on kirjutatud etnograaf Anja Kozmenko. Jutt on nimelt käterätide kui pühade esemete terviktähendusest; laialt harrastatud ja sageli tüütult niisuguste obligatoorsete elementide nagu elupuu otsimisse klammerduvast ornamentika analüüsist on hoopis loobutud. Käterätide (*kätzipaik* — paik tähendab rätikut) kirjamist (või kirjutamist, sest sõna algne tähendus on ju olnud kirjade tegemine kangale) alustasid tüdrukud juba lapseas ja see kestis meheleminekuni. Abielunaised käterätide kirjamisega ei tegelnud. Ühelt poolt oli neil kindlasti vähem aega, teiseks aga polnud enam nii suurt vajadust, sest just pulmadeks oli neid eeskätt tarvis. Kirjatud käterätidel tarbefunktsiooni sama hästi kui polnud. Kuivatamiseks kasutati lihtsaid linaseid või enamasti takuseid rätte. Pidulikel puhkudel kasutati neid ruumide kaunistamiseks, kuid nad polnud ka pelgalt dekoratiivesemed. Pulmades olid nad põhilisi mürsu kingitusi mehepoolsetele sugulastele, mispuhul nad toimisid kaht suguvõsa ühendavate sidemete sümbolina. Matuste ja mälestuspäevade kombestikust sümboliseerisid kirjatud käterätid teed või silda selle ja teise maailma vahel. Arvati, et kirjatud käterätidel, eriti sellistel, mis olid olnud kolme sugupõlve pulmades, on ravitoime, ning sellepärast laotati neid haigetele peale.

Irina Vinokurova, kes vähemalt osalt on vepsa juurtega, on kogumikule kirjutanud ülevaate vepsa kalendritraditsioonist. Alustatud on suurtest pühadest nagu jõulud ja ülestõusmispühad, nelipühad ja jaanipäev. Käsitlemist leiavad ka ortodoksidele üldomased külapühad — selle pühaku mälestuspäev, kelle auks on nimetatud külas asuv kirik või kabel. Omapärane töötuspühade institutsioon on saanud alguse kunagi külarahvast tabanud õnnetustest, peamiselt loomataudidest, millest pääsemiseks anti töötus hakata pühitsema teatud näiliselt vabalt valitud päeva. Varem olid need suurejoonelised pidustused kiriklike toimingutega ja loomade ujutamise või piserdamisega. I. Vinokurova toetubki oma ülevaates vanematele andmetele ja hindab nende taustal pühade praegust seisu armetuks. See on ehk liigagi karm otsus. Olen ise viimastel aastakümnetel palju kordi erinevate külade töötuspühadest osa saanud ja leian, et mingi vaikne võlu on neil praegugi. Ettevalmistused algavad sageli eelmisel õhtul sauna kütmisega, püha hommikul ollakse usinasti ametis pirukate küpsetamise ja muu suupärase toidu valmistamisega. Tänapäeval on sellistel pühadel käimine seotud individuaalsete töötustega: iseenese, pereliikme või lehma haiguse korral lubatakse, et tervenemise korral minnakse sinna või tänna pühale. Talve jooksul koguneb selliseid töötusi mitugi ja nii on põhjust käia kõigil ümbruskonna külade pühadel, see aga annab jälle võimaluse kohtuda sugulaste ja sõpradega, teelauas uudiseid vahetada ja vanu aegu meelde tuletada.

Kaija Heikkinen on raamatu viimase artikli autor. See on ühtlasi üks pikemaist ja kannab pealkirja "Tähelepanekuid maagia kasutamisest vepsa külades". Tähelepanekud pärinevad muidugi juba nimetatud 1991. ja 1993. aasta välitöödelt. Kirjutise alaosa käsitlevad haiguste (nii inimeste, eriti laste, kui ka loomade) parandamist, armumaagiat, eksinud inimeste ja loomade päästmist metshaldjate võimusest, terminoloogiat, maagilisi tekste; selle lõpetavad kokkuvõtted. Pean tunnistama, et K. Heikkise artiklit lugedes valdasid mind kummalised kõhklused. Enda arvates olin vepslaste mõtteviisi ja maagiaharrastustega hästi tuttav, kuid nüüd asetati mu ette enda kujundatust vägagi erinev pilt. Ehk olin ma harjunud asju vaatama juba liiga seespoolset, ilma vajaliku distantsita? Ehk olin liialt usaldanud oma silmi teooriaprillide arvel? Võib-olla olen olnud mõnd asja enesestmõistetavaks pidades lihtsameelne? Võtame kasvõi selle ka K. Heikkise tabatud tõsiasja, et tänapäeva vepsa nõiad on peaaegu eranditult naised. Tahaksin siin juhmi kangekaelsusega küsida: aga kes siis veel? Vanu mehi peaaegu ei olegi, põhjuseks 1930. aastate repressioonid, II maailmasõda ja lisaks veel meeste üldiselt lühem eluiga. K. Heikkinen isegi mõõnab, et vanemad allikad kõnelevad ka meesnõidadest, nii et pole vist küll põhjust tänapäevase



olukorra põhjal järeldada, nagu väljenduks vepslaste maagiaharrastuses mingi spetsiifiline naiste salatarkus.

K. Heikkinen oletab, et "ristide panemine" metsa eksinute tagasi-  
saamiseks on metafoor, mulle teadaoleva põhjal võin aga kinnitada, et  
tegemist oli täiesti reaalseste ristide asetamisega teeharudele, kusjuures  
valitsevad kindlad nõudmised nende materjali ja valmistusviisi suhtes.  
Paika ei taha pidada ka arvamus, nagu ei arutletaks "halvale jäljele  
sattumise" (eksimise) põhjuste üle või nagu ei kahtlustataks konkreet-  
seid inimesi, kelle kirumissõnad, kuri silm või maagilised toimingud on  
metsa eksimises, inimeste ja loomade haigestumises ning abielu äpar-  
dumises süüdi. Vastupidi, seda tehakse agaralt, sest vastumeetmete  
edukuski võib sõltuda sellest, kas süüdlane on teada. Olen küll tähele  
pannud, et kergemini nimetavad jutustajad neid pahategijaid, kes on  
kas surnud või elavad kaugemal, kuid kõigist sisetõkkest hoolimata on  
õnnetustes süüdistatud ka lähikonnas elavaid inimesi. Ilmselt on mulle  
sedalaadi informatsiooni jagatud kergemini seetõttu, et suhtlen jutusta-  
jatega otse, enamasti on tegemist neljasilmavestlusega ja tihti korduva  
külastusega. Mis puutub nõidadesse, siis enamasti ei ole nad sugugi  
niisugused leebed vanamemmed, nagu paistab K. Heikkisele. Tuntud  
nõidadesse suhtumises on segi hirm ja imetus, nende poole pöörduakse  
hädas, kuid samas kahtlustatakse sageli ka nende tegelemist kahjustava  
maagiaga. Juba see, kui kirglikult paljud nõiad viimast ise eitavad, on  
sümptomaatiline. Kuid jäägu sellega. Kaija Heikkinen jõudis haruldase  
tarmukusega ilmutada selle raamatu ja kindlasti järgneb sellele teine,  
kasvõi kolmaski, nagu ta mainib juba eessõnas. Eks selle aja peale jõua  
ka tutvus vepslastega süveneda ja võib-olla mõned hinnangud muutuda.

Rõõmu valmistab see raamat niigi, nagu ta on. Ta on mitmekesine  
teemadelt ja käsitluslaadidelt, meenutab kokkuvõtlikult teadaolevat, an-  
nab päris uut, ja hea on ju lõpuks seegi, et ärgitab mõnda asja ise uuesti  
läbi mõtlema ja vastugi vaidlema. Elamuslikkust lisavad arvukad, pea-  
miselt viimastel aastatel tehtud fotod.

Ühest küljest mõjus vaadeldav raamat siiski halvasti. Nimelt hakkas  
mind kummitama mõte eestikeelsest, põhiosas eesti teadlaste tööd kajasa-  
tavast vepsaainelisest raamatust. Mulle viirastub koguni selle kaas — ja  
see on mitmevärvitrüki soomlaste must-valge vastu. Tean muidugi, et  
sellist juttu kuuldes hüüab iga arukas lugeja: "Aga raha?" Raha on meil  
muidugi vähe, ent mitme eriala vepsa-uurijaid arvukalt. Võiks ehk siiski  
üritada teaduslikult heal tasemel ja samas üldhuvitavat vepsa-raamatut,  
mis jääks ühtlasi mälestusmärgiks meie hulgast lahkunud Paula Palmeo-  
sele ja Aime Kährikule.

*Kristi Salve*

---

## EDITORIAL NOTE

Toomas Karjahärm's article at the beginning of the issue takes the reader into the Estonian world of ideas in the second half of the 19th and, particularly, in the early 20th century. In the 1870s Jakob Hurt was the first to weigh the relations between the Estonian, Russian and European attitudes. The 20th century brought about a fervent seeking for the determination of national identity which found its precise expression in Gustav Suits's appeal "Let's be Estonians, but let's also become Europeans". Toomas Karjahärm summarizes the cultural concepts and social ideas of the *Young Estonia* (Noor-Eesti) grouping of intellectuals who had gathered under this banner. Conscious striving for European values at the beginning of the century meant for the Estonians a spiritual breakthrough from the traditional grip of the Slavic and Germanic civilizations, it meant liberation from the overwhelming influence of the great historic neighbours. Europeanization also meant getting rid of narrow-minded nationalism, the ethnic myth was replaced by the European myth, but in such a way that the Estonian identity would remain, although acquiring a civilized European look.

Estonians have emigrated from their homeland to North America for centuries, seeking opportunity, liberty and adventure. Residents of Estonia helped to establish Delaware River colony or New Sweden (perhaps arriving as early as 1672), explored Alaska, started farms on the Great Plains, joined the gold rushes of the West Coast, and sought political refuge in New York City after the failed Revolution of 1905 against the Russian tsar. Individuals of Estonian origin may have drifted to Indianapolis from these early waves of migration, but there is no evidence of group activity or anything one might call an Estonian community in the area until the arrival of 100-odd exiles, after the Soviet occupation of Estonia in World War II. The article by Ain Haas, professor



extraordinary of sociology at the University of Indiana discusses the origin, activities and vitality of the Estonian community of Indiana. It is notable that a number of young people from the first generation (underaged refugees) have been more successful than their parents in Estonia (70% of them belong to the upper stratum of white-collar workers while only 53% of their parents occupied such positions in Estonia). The members of the second generation, who have not had much time yet for climbing up the class ladder, have made it even better — 74% of them are in the upper stratum.

Heino Noor, a member of the state board investigating Soviet repressions and consultant at Tartu University Clinic deals with self-destructive behaviour and its connections with the adverse psychosocial and political situation in Estonia which has often had a suicidogenic and genocidal influence. The author emphasizes that people in Soviet Estonia had often been deprived of or lacked several defence factors against self-destruction — like proper upbringing and convictions, feeling of national identity, religion, strong integrated social connections, rural lifestyle, family ties. Such political and sociopsychical environment made psychological crises and suicides more and more frequent in Estonia. The annual suicide rate reached 33–34, even 38 cases per 100,000 inhabitants which is among the highest in Europe and the world. With an upsurge of national awareness in 1988–1990 the suicide rate in Estonia dropped by almost 30 per cent. However, no further favourable changes have followed. In 1992, and particularly in 1993, suicidal behaviour in Estonia increased again.

Jaan Undusk, senior researcher at the Tuglas and Under Literary Centre, delves into the archetypal elements of sc. Staltnist poetry, into its mystical and magical layers. He does it on the example of *The Poem to Stalin* by the Estonian writer Juhan Smuul (1922–1971). The treatise by the Swiss Catholic theologian Hans Urs von Balthasar gives us a clue to understanding Christian mysticism as compared to non-Christian mysticism. To sum up, the author presents three consecutive aspects that can be integrated into the notion of Christian mysticism: 1) The primacy of mystery — an expected response to it is the total readiness of belief, either by experience or not. 2) Personal experience by

which every faithful Christian will unfailingly participate in one way or another in the mystery of the Cross, the Resurrection of Christ and the profuse diffusion of his spirit. 3) Finally (qualitatively higher than the previous ones) — some special experiences given to a few believers — for the benefit of the others — which presume great spiritual purity in order to face them properly. At that these experiences are no measure for the purity of the believers' mind. Martin Heidegger says at the beginning of his report made on 14 February 1928 that the vulgar treatment of theology and philosophy is usually oriented towards contrasting belief and knowledge, revelation and reason. Philosophy as an interpretation of the world and life is not concerned with revelation and faith; theology, on the opposite, is an expression of the religious, in our case the Christian treatment of the world and life; thus philosophy and theology express the tension and struggle between the two worldviews. This viewpoint is not backed by scholarly argumentation, but by the strength of ideological conviction and by the manner and scope of the message. Martin Heidegger treats this relation differently from its very beginning — namely as a question about the relation between two sciences. He claims that theology is a positive science and as that absolutely different from philosophy. The report is linked to its appendix written in 1964 *Some references to the main viewpoints for a theological discussion: Problems of non-objectivizing thought and speech in present-day theology.*

In the *belles-lettres* section we publish a selection of aphorisms by the Finnish writer Torsti Lehtinen which he read at the recital of the work of Tartu and Tampere writers in the festive hall of Tartu University on 3 June this year.

From the end of World War II to the revolutions of 1989 the borders of Europe and different forms of "European" identities were determined mainly by two factors: by the division of the continent at Yalta, and by the endeavours on both sides of the border to forget the recent past and to create a new continent. In his article Tony Judt, professor of European history at New York University, discusses what the deliberate and abrupt break in dealing with the immediate past of Europe and the replacement of this past with all kinds of "euphoria" will cost. He claims that



the special character of the war experience in continental Europe and the intentional distortion, sublimation and instrumentalization of the memories about it has created during the postwar years a particular identity which is thoroughly wrong because it depends on creating an unnatural and indefinable border between the past and the present. The way how the official versions on the war and the postwar period have recently vanished enables the author to draw attention to the unsolved problems which form the core of the present continental crisis. This concerns both Western and Eastern Europe although in different ways.

Radiologist Vello Viirsalu of Tartu Oncology and Radiology Clinic and Agu Tamm, professor extraordinary of clinical chemistry at Tartu University, write about two Tartu professors of radiology. These are Jüri Haldre (1896–1949) and Kaljo Villako, the present professor emeritus of radiology and oncology at Tartu University. Jüri Haldre was the first, and for decades the only scholar at Tartu University who developed radiology in Estonia. For years he was also the only practicing doctor who employed radiotherapy of cancer patients. Jüri Haldre's successor Kaljo Villako laid foundations to modern gastroenterology in Estonia, he was the first in the Soviet Union to use vitamin B-12 labelled with radioactive cobalt. Hele Everaus, professor of haematology at Tartu University Clinic of Internal Diseases, writes about acute leukemia, the disease which only a few years ago definitely meant death in a few weeks or months. The author of the article acquaints us with the history of the disease, its causes of origin, symptoms, the effectiveness of treatment, and, in sum, says that the diagnosis of acute leukemia does not equal a death sentence any more — present-day therapy leaves three options: cure, prolongation of life or peaceful, tortureless death.

The Sames — the natives of certain regions of Finland, Sweden, Norway and Russia — are a people with its own ethnic background, language and traditional means of livelihood. Thanks to the environment — rough terrain, long distances and virtual lack of communications — this small people has retained its social and linguistic identity. Still, the Sames make up an ever-decreasing ethnic and linguistic minority in these countries. Nowadays their estimated number is between 30,000 and 50,000. Riitta Auvinen,

*Editorial note*

doctor of political science and research director of the Finnish Institute for Demographic Studies, writes about the Sames in Finland where, on their present territory, their 1500-strong community is the only native people.

In the section of criticism Kristi Salve, reasearcher at Tartu Literary Museum, analyses a collection of articles on Vepsian culture.

The issue ends with the second half of Alo Jüriloo's short glossary of psychoanalysis. We hope that this will enrich and unify the usage of the terminology of this discipline in the Estonian language.



## Occidentalism, Estonian nationalism and Young Estonia

Toomas Karjahärm

*The article deals with the penetration of the ideas of occidentalism into the consciousness of the Estonian people. During the national awakening period the Estonian leaders sought for the Estonians a position among civilized and educated nations. Jakob Hurt strove for the creation of a new European but still original Estonian culture on the basis of the occidental-German model while preserving the genuine ethnic ground. Going West implied alienation from Russia. Hurt asserted that the cultural frontier between Western and Eastern Europe proceeded along Lake Peipsi. Mentally belonging to the West, Estonia had politically remained a part of the Russian Empire as the small Estonian ethnos was not able to build up its own independent statehood. Hurt believed that the Estonians would survive if they could avoid cultural Russification.*

*Europeanization signified for the Estonians extensive modernization in all spheres of life: introduction of western technology in industry and agriculture, adoption of western values, such as private property, intensive labour, competition, individualism. By the beginning of the 20th century all fundamental political ideas were known*

*in Estonia. The appearance of the Estonian intellectual elite coincided with the explosive growth of the number of academically educated persons.*

*The most important problem for the Estonians in pre-independence era was national survival, which was connected with the ability to create high-level professional culture. The Estonian nationalists like Jaan Tõnisson and Villem Reiman argued that Estonian culture should be renewed on the basis of the existing traditions of rural peasant culture while they considered Estonians "a rustic nation" to which "artificial occidentalism is strange".*

*Members of the Young Estonia group declared that the Estonians had to adopt more European culture and become Europeans. Friedebert Tuglas and Bernhard Linde stated that the Estonians had no cultural traditions in the European sense. They considered modernization and Europeanization a fatal inevitability with no alternative. Instead of the traditional German and Russian cultural influence Young Estonia kept looking for new cultural contacts with Western Europe, including Roman, Anglo-Saxon, Scandinavian and Finnish cultures. Especially they tended towards French culture, literature in particular. Outer influences had to be reconsidered and balanced. Thereby the Young-Estonians totally ignored the*

## Summaries

*role of the Baltic Germans as mediators of European culture and science.*

*Members of the Young Estonia group cognized themselves as "intellectuals with European education" (Gustav Suits). For the radical wing of Young Estonia political progress in Estonian society consisted in such keywords as liberation, revolution, socialism, proletariat. G. Suits, however, underlined the independence of cultural values and the priority of the principle of individualism to social theories.*

*The Young-Estonians succeeded in bringing Europe to Estonia but they were less successful in carrying Estonia to Europe. They expressed most clearly the formation of occidental consciousness and identity among the Estonians on the eve of independence.*

### **Political aspects of mental health: Self-destructive behaviour in Soviet-occupied Estonia**

Heino Noor

*Although the Soviet communist regime has collapsed in Estonia, some occupation forces remained in the country till August 1994 and the non-armed forces are going to stay here, although Estonia has been an independent state de jure since 1918 and is a member of the UN.*

*The Soviet genocide policy in occupied Estonia has caused many scores of thousands human losses and enormous mental harm. In this country and in other Baltic States a peculiar prolonged Soviet holocaust has taken place. As it is well known, the aftereffects of the Nazi holocaust have been described by American researchers. Yet, the aftereffects of the Soviet repressive and genocide policy, including the mental harm cases in Estonia have not been recorded up to now. Evidently, the self-destructive and/or suicidal behaviour must be seen as a mental harm phenomenon. It is essentially conditioned by psychosocial and political factors.*

*This paper is based on statistical data collected during more than 30 years at the intensive care units of Tartu University Hospital as well as at the Psychiatric Hospital, treating patients who urgently need medical aid. The observations of the author and his colleagues were made during the treatment of more than 4050 patients who had attempted suicide, 93–95% of which were self-poisonings. The death rate of suicide attempts (parasuicide) ranged from 6 to 11%.*

*Parasuicide is not only an unsuccessful suicide, but it is seen as a deliberate, potentially lethal self-harm which, however, has not led to a deadly outcome. It can be considered a symptom of social maladaptation and self-aggression*



which has developed in a state of psychological crisis. Suicidal behaviour may be seen as a life-threatening scenery of the coping repertoire.

The main factors forming the adverse political and psychosocial background in Estonia during the Soviet period, especially in the '80s, were the Soviet armed and non-armed occupation, imperialist colonial policy and over-industrialisation, the fostered prestige of Russians (the "older brother theory") and the national inferiority complex of Estonians, disintegration, absence of any sense of belonging or affiliation, totalitarianism, alcoholization of the society, loss of personality and weakening of the ethical basis of society, compulsory materialism and atheism, anti-religious education, anomie, annihilation of people's ethnic identity and national awareness, the phenomenon of "homo soveticus", depreciation of the national culture, accusations and self-accusations of nationalism, even in self-defense, polarity in the nation, setting up opposing camps under the guise of class-struggle, stimulation of denunciation and persecution, continuous state of fear, perception of the danger of genocide, ethnocide and culturecide, development of respective phobias, depression, state of psychic panic, clamour and uproar, "emotions too deep for tears", the degeneration of vital notions, such

as "we" (who are we?), "moral" and "hero" in politics, social life and even in sports.

In this Soviet "socialist" period there were up to 34 and more suicide cases per 10,000 inhabitants per annum (in rural districts and among the ethnic Estonian population even more!). There were more than 200 per 100,000 registered parasuicide cases at the university town of Tartu. We are well aware of biological hypotheses about the psychobiological and biochemical brain mechanisms published on suicide research (serotonine metabolism, etc.). Assuming that suicidal behaviour is directed both inwardly and outwardly, we can confirm that it is essentially sensitive to the political and psychosocial background and to the changes in the life of the nation.

The years 1988-89 are referred to as a period of initial de-sovietization and patriotic awakening in Estonia. The former national nihilism, anomie, hopelessness and compulsory atheism were to a great extent replaced by hope, solidarity and integrity, by an increasing influence of religion and of the church. These emotionally coloured phenomena of reacting together have become known as the "Estonian Singing Revolution" or the "Song-Festival Phenomenon".

The suicide rate in Estonia decreased from 33.7 in the early '80s to 24.3 in 1988-89. At the same time, the parasuicide incidence in

## Summaries

Tartu decreased from over 200 to 93–95 per 100,000. It is noteworthy that though this decrease was more noticeable among Estonians, there was a decrease among aliens as well. Incidentally, material welfare and the living standards did not improve in those years and inflation was already rising.

By the way, similar positive changes in suicidal behaviour have revealed themselves during great popular and national events in other countries as well, e.g. during the general elections in England and during the presidential election campaigns in the USA (Masterton & Platt, 1989). We here omit data about suicide during wartimes and in concentration camps, which have been given elsewhere.

The years 1990–92 have been referred to as the period of transition with multiple crises and disturbances in identification. In 1992, the independence of Estonia was restored, but the Soviet civil garrison is staying on the spot. A subsequent decrease has not been observed in the rate of suicidal behaviour. In 1990–1992 the registered parasuicide incidence in Tartu again rose to 200 and more per 100,000. At the same time, a growth of aggressiveness, crime and road accidents in Estonia and apparently in other Baltic States has been observed.

In our opinion, this is evidently due to the post-socialist crisis, to the lasting economic and

mental after-effects of Soviet indoctrination, psychological terror, prolonged stress and exhaustion. The ethical resources of the people have been devastated during Soviet times. Figuratively and metaphorically speaking, the people of Estonia are survivors of the Soviet Empire and socialism. A quick fundamental positive change in suicidality and in all relations of a post-socialist society is probably not possible.

Nevertheless, the results of our research give us reason for optimism. The social behaviour of an individual does not become suicidal as a result of a single fatal, e.g. metabolic, hereditary or genetic agent. This can occur only with the coincidence of several, especially psychosocial and political factors. In suicide prevention, anti-suicidal barriers have essential significance. Among these barriers, integration within a nation and integration of different nations are becoming more and more important. The positive mass actions and periods of reacting together appear to form an effective anti-suicidal barrier. Yet, the significance of such barriers may be temporary. In current politics, especially in Eastern Europe, we should take into serious account the influence of integration/disintegration of ethnic groups on the behaviour, mental and somatic health of an individual.



### **The mystical and magical signs of Stalinism: Juhan Smuul's Stalinist poetry in its rhetorical context**

Jaan Undusk

*The paper deals with some rhetorical and philosophical features of literary text-production in the 1940–1950s which can be described as essentially Stalinist. The starting point for the study was a long poem dedicated to Stalin ("Poeem Stalinile", 1949) by Juhan Smuul (1922–1971), the leading non-exile author in Estonian literature during the first decades of the Soviet era. The above poem became a local highlight in the literary cult of Stalin and represents most vividly the face of poetical Stalinism. A variety of texts not only by Smuul, but also by other Estonian and translated, mostly Soviet, authors are considered as well.*

*An important reason for Smuul's Stalinist enthusiasm may be his father's fervent Lutheranism; until the age of 20 the only collection of verses Smuul thoroughly knew was the Lutheran hymnal. Although the "demand of the day" (and of the Communist Party) must be taken into account in any case, the author still suggests that Smuul's Stalinist liturgy is imbued with religious devotion. The impact of biblical and Lutheran hymnody on his poetics is beyond doubt.*

*From the rhetorical point of view, Stalinist panegyric rests upon a certain litany-like kernel structure which consists of a proper name and its figurative (metaphorical, etc.) analogue, e.g. Jesu, refugium nostrum; Jesu, pater pauperum, etc. The first part of such a formula (Jesus, Stalin) represents the nameable aspect of the absolute and absolutely self-identical personality, endowed with all-embracing magical powers; it is a mental maximum embodied in a linguistically minimal unit. The other, figurative part of the formula represents a mystical truth that the Absolute is principally unnameable and one can only coin endless rhetorical analogues to it — trying to catch it in vain: everything in the proletarian universe "participates" in Stalin, and is the very image of him, but Stalin is at the same time more than any of them, or even the sum total of them. His personality is transcendent, beyond the borders of language.*

*From the philosophical viewpoint, the mystical traits of the Stalinist mind manifest themselves in a doctrine of Stalin's mystical omnipresence, in nature mysticism (Naturmystik) and in an implicit idea of the mystical body of Stalin, all these being closely related to each other. Stalin's omnipresence means that his spirit, his eye and his ear, are always and personally present at every Soviet cit-*

izen and every working-class man all over the world (a famous quasi-sacred phrase with biblical roots, "to keep the unity of the Party as the apple of one's eye", is examined in this context). The supposedly positive image gradually developed into a negativist mania of the omnipresent and -potent KGB ('the hand of the KGB is always here'). The Stalinist politics of the total "reshaping of nature" gave rise to the depictions of (industrial) landscape, where the name of Stalin is inherent in every spot of the Soviet soil as a creative spirit. In his book, *The King's Two Bodies* (1957), E. H. Kantorowicz has shown how the ecclesiastical conception of the Church as the mystical body of Christ was transferred in the Middle Ages into the secular sphere, with the consequence that the prince became the head of the mystical body of the state. In the Stalinist era, the Soviet empire and its people as well as the working-class of the whole world were thought to be like a Stalinist congregation, the mystical body of the great leader, who himself was the head, the brain and the eye of that body.

Magical procedures in Stalinist poetry rest mainly upon the magical power of the name of Stalin (or, in half-sacred representations, STALIN, S t a l i n, Sta-lin). Its usage is very similar to that of the name of God in the Book of Psalms: it is the object of worship, exalta-

tion, veneration. Not Stalin himself but the 'name of Stalin' is the main hero of Stalinist hymnody, a spiritual person whose presence makes everything perfect; it has universal dimensions and influence, like the name of Jesus in mediaeval times, it keeps away droughts, or even transforms a desert into a garden, etc. Stalin — it is the name of the Re-creator out of capitalist Nothing; its nature is performative like the whole Stalinist discourse, where the word was equated with the deed itself: "what Stalin says — is done".

The song of praise to Stalin can be compared to a type of litany called *laudes regiae*, a ruler worship, in which the celestial and earthly representatives of power merged into each other and the leitmotif of *Christus vincit* (Christ wins) was repeated. In Smuul's poem, the name of Stalin incorporates in it all the cosmical powers and is synonymous with the all-embracing Victory: Stalin wins the wars, the honours, the nature.

Although the great Christian traditions of mysticism and name-worship lie behind Stalinist poetics, this poetry is still radically anti-Christian for us: the man who took the place of God is now compared to Antichrist.



## On two Tartu professors of radiology

Vello Viirsalu, Agu Tamm

*The article gives a review of the life and work of two professors of radiology at Tartu University — Jüri Haldre-Grünthal and Kaljo Villako, the pioneers of modern radiology in Estonia. They developed radiology into an academic speciality here and trained our physicians during 70 years.*

*J. Haldre (1896–1949) worked as a practicing radiologist for more than 20 years. He introduced practical radiotherapy in Tartu. For that purpose he studied at several major European centres of radiology, organized the construction of X-ray apparatus locally and produced the radium preparations. J. Haldre founded the Radiology Institute and Clinic in Tartu in 1940 and the Oncological Clinic in 1947. He is known as the author of textbooks of physics and mathematics for schools and of the only Estonian textbook of radiology. He has written numerous articles on public affairs and 46 research papers.*

*K. Villako (b. 1919) worked as a practicing physician and radiologist for more than 25 years and has been teaching radiology and oncology at Tartu University from 1955 to the present. He has studied gastro-enterological diseases and introduced gastroscopic, biochemical and radionucleid diagnostic*

*methods. He was the leader of the Estonian team of gastroenterologists in the Soviet-Finnish joint projects from 1971. The researches of his school have studied the spread of gastritis and its connection with gastric carcinoma and compared the differences in lactose digestion in Finno-Ugric peoples. The extremely frequent incidence of chronic gastritis in Estonia can be explained primarily by the action of a particular microbe. K. Villako is a member of the European Gastric Club (1971), winner of the Soviet Estonian award, honorary doctor of Tampere University. He has published 156 scientific articles. K. Villako is an acknowledged lecturer and researcher, Chairman of the Estonian Literary Society.*

## Leukemia — do we continue with horror stories?

Hele Everaus

*Leukemia, since its recognition as a distinctive disease, has had a history of less than 150 years. Progress in the knowledge of leukemia has been fitful since these beginnings.*

*Human leukemia, also acute leukemia, is a clonal disorder characterized by aberrant hematopoietic cellular proliferation and maturation.*

*The etiological basis for acute leukemias is still unknown. Genetic predisposition, drug and environ-*

## Summaries

mental exposures and occupational factors have been implied as possible leukemogenic agents. Current evidence suggests that leukemogenesis is a multistep process which requires the susceptibility of a hematopoietic progenitor cell to inductive agents at multiple stages. Dysregulation of proto-oncogenes and apoptosis have been considered to be responsible for leukemic growth.

The presenting signs and symptoms of acute leukemia are usually nonspecific and are related to the decreased production of normal hematopoietic cells and an invasion of other organs by the leukemic cells.

Until World War II, a diagnosis of leukemia was usually a sentence of death. Chemotherapy and intensive radio-chemotherapy followed by a graft of hematopoietic stem cells have brought about great changes. Both chemotherapy and marrow grafting had their beginnings in the late 1940s. Farber et al. found that antifolic agents could induce remissions in acute leukemia.

Current concepts of therapy for acute leukemia include induction and intensification. The induction component of therapy is designed to rapidly destroy measurable leukemic cells and to minimize the residual leukemic burden. The intensification component is designed to further reduce the total body leukemic burden.

Since 1972, more than half of the children with acute lymphoblastic leukemia have survived. This means that by the year 2000 one out of every 900 young adults will be a survivor of childhood cancer.

Whilst considerable improvement in remission induction of adult leukemia has been obtained, the probability of a cure remains low. New treatment modalities — bone marrow transplantation, the use of retinoids and growth factors — can improve the effectiveness of leukemia treatment.

However, we are able to fight the complicated enemy — leukemia. Beside horror stories we should acknowledge the reality of success.



---

VÄIKE  
PSÜHHOANALÜÜSI  
SÕNARAAMAT

*Koostanud Alo Jüriloo*

II  
(P-Ü)

**PAHUPIDIPOÖRAMINE.** (*Verkehrung ins Gegenteil; reversal into the opposite.*) Protsess, mille käigus tungi\* esialgne siht pööratakse ümber omaenese vastandiks, tavaliselt aktiivselt passiivsele.

**“PAHA” OBJEKT.** Vt vastandust “hea” objekt/ “paha” objekt\*.

**PARAFREENIA.** (*Paraphrenie; paraphrenia.*) 1. Mõiste, mille võttis kasutusele Emil Kraepelin, tähistamaks paranoiasuguseid kroonilisi psühhoose, millega ei kaasne intellektuaalset allakäiku ega arengut dementsuse suunas; oma komplekssete, hallutsinatsioonidel ja meelepetetel põhinevate ning tugevasti süstematiseeritud konstruktsioonide tõttu on need psühhoosid võrreldavad skisofreeniaga\*.

2. Mõiste, mida Freud soovitas kasutada skisofreenia (“tõeline parafreenia”) või kogu paranoia\*-skisofreenia rühma nimetusena.

Tänapäeval on Kraepelini pakutud mõiste Freudi soovituse täielikult kõrvale tõrjunud.

**PARANOIA.** (*Paranoia; paranoia.*) Krooniline psühhoos, millele on iseloomulik rohkem või vähem süstematiseeritud vaenamislulul, kuid ei kaasne intellekti langust ega üldist isiksuse allakäiku.

Freud paigutas paranoia üldnimetuse alla tagakiusamislulul kõrvale ka erotomaania, armukadeduslulul ja suuruslulul.

**PARANOILINE POSITSIOON.** (*Paranoide Einstellung; paranoid position.*) Melanie Kleini järgi on paranoiline positsioon liik objektisuhteid\*, mis on iseloomulikud lapse esimesele neljale elukuule, kuid võivad esineda ka hilisemas elus, eeskätt täiskasvanuea paranoiliste ja skisofreeniliste seisunditena.

Paranoilisele positsioonile on iseloomulik, et 1) juba algusest peale eksisteerivad selles kõrvuti libidinoossete tungidega ka väga tugevad agressioonitungid\*; 2) objektid\* on paranoilises positsioonis osaobjektid (eeskätt ema rind) ja lõhestatud “headeks” ja “pahadeks” objektideks\*; 3) domoneerivad vaimsed protsessid ja sisseviimine\* ja projektsioon\*; 4) ärevus on tu-



gev ja vaenava iseloomuga ("paha" objekt näib ähvardava ja destruktiivsena).

**PEENISEKADEDUS.** (*Penisneid; penis envy.*) Naise seksuaalsuse\* põhielement ja selle dialektiline alus.

Peenisekadedus saab alguse sugudevahelise erinevuse märkamisest: väike tüdruk tunneb end poisi suhtes peenise ilma jäetuna ning soovib ka ise seda omada (s.o kastratsioonikompleks\*). Järgnevalt jaguneb peenisekadedus oidipaalses faasis kaheks: esiteks sooviks peenist püsivalt enese sees omada (põhimõtteliselt samastatav sooviga loodet kanda) ning teiseks, sooviks omada peenist enese sees suguühte ajal.

Peenisekadedus võib kulgeda mööda mitmesuguseid patoloogilisi või sublimeeritud radu.

**PERVERSIION.** (*Perversion; perversion.*) Kõrvalekalle "normaalsest" seksuaalse rahulduse saamise viisist, mida nimetatakse *coitus*'eks ja mis seisneb orgasmiga lõppevas genitaalses suguühtes vastassugupooltest isikute vahel.

Perversiooniga on tegemist siis, kui subjekt saavutab orgasmis mõne ebahariliku seksuaalobjekti (nt homoseksualism, pedofilia, sodoomia) või mõne muu kehapiirkonna baasil (nt anaalne suguühe); või siis, kui orgasmis saavutamise seatakse sõltuvusse ainult teatud välistingimustest, mis võivad isegi üksikult võetuna seksuaalset naudingut põhjustada (nt fetišism, transvestitism, vuarism ja ekshibitsionism, sadomasohhism\*).

Üldiselt nimetatakse perversioonideks kõiki psühhoseksuaalse käitumise viise, millega käib kaasas ebaharilik seksuaalse naudingus saavutamine.

**PIIRISEISUND.** Vt *borderline*\*.

**POST-AMBIVALENTNE.** Vt *ambivalentne*\*.

**PRE-AMBIVALENTNE.** Vt *ambivalentne*\*.

**PREGENITAALNE.** (*Prägenital; pregenital.*) Omadussõna, tähistamaks tunge\*, libiido\* koondumist, kinnistumisi\* jne, mis on seotud genitaalsele faasile\* eelnevate arenguperioodidega.

**PREOIDIPAALNE.** (*Präoedipal; preoedipal.*) Tähistab perioodi psüühoseksuaalses arengus, mis eelneb Oidipuse kompleksi\* väljakujunemisele; selle perioodi vältel domineerib mõlemast soost lastel kiindumine oma emasse.

**PRIMAARNE NARTSISSISM / SEKUNDAARNE NARTSISSISM.** (*Primärer Narzissmus, sekundärer Narzissmus.*) "Primaarne nartsissism" tähistab väga varast astet lapse arengus, mil kogu tema libiido\* on hõivatud veel üksnes iseendast. "Sekundaarne nartsissism" tähistab libiido tagasi-pöördumist, introversiooni\* juba hõivatud objektidelt\* enese ego'le\*.

**PRIMAARPROTSESS / SEKUNDAARPROTSESS.** (*Primärvorgang / Sekundärvorgang; primaryprocess / secondary process.*) Kaks erinevat psüühilise aparadi\* funktsioneerimise viisi, mida Freud kirjeldas. Primaarprotsessid erinevad sekundaarprotsessidest radikaalselt:

- a) topograafiliselt\* seisukohalt on primaarprotsessid tüüpilised mitteteadvuse-, sekundaarsed protsessid aga eelteadvus\*—teadvus\* süsteemile;
- b) ökonoomilis\*-dünaamiliselt\* seisukohalt voolab psüühiline energia primaarprotsesside puhul vabalt ja tihenduse\* või nihkumise\* poolt takistamatult ühelt ideelt\* teisele, kaldudes taas täielikult hõivama neid ideid, mis on seotud mitteteadvusele soovidele (primitiivsetele hallutsinatsioonidele) alust andvate rahulduselamustega. Sekundaarsete protsesside puhul leiab kõigepealt aset psüühilise energia sidumine, misjärel see voolab edasi ohjeldatuna ning hõivab ideesid suurema stabiilsusega, taludes vajaduse korral rahulduse edasilükkamist ja tehes sellega võimalikuks katsetamise ning uute rahulduseni viivate teede leidmise.

Primaarsed ja sekundaarsed protsessid vastanduvad üksteisele nagu ka meelehea\* ja reaalsusprintsip\*.

**PROJEKTIIVNE SAMASTAMINE (PROJEKTIIVNE IDENTIFITSEERIMINE).** (*Projektionsidentifizierung; projective identification.*) Mõiste, mille võttis kasutusele Melanie Klein, tähistamaks fantaasiates avalduvat mehhanismi, mille abil subjekt paigutab iseennast kas tervikuna või osaliselt mõn-



da objekti, eesmärgiga seda hävitada, omastada või enesele allutada.

**PROJEKTSIOON, PROJITSEERIMINE.** (*Projektion; projection.*) 1. Neurofüsioloogias ja psühholoogias mõistetakse projektsiooni all toimingut, mille abil kantakse ja paigutatakse mõni neuroloogiline või psühholoogiline element ümber mõnda välisesse objekti, s.t kas keskselt positsioonilt perifeeriasse või subjektilt objektile.

2. Psühhoanalüütilises tähenduses on projektsioon toiminguks, mille abil iseloomujooned, tunded, soovid või isegi "objektid", mida subjekt ei soovi endas ära tunda või otsustab tagasi tõrjuda, heidetakse subjektist eemale ning kantakse üle mõnele teisele inimesele või objektile. Sellisel kujul on projektsioon üsnagi primitiivne kaitsemehhanism\*, mis on eriti tüüpiline paranoikutele, kuid pole võõras ka "normaalselt" mõtlevalle inimestele (nt ebausü näol).

**PSÜHHOANALÜÜS.** (*Psychoanalyse; psychoanalysis.*) Teadusharu, mille rajas Freud ja mida võib iseloomustada kolmest aspektist:

a) uurimismeetodina, mis seisneb eeskätt subjekti sõnade ja tegude ning tema kujutlusvõime toodangu (unenäod, fantaasiad, hallutsinatsioonid) mitteteadliku tähenduse avastamises. See meetod põhineb eeskätt subjekti vabadel assotsiatsioonidel\*, mis on ka tõlgenduste\* paikapidavuse mõõdupuuks. Psühhoanalüütilisi tõlgendusi võib rakendada ka nendes inimtegevuse valdkondades, kus vabad assotsiatsioonid pole kättesaadavad.

b) psühhoterapeutilise meetodina, mis põhineb ülalkirjeldatud uurimismeetodil ja tähendab vastupanu\*, ülekande\* ja ihade juhitud\* tõlgendamisprotsessi. "Psühhoanalüüsist" või lihtsalt "analüüsist" räägitakse ka psühhoanalüütilise ravi kuuri tähenduses.

c) rühma psühholoogiliste ning psühhopatoloogiliste teooriatena, mis on psühhoanalüütiliste uurimis- ja ravimeetodite tulemuste süsteemseteks üldistusteks.

Psühhoanalüüsi mõiste võttis Freud kasutusele juba 1896. aastal. Algselt "närvihaigete meditsiiniliseks ravimiseks" mõeldud meetodist kasvas hiljem välja meetod muul viisil kättesaamatute vaimsete protsesside uurimiseks ja neurootiliste

häiretega patsientide ravimiseks, millest aja jooksul kujunes üks XX sajandi tähelepanuväärsemaid teadusdistsipliine, aga ka religioon, kunstivool ja mõtlemisviis.

**PSÜHHONEUROOS (NEUROPSÜHHOOS).** (*Neuropsychose; psychoneurosis (neuro-psychosis).*) Mõiste, mida Freud kasutas ülekande-<sup>\*</sup> ja nartsissistlike neurooside<sup>\*</sup> tähistamiseks, vastandades neid aktuaalneuroosidele<sup>\*</sup>. Psühhoneuroosidele iseloomulikes sümptomites väljenduvad sümboolsel kujul lapseast pärit konfliktid.

**PSÜHHOOS.** (*Psychose; psychosis.*) 1. Kliinilises psühhiaatrias tähistab psühhooosi mõiste väga laia vaimuhaiguste spektrit, mis võivad olla nii vastuvaidlematult orgaanilise (nt progresseeruv paralüüs) kui ka senitundmatu etioloogiaga (nt skisofreenia).

2. Psühhooanalüüs ei seadnud endale eesmärgiks kõigi vaimsete häirete klassifitseerimist, selle asemel pöörati rohkem tähelepanu seisunditele, mis olid analüütilise meetodi abil hõlpsamini uuritavad. Nendes, psühhiaatria valdkonnast kitsamais piirides, tehti vahet perversioonide<sup>\*</sup>, neurooside<sup>\*</sup> ja psühhoooside vahel.

Psühhoooside rühmas on psühhooanalüüsis eristatud ühelt poolt paranoiat<sup>\*</sup> ja skisofreeniat<sup>\*</sup>, teiselt poolt melanhooliat ja maaniat. Psühhoooside ühisnimetajat nähakse libidinoosse suhte primaarses häires sise- ja välismaailma vahel. Freudi ja Abrahami järgi hõivab psühhooosi puhul libiido<sup>\*</sup> ego<sup>\*</sup>, Jungi järgi aga introverteeritakse. Suuremat osa manifestetest sümptoomidest, eriti hallutsinatsioonid, mõistetakse kui katseid taastada katkenud seost reaalseste objektidega.

**PSÜHHOTERAAPIA.** (*Psychotherapie; psychotherapy.*)

1. Laiemas tähenduses: ükskõik missugune meetod psüühiliste või somaatiliste häirete ravimiseks, mis kasutab selleks psühholoogilisi vahendeid ehk täpsemalt, patsiendi ja terapeudi vahelist suhet: nt hüпноos, sugestioon, psühholoogiline ümberõppimine, nõustamine jne. Selles tähenduses on psühhooanalüüs<sup>\*</sup> üks psühhoterapia liike.

2. Kitsamas tähenduses: psühhoterapiat oma erinevates vormides vastandatakse sageli psühhooanalüüsile. Selleks vahetagemiseks on terve rida põhjusi, kuid kõige olulisem neist



on see, et psühhoanalüüsi aluseks on mitteteadliku konflikti tõlgendamine\* ning ülekande\* analüüs, mille eesmärgiks on selle konflikti lahendamine.

3. "Psühhoanalüütiliseks psühhoteraapiaks" nimetatakse sellist laadi psühhoteraapiat, mis põhineb psühhoanalüüsi teoorial ja tehnilistel põhimõtetel, kuid mis ei täida kõiki psühhoanalüüsile esitatavaid nõudeid. Erinevus on siin eeskätt ravi pikkuses, klassikaline psühhoanalüüs toimub lamades, ravi tunde on nädalas 4–5 ja ravi kestab mitu aastat.

**PSÜHHOTRAUMA.** Vt trauma\*.

**PSÜÜHILINE APARAAT.** (*Psychischer (seelischer) Apparat; psychical (psychic, mental) apparatus.*) Mõiste, mis Freudi teoorias rõhutab kõige olulisemaid *psyche*'le omaseid jooni, s. t esiteks võimet kanda ja muundada teatud spetsiifilist tüüpi (psüühilist) energiat ning teiseks jagunemist kolmeks alaosaks ehk üksuseks (*id*\*, *ego*\* ja *superego*\*).

**PSÜÜHILINE KONFLIKT.** (*Psychischer Konflikt; psychical conflict.*) Psüühilisest konfliktist räägitakse psühhoanalüüsis siis, kui subjektile tuleb teha tegemist vastandlike sisemiste nõudmistega. Konflikt võib olla manifestne — näiteks soovi\* ja moraalinõuete vahel — või latentne, mis moonutatud kujul pürgib avalduma manifestses konfliktis, väljendudes sümptomite, käitumis- või isiksuse häirete näol. Psühhoanalüüs loeb psüühilised konfliktid inimloomuse koostisosaks, tõestades seda väidet mitmeti — näiteks eksisteerivad konfliktid soovi ja kaitse\*, psüühilise aparadi\* erinevate süsteemide, erinevate tungide\* vahel, samuti oidipaalkonflikt, mille puhul on lisaks vastuolulistele soovidele olemas ka neile vastanduvad moraalsed keelud.

**PSÜÜHILINE VÄLJENDUS (PSÜÜHILINE ILMNEMINE).** (*Psychische Repräsentanz, psychischer Repräsentant; psychical representative.*) Mõiste, millega Freud oma tungide\* teoorias tähistas kehaliste impulsside väljendumist psüühikas.

Freud käsitles tungi sillana *psyche* ja *soma* vahel. Tungi liikaks on möödapääsmatut psüühilist pinget tekitavad orgaanilised fenomenid, kuid tänu oma eesmärgile ja objektidele,

millele tung on sihitud, teeb tung läbi ümberkõlastumise, mis on juba puhtalt psüühilise iseloomuga — sel viisil väljendub *soma psyche*'s. Vt ka 'tungi väljendus psüühikas\*' ja 'tungi väljendus ideena\*'.

**PSÜÜHILINE ÜMBERTÖÖTAMINE.** (*Psychische Verarbeitung* (*Bearbeitung, Ausarbeitung, Aufarbeitung*); *psychical working out (over)*.) Mõiste, millega Freud tähistas psüühilise aparadi\* tööd kontrollimaks sellesse saabuvald impulsse, mis kuhjumise korral võiksid ohtlikuks muutuda. See töö seisneb nende impulsside integreerimises psüühikasse ja assotsiatiivsete sidemete loomises nende vahel.

Psüühilise ümbertöötamise mõiste pärineb Charcot'lt, kes mõistis seda sillana psüühilise trauma ja sümptomi vahel. Freud mõistis psüühilise ümbertöötamise all psüühilise energia muutmist sel viisil, et see oleks allutatav sidumise\* või hajutamise protsessidele.

**PÕGENEMINE HAIGUSSE.** (*Flucht in die Krankheit; flight into illness*.) Piltlik väljend tähistamaks subjekti põgenemist neuroosi\*, et pääseda oma psüühiliste konfliktide eest. Tänapäeval kasutatakse seda väljendit ka laiemas tähenduses, pidades silmas ka neid orgaanilisi haigusi, mille puhul on psühholoogilised faktorid selgesti äratuntavad.

**PÕHIREEGEL.** (*Grundregel; fundamental rule*.) Kõige tähtsam reegel psühhoanalüütilises situatsioonis: analüüsitaval palutakse rääkida kõigest, mida ta mõtleb ja tunneb, valimata ja salgamata ükskõik mida, mis talle vaid meelde tuleb, isegi kui see tundub talle ebameeldiva, naeruväärse, ebahuvitava või tähtsusetuna.

**PÄEVAJÄÄGID.** (*Tagesreste; day's residues*.) Psühhoanalüütilises unenäokäsitluses nimetatakse päevajääkideks nende elemente päevasündmustest, mis leiavad kajastust subjekti unenägudes ja vabades assotsiatsioonides\*. Päevajäägid on rohkem või vähem seotud unenäos täide mineva mitteteadliku sooviga. Kõik unenäod võib paigutada kahe järgneva äärmuse vahele: on unenägusid, mille vaatlemine toob juba esmapilgul ilmsiks nende johtumise eelnenud päeva sündmustest või soovidest, ning on unenägusid, milles mõni vähem oluline päe-



vamälestus esineb üksnes seetõttu, et see on seotud unenäos väljenduva sooviga.

**RATSIONALISEERIMINE.** (*Rationalisierung; rationalisation.*) Protsess, mille abil subjekt püüab välja mõelda põhjendusi, mis on kas loominguiliselt või eetilisel sobilikud nende suhtumiste, tegude, mõtete, tunnete jms seletamiseks, mille tõelisi motiive ta ei taju. Spetsiifilisemalt räägitakse ratsionaliseerimisest kui sümptomist, enesekaitse sunnist või vastandreaktsioonist\*. Ratsionaliseerimine ilmneb ka luuludes, mille puhul ta kaldub rohkemal või vähemal määral süstematiseeruma.

**REAALSUSE JÄRELEPROOVIMINE.** Vt tegelikkuse järelproovimine\*.

**REAALSUSPRINTSIIP.** (*Realitätsprinzip; reality principle.*) Üks kahest printsiibist, mis Freudi järgi vaimseid funktsioone juhib. Reaalsusprintsiiibi paarimeheks on meeleheaprintsiiip\*, mida ta sel viisil mõjutab, et kui ta saavutab reguleeriva printsiiibi staatuse, ei hakka meelehea otsimine enam kulgema mitte mööda otsemaid, vaid kõige otstarbekamaid radu, lükates rahuldust vajaduse korral edasi ning arvestades välismaailma tingimustega.

Ökonoomiliselt\* tähistab reaalsusprintsiiibi mõiste vaba energia muutumist seotud energiaks; topograafiliselt\* on see printsiiip süsteemi eelteadvus\*—teadvus\* põhiomaduseks; dünaamiliselt\* näeb psühhoanalüüs reaalsusprintsiiibi juhtrolli taga ego\* käsutuses olevate spetsiifiliste tungide\* (*ego-tungide\**) energiat.

**REGRESSIOON (TAANDUMINE).** (*Regression; regression.*) Arengulooliselt ettemääratud radu mööda kulgevate psüühiliste protsesside tagasipöördumine mõnda oma varasemasse arenguetappi.

Topograafiliselt\* avaldub regressioon tagasilanguses mööda psüühiliste süsteemide järjestikust rida, mida mööda impulsid edasi kulgevad (eriti selgesti on see jälgitav unenäudes).

Regressiooni ajaliseks eeltingimuseks on pärilikult määratud arengukäigu olemasolu, mis teebki võimalikuks subjekti naas-

mise oma arengu varasemate astmete juurde (libidinoossed faasid\*, objektisuhted\*, samastumised\* jne).

Formaalses tähenduses on regressioon pöördumine oma kompleksuse, struktuuri ja diferentseerituse poolest madalama astme väljendusviiside juurde.

**SADISM.** (*Sadismus; sadism.*) Seksuaalperversioon, mille puhul saadakse rahuldust subjekti piinamisest või alandamisest. Sadismi mõiste on tuletatud markii de Sade'i nimest, mille seostasid kõnealuse perversiooniga\* Krafft-Ebing ja Havelock Ellis.

Psühhoanalüüs on sadismi seksoloogilist tähendust laiendanud: esiteks mitmete varaste (ka lapsea) sadismi vormide kindlaks tegemise ning teiseks sadismi üheks tungide\* oluliseks koostisosaks tunnistamise läbi.

**SADISM / MASOHHISM (SADOMASOHHISM).** (*Sadismus / Masochismus (Sadomasochismus); sadism / masochism (sado-masochism).*) Sadismi\* ja masohhismi\* ühendamine ei teeni üksnes nende kahe perversiooni sarnaste ning üksteist täiendavate joonte rõhutamise eesmärki; see ühendmõiste tähistab ühte vastandpaaridest\*, mis on tungide\* evolutsiooni ning ilmnemisviiside aspektist fundamentaalse tähtsusega.

Psühhoanalüüsis kasutatakse sadomasohhismi mõistet ka seetõttu, et tuua esile nende kahe hälbe vastastikuseid mõjutusi nii subjektidevaheliste (nt domineerimine-alistumine) kui -siseste (nt enese karistamine) konfliktide tasemel.

**SAMASTUMINE (IDENTIFITSEERUMINE), SAMASTAMINE (IDENTIFITSEERIMINE).** (*Identifizierung; identification.*) Psühholoogiline protsess, mis tähendab sarnastumist subjekti mingi omaduse, tunnuse või joonega ja selle osalist või täielikku omaksvõtmist. Samastamiste seeria tulemusena moodustub ning areneb isiksus.

**SAMASTUMINE AGRESSORIGA (VAENLASEGA).** (*Identifizierung mit dem Angreifer; identification with the aggressor.*) Kaitsemehhanism\*, mida esimesena kirjeldas Anna Freud (1936): sattudes vastamisi välise ohuga (sageli on selleks autoriteetse isiku kriitika) samastab subjekt end agressoriga. Subjekt võib tunnistada agressiivse käitumise ene-



seomaseks või üritada matkida agressori käitumist füüsiliselt või moraalselt või võtta kasutusele mõningaid agressorile omaseid võimusemboleid. Anna Freudi järgi on see kaitsemehhanism ülekaalus *superego*\* kujunemise alguses — sel ajal on agressioon ainuüksi väljapoole suunatud ega ole veel enesekriitika kujul subjekti enese vastu pöördunud.

**SEKSUAALSUS.** (*Sexualität; sexuality.*) Psühhoanalüütilises teoorias ja praktikas ei tähenda seksuaalsus üksnes seda toimingut ja meelehead\*, mis liitub suguelundite funktsioneerimisega: see hõlmab ka suure hulga selliseid erutusi ja toiminguid, mis on täheldatavad juba imikueast peale ning millest sünnib sellist laadi meelehead, mida ei saa adekvaatselt seletada üksnes põhiliste füsioloogiliste vajaduste (hingamine, nälg, ekskretsioon jne) rahuldamise mõisteid kasutades; hilisemas arengus kuuluvad need nn normaalse seksuaalse armastuse hulka.

**SEKSUAALTUNG.** (*Sexualtrieb; sexual instinct.*) Igas inimeses peituv seesmine sund, mille osakaal tema vaimuelus on psühhoanalüüsi järgi märksa suurem, kui seda tavaliselt arvatakse. Just seksuaaltung *par excellence* andis Freudile aluse "tungide\*" eristamiseks "instinktidest", s.t instinktides puhtbioloogilises mõttes. Seksuaaltungi objektid\* ja eesmärgid võivad olla väga mitmekesised: kuigi sageli on need seotud teatud kehaosadele (erogeensetele tsoonidele\*) omaste funktsioonidega, võib seksuaaltung leida rahuldust väga erinevate, naalduslikult\* oluliste toimingute kaudu. Seksuaalset erutust põhjustavate somaatiliste piirkondade suur mitmekesisus annab tunnistust asjaolust, et juba oma algusest peale pole seksuaaltung ühtne, vaid koosneb mitmest osatungist\*.

Psühhoanalüüs on näidanud, et inimese seksuaaltung on tihedalt seotud tema mõtete ja unistustega, mis annavad tema seksuaaltungile spetsiifilise kuju. Oma lõpliku ning väljakujunenud vormi ja koondumise genitaalse tsooni juhtrolli alla saavutab seksuaaltung aga alles pärast keerulist ja kariderohket arengut.

Ökonoomiliselt\* seisukohalt on Freud seksuaaltungi allikana kirjeldanud vaid üht tüüpi psüühilist energiat — libiidot\*.

Dünaamiliselt\* seisukohalt on seksuaaltung Freudi järgi alati psüühiliste konfliktide keskpunktis — seksuaaltung on tead-

vusest\* mitteteadvusse\* tõrjumise puhul alati väljatõrjumise\* spetsiifiliseks objektiks.

Seksuaaltung, mida Freud oma esimeses tungideteoorias enesesäilitustungi\* vastandiks pidas, sai tema hilisemas dualistlikus teoorias koos enesesäilitustungiga "elutungi" ehk erose\* nime.

**SEKUNDAARNE NARTSISSISM.** Vt vastandust primaarne nartsissism / sekundaarne nartsissism\*.

**SEKUNDAARPROTSESS.** Vt vastandust primaarprotsess / sekundaarprotsess\*.

**SIDUMINE.** (*Bindung; binding.*) Mõiste, mida Freud kasutas väga üldises tähenduses ning samavõrd inimese bioloogilise poole kui tema psüühilise aparaaadi iseloomustamisel, tähistamaks püüet piirata impulsside vaba kulgemist, siduda ideesid üksteisega ning luua ja säilitada suhteliselt püsivaid vorme ja psüühilisi üksusi.

**SIIRDEOBJEKT.** (*Übergangobjekt; transitional object.*) Mõiste, mille võttis kasutusele Donald W. Winnicott, tähistamaks neid materiaalseid objekte, millel on imikute ja väikelaste jaoks eriline tähendus ning seda eelkõige siis, kui nad hakkavad magama jääma (nt teki või lina nurk, mida enne magamajäämist lutsutatakse).

Kiindumus sellistesse objektidesse on Winnicotti järgi täiesti normaalne nähtus, mis teeb ka võimalikuks lapse arengu algsest oraalsetest suhetest lapse ja ema vahel "tõeliste" objekti-suheteni\*.

**SISSEVIIMINE (INTROJEKTSIOON, SISSEPANEMINE).** (*Introjektion; introjection.*) Mõiste, mille võttis kasutusele Sándor Ferenczi, tähistamaks protsessi, mis üksnes psühhoanalüüsis võib ilmsiks tulla: subjekt paigutab oma fantaasiate objektid ja neile omaseid jooni "väljastpoolt" "sissepoole".

Oma tähenduselt on "sisseviimine" lähedane "allaneelamisele\*", mis tähistab sisseviimise kehalist mudelit, kuid sisseviimine ei pruugi olla seotud tegelike kehaosadega (nt võib rääkida sisseviimisest ego'sse\*, ego-ideaali\* jne).

Sisseviimine on väga tihedalt seotud ka samastamisega\*.



**SISSEVÕTMINE.** (*Verinnerlichung; internalisation.*) 1. Mõiste, mida tihti kasutatakse "sisseviimise" sünonüümina.

2. Kitsamas mõttes on sissevõtmise protsess subjektidevaheliste suhete üleviimine subjektidesisesteks suheteks (nt konflikti sissevõtmine, keelu sissevõtmine jne).

**SKISOFREENIA.** (*Schizophrenie; schizophrenia.*) Mõiste, mille 1911. a lõi Eugen Bleuler, tähistamaks Emil Kraepelin poolt *Dementia praecox*'iks nimetatud psühhooside gruppi. Kraepelin oli eristanud ka kolme klassikalist haigustüüpi: hebefreenset, katatoonset ja paranoidset.

Kontseptsiooni skisofreeniast kui isiksuse lõhenemisest võttis Bleuler kasutusele eelkõige seetõttu, et nägi selle vaimuhaiguse kõige olulisemat joont mitme psüühilise funktsiooni "lõhestumises". Skisofreenia mõistet kasutavad nii psühhiaatrid kui psühhoanalüütikud hoolimata paljudest erinevatest seisukohtadest ja vaidlustest sellele vaimuhaigusele ainuomaste joonte ja skisofreenia kui nosoloogilise üksuse piiride üle.

Kliiniliselt on skisofreenial väga mitmesuguseid vorme. Tavaliselt tuuakse välja järgmised põhijooned: mõtlemise, tunde- ja tahteelu seosetus (klassikaliste terminitega "düskordantsus", "dissotsiatsioon" ja "desintegratsioon"); eraldumine reaalsusest, pöördumine sissepoole ja vaimuelu ülevõtmine fantaasiate poolt (autism); rohkemal või vähemal määral välja kujunenud ja süstematiseeritud luul. Lõpuks hõlmab skisofreenia ka intellektuaalset ja afektiivset allakäiku, mis üldjuhul lõpeb dementsusega, millega psühhiaatrid selle krooniliseks peetava vaimuhaiguse diagnoosimisel ka alati kui vältimatu protsessiga arvestavad.

Psühhoanalüütiline skisofreeniakäsitlus rõhutab väga sügavat regressiooni\* selle vaimuhaiguse kulule iseloomuliku joonega. *Ego*\* pöördub tagasi oma diferentseerumata olekusse, lahustub osaliselt või täielikult *id*'is\*, mis ei tunne objekte ega reaalsust. Reaalsusest irdumisele järgnevad katsed kaotatud reaalsust taastada (hallutsinatsioonid, luulud, keeleveidrused, stereotüübid jne). Skisofreenia kujunemises peetakse oluliseks orgaanilist eelsoodumust, varaseid psühhotraumasid ja häireid objektitajus. Skisofreenia psühhoanalüütiline ravi on väga vaevanõudev ning seisneb psühhoosi muutmises võimalikult neuroosisarnaseks enne analüüsi juurde asumist.

Freud suhtus skisofreenia mõistesse jahedalt, sest ta leidis selle põhinevat vaid ühel kõnealuse haiguse omadusel — lõhestumisel, mis on aga üksnes teoreetiliselt paika pandud ja mis ei ole omane vaid sellele haigusele ega pruugi olla ka selle haiguse jaoks kõige põhilisem. Omalt poolt pakkus Freud skisofreenia tähistamiseks "parafreenia" mõistet, mis tema arvates sobinuks paremini ka "paranoia" kõrvale.

**SOOV (IHA).** (*Wunsch (Begierde, Lust); wish (desire).*) Üks kaitsekonflikti kahest poolusest Freudi dünaamilises\* teoorias: mitteteadlikud soovid püüdlevad täideminemise poole kõige varasemate rahulduselamustega seotud radade kordamise ning primaarprotsessiliste reeglite järgimise teel. Psühhoanalüüs on unenägede mudeli abil näidanud, kuidas tuleb tähele panna kompromisside kujul sümptomites avalduvaid soove.

**SOOVTÄITUMINE.** (*Wunscherfüllung; wish-fulfilment.*) Psüühiline nähtus, mis seisneb kujuteldavas soovide\* täideminemikus. Kogu mitteteadvuse\* toodang — unenäod, mitmesugused sümptomid, eriti aga unistused — on soovtäitumise viisideks, milles soovid ise rohkem või vähem muutunud kujul peituvad.

**SUBLIMATSIOON.** (*Sublimierung; sublimation.*) Protsess, mille all Freud mõistis sellist inimtegevust, millel ei ole küll ilmselget seost seksuaalsusega\*, kuid mida võib pidada motiveerituks just seksuaaltungi\* energia kaudu. Freud eristas kaht põhilist sublimatsiooni viisi: kunstiloomingut ja intellektuaalset tegevust.

Seksuaaltungi peetakse sublimeerituks siis, kui see on suunatud mitteseksuaalsetele sihtidele ning kui selle objektid on sotsiaalselt väärtustatud.

**SUNDNEUROOS.** (*Zwangsneurose; obsessional neurosis.*) Freudi poolt kirjeldatud neuroosi\* tüüp, üks levinumaid psühhoanalüütilises praksises.

Sundneuroosile on omane psüühilise konflikti\* väljendatus sundnähtude kujul — sundmõtted, sundteod ja rituaalsed toimingud, mida saadab heitlemine nende pealetükkivate mõtete ning tendentsidega — ja teatud mõtlemisviisina, millele on iseloomulik juurdlemine, kahtlemine ning kõhklemine ja mis



lõppkokkuvõttes viib mõtlemise ja tegutsemise pidurdumiseni.

Freud tõi sundneuroosi etiopatogeneesis esile rea tähelepanekuid:

1. Määravaiks mehhanismideks sundneuroosi puhul on afekti\* nihkumine\* algsest konfliktist eemal seisvatele ideedele\*, isoleerimine\* ja tühistamine\*;
2. Tungide\* seisukohast vaadatuna on sundneuroosile omane ambivalents\*, kinnistumine anaalsele faasile\* ja regressioon\*;
3. Topograafiliselt\* on sundneuroosile\* iseloomulik *ego*\* ja eriliselt julma *superego*\* vahelise sadomasohhistliku pinge sissevõtmine\*. Selline dünaamiline\* sundneuroosi käsitlus koos anaalse karakteri ja viimast kujundavate vastandreaktsioonide\* kontseptsiooniga teeb sundneuroosi äratundmise tegelikkuses tunduvalt kergemaks ka nendel juhtudel, kus sümptomid pole esimesel pilgul märgatavad.

**SUPEREGO (ÜLIMINA).** (*Über-Ich; superego.*) Üks kolmest psüühilisest üksusest, mida Freud oma hilisemas psüühilise aparraadi\* teoorias (1923) kirjeldas. *Ego*\* seisukohalt võttes käitub *superego* kohtumõistja ja tsensorina. Freud nägi *superego* funktsioonidena südametunnistuse, enesekontrolli ja ideaalide kujundamist.

Klassikalise psühhoanalüütilise teooria raames on *superego* Oidipuse kompleksi\* arengulooline järglane, kuna ta moodustub vanemate keeldude ja käskude sissevõtmise\* teel.

Mõnede psühhoanalüütikute järgi (Melanie Klein) moodustub *superego* veelgi varasemal, preoidipaalsel\* perioodil või peetakse väga varaseid psüühilisi mehhanisme hiljem kujuneva *superego* eelkäijateks (Glover, Spitz).

**SURMATUNGID.** (*Todestriebe; death instincts.*) Freudi hilisemas tungideteoorias olid surmatungid üks kahest tungide\* kategooriast: oma pürgimises vaibumise ehk nullpunkti poole on surmatungid elutungide\* vastandiks. Ehk teisisõnu — nende eesmärgiks on kõige elusa tagasiviimine mitteelusasse, anorgaanilisse olekusse.

Algselt on surmatungid suunatud sissepoole, enesehävitamisele, hiljem pöörduvad nad agressiooni- ehk destrukttsioonitungi\* kujul (ka võimutungina\*) välismaailma poole.

Surmatungi kahjutuna hoidmine ning välismaailma poole suunamine on libiido\* üheks olulisemaks ülesandeks. Teiselt poolt on surmatung osaline ka seksuaalelus: (otseselt) sadismi ja (libidinoosselt seotuna) erogeense masohhismi näol.

Freudi hilisemas teoorias on surmatungid (ehk *thanatos*\*) elutungide\* (ehk *eros'e*\*) vastandpooluseks. Seejuures ühendas Freud "elutungide" mõiste alla nii seksuaal-\* kui enesesäilitus-\* ja ego-tungid\*.

Melanie Klein ja tema õpilased on rõhutanud surmatungide juhtivat rolli inimelus juba päris esimestest elukuudest peale. Samas on aga küllalt palju psühhoanalüütikuid, kes surmatungide olemasolu ei tunnista.

**SÜMBOLISM.** (*Symbolik; symbolism.*) 1. Laiemas tähenduses: mitteteadlike mõtete, konfliktide või soovide kaudne ning kujundlik avaldumisviis. Selles käsitluses on ka kõik eksiteod, naljad jms sümboolse tähendusega.

2. Kitsamas tähenduses: sümbolite ja nende mitteteadlike tähenduste püsiv avaldumisviis. Sellist püsivust võib leida nii hästi erinevate inimeste kui ka kõige erinevamate inimtegevuse valdkondade (nt usk, folkloor, keel) ja kõige erinevamate kultuuride juures.

**SÜÜTUNNE.** (*Schuldgefühl; sense of guilt, guilt feeling.*) Mõiste, mida psühhoanalüüsis kasutatakse väga laias tähenduses.

Süütunde all mõistetakse tundeseisundit, mis varieerub põhjendamatutest enesesüüdistustest kuni kurjategija süümeepinadeni ja kaasneb subjekti poolt lubamatuks peetavate tegudega, olgu siis tema hinnang oma teole adekvaatne või mitte. Süütundena võib avalduda ka üldine väärtusetusetunne, mis pole seotud mingi konkreetse teoga, mille pärast subjekt end süüdlasena võiks tunda.

Psühhoanalüüsis räägitakse süütundest ka kui mitteteadlike motiivide süsteemist, mis on aluseks "äparduja sündroomile", seaduserikkumistele, enesekaristamisele jne. "Süütundest" otseses mõttes sellistel puhkudel rääkida ei saa, sest subjekt ei pruugi end süüdlasena teadvustada.

**TAANDUMINE.** Vt regressioon\*.



**TEADVUS (ENESETEADVUS).** (*Bewusstheit, Bewusstsein; consciousness.*) 1. Deskriptiivses tähenduses: lühiajaline seisund, milles eristatakse sisemisi ja väliseid aistinguid kõigi psüühiliste nähtuste hulgast.

2. Freudi metapsühholoogilise teooria järgi on teadvus süsteemi "taju—teadvus" funktsiooniks.

Topograafiliselt\* kuulub süsteem "taju—teadvus" psüühilise aparadi\* perifeersesse ossa ning võtab vastu infot nii välismaailmast kui sisemistest allikatest, see info koosneb aistinguid ning elustunud mälestustest, mis jätvavad oma jälje meelehea—meelepaha skaalale. Freud seostas süsteemi taju—teadvus funktsioonid eelteadvuse süsteemiga, mistõttu ta hakkas rääkima süsteemist eelteadvus—teadvus.

Funktsionaalsest seisukohast on süsteem taju—teadvus mitte-teadvuse\* ja eelteadvuse\* kui mälujälgede\* süsteemide vastandiks, s.t et süsteemi taju—teadvus mingeid püsivaid jälgi ei jää.

Ökonoomilisest\* seisukohast iseloomustab seda süsteemi vabalt voolava energia käepärasus, mis teeb võimalikuks selle energia kasutamise ülehõivanguteks\* (see on tähelepanu aluseks).

Teadvusel on oluline roll nii konflikti dünaamikas (teadlik hoidumine ebameeldivustest ja kontrolli tugevdamine meeleheaprintsiibi\* üle) kui ka analüütilise raviprotsessi dünaamikas (*prise de conscience*'i funktsioonid ning piirangud), kuid teadvust ei saa siiski määratleda üksnes kaitsekonflikti ühe poolusena.

**TEGELIKKUSE JÄRELEPROOVIMINE (REAALSUSE JÄRELEPROOVIMINE).** (*Realitätsprüfung; reality-testing.*)

Freudi poolt kirjeldatud protsess, mis annab subjektile võimaluse teha vahet sise- ja välismaailmast pärit aistingute vahel, samuti vältida aistingute ning fantaasiate omavahelist segiajamist, nii nagu see arvatavasti hallutsinatsioonide puhul toimub.

**TEISTKORDNE TÖÖTLUS.** (*Sekundäre Bearbeitung; secondary revision.*) Unetöö teine etapp — unenäo ümberkorraldamine sellisel viisil, et see omandab suhteliselt järjekindla ja loogilise kuju.

**THANATOS.** (*Thanatos; Thanatos.*) "Surm" kreeka keeles. Vahel kasutatakse seda mõistet surmatungide\* tähistamiseks, vastandades *thanatos't eros'ele\** ja rõhutades sellega tungide\* dualismi kvaasimütoloogilisel viisil.

Freud oma teostes *thanatos'e* mõistet ei kasutanud, küll aga tegi ta seda oma sõpradega vesteldes.

**TIHENDAMINE.** (*Verdichtung; condensation.*) Üks mitte-teadlike protsesside kulgemise põhilistest viisidest: mitut asotsiatiiivset ahelat esindab koondavalt vaid üks, nende lõikumispunktis paiknev idee. Ökonoomiliselt\* seisukohalt leiab tihendamise puhul aset ühe idee hõivang\* mitme erineva mõtte-ahela energialaengute poolt, mis kõik sellele keskele idee-eksentreeruvad.

Tihendamist võib täheldada kõigi psüühiliste sümptomite ning üldiselt kõigi mitteteadlike ilmingute juures. Kõige selgemini ilmneb tihendamine unenägudes.

Freud on tõestanud, et unenäo manifestne sisu on latentse sisuga võrreldes üsnagi lakooniline — see on otsekui unenäo lühikokkuvõte. Siiski ei pea tihendamist käsitlema üksnes resümeeena pikemast mõttereast: iga manifestset elementi determineerivad mitu latentset, millest omakorda igaüks võib olla esindatud mitmes manifestses elemendis; veel enam, manifestsed elemendid ei seisa ühesugustes suhetes nende latentsete mõtetega, millest nad tulenevad ja seetõttu ei ole neid alati kerge viimastega kokku viia.

**TOPOGRAAFIA, TOPOGRAAFILINE** (TOOPIKA, TOOPI-LINE). (*Topik, topisch; topography, topographical.*) Kontseptsioon, mille järgi psüühiline aparaat jagatakse kolmeks alamsüsteemiks. Igaühel neist üksustest on kindlad omadused ja funktsioonid ning spetsiifiline suhe teiste süsteemidega.

Freudi teorias eristatakse tavaliselt kaht erinevat topograafilist kontseptsiooni. Neist varasemas tegi ta vahet mitteteadvuse\*, eelteadvuse\* ja teadvuse\*, hilisemas (ka struktuuralseks kontseptsiooniks nimetatud) aga *id'i\**, *ego\** ja *superego\** vahel.

**TRAUMA** (PSÜHHOTRAUMA). (*Trauma; trauma (psychical).*) Sündmus inimese elus, mille traumaatilise tähenduse määrab selle intensiivsus, inimese võimetus sellele adekvaat-





just ideena väljendudes jätab tung psüühikale oma pitseri. Vt ka 'tungi väljendus psüühikas'; 'psüühiline väljendus'.

**TUNGI VÄLJENDUS PSÜÜHIKAS.** (*Triebrepräsenzanz, Triebrepräsenzant; instinctual representative.*) Mõiste, millele Freud tähistas psüühilisi elemente või protsessi, mille kaudu tung\* (instinkt) psüühikas väljendub. Mõnikord on see sünonüümiks 'tungi väljendusele ideena', teinekord hõlmab see mõiste ka afekti\*. Vt ka 'tungi väljendus ideena'; 'psüühiline väljendus'.

**TÖLGENDAMINE.** (*Deutung; interpretation.*) 1. Analüütiline protsess, mis toob esile unenägude, sõnade ja tegude latentse sisu, nende tagapõhja ja peidetud tähenduse. Tõlgendamine võimaldab välja selgitada konkreetse kaitsekonflikti tüübi, selle lõppeesmärgiks on kõikide mitteteadlikes ilmingutes leiduvate soovide esiletoomine.

2. Analüütilise ravi kontekstis on tõlgendamine patsiendi unenägude, sõnade ja tegude temale selgitamine vastavalt raviprotsessi kulgu ja arengut määravaile reeglitele.

Tõlgendamine on kõige kesksemaid mõisteid nii psühhoanalüütilises teoorias kui analüütilises ravipraktikas.

**TÕRJE.** Vt väljatõrjumine\*.

**TÜHISTAMINE.** (*Ungeschehenmachen; undoing (what has been done).*) Kaitsemehhanism\*, mille abil subjekt püüab muuta enda mõtteid, sõnu, žeste või tegusid olematuks ning mille käigus ta rakendab vastupidise tähendusega mõtteid või käitumisviise.

Tühistamine on tüüpiline kaitsemehhanism sundneuroosile\*, avaldudes mitmesuguste "maagiliste" rituaalide kujul.

**UNELM.** (*Tagtraum; day-dream.*) "Avasilmi-unenägudeks" ehk unelmateks nimetas Freud teadlikke, ärkveloleku kujutelmi ja "õhulosside ehitamist", rõhutades unelmate sarnasust "tõeliste" unenägudega. Mõlemad psüühilised ilmingud on soovtäitumise\* viisideks ja mõlema kujunemisest võtavad osa ühesugused mehhanismid, kuid unelmates on teistkordne töötlus\* enam väljendunud kui unenägudes.



**UNETÖÖ.** (*Traumarbeit; dream-work.*) Kõik psüühilised toimingud, mis unenäo toormaterjali — kehalisi aistinguid, päevajääke\*, unemõtteid — manifestseks unenäoks muudavad. Unetöö tulemuseks on moonutus\* — unenägu.

*Unenägude tõlgendamises* (1900) kirjeldas Freud nelja erinevat mehhanismi unemõtete töötlemiseks: tihendamine\*, nihkumine\*, kohanemine unenäo väljendusvahenditega ja teistkordne töötlus\*.

Freud rõhutas unetöö juures kahte momenti: a) unetöö ei ole loova iseloomuga, ta vaid töötleb olemasolevat materjali; b) unenäo tuuma määrab ära unetöö, mitte aga unenäo latentne sisu.

**UNISTUS.** Vt fantaasia\*.

**URETRAALEROTISM.** (*Urethralerotik, Harnererotik; urethral erotism, urinary erotism.*) Sagedase urineerimisega seotud libidinoosse rahulduse saamise viis.

**VABAD ASSOTSIATSIOONID.** (*Freie Assoziationen; free associations.*) Meetod, mille järgi antakse vaba voli eranditult kõikide meeldetulevate mõtete väljaütlemiseks, olgu need siis täiesti spontaansed või seotud mõne kindla elemendiga (sõna, number või unenäokujund või missugune idee\* tahes).

Vabade assotsiatsioonide meetod on psühhoanalüütilise tehnika aluseks. Selle meetodi reeglipärase kasutamiseni jõudis Freud aastail 1892–95 enese analüüsimisel ja neurootikute ravimisel saadud tähelepanekute kaudu.

**VABA ENERGIA / SEOTUD ENERGIA.** (*Freie Energie / gebundene Energie; free energy / bound energy.*) Mõisted, mille abil Freud eristas ökonoomiliselt\* primaarprotsesse\* sekundaarprotsessidest. Primaarprotsessides on psüühiline energia vaba ja liikuv, voolates lahenemise poole võimalikult kiirel ning otsesel viisil; sekundaarprotsessides on energia liikumine pingelahenduse poole kontrolli all. Arengulooliselt eelneb energia vaba voolamine selle kontrollitusele ja seotusele, mis on iseloomulik enam arenenud, struktureeritud psüühilisele aparaadile.

**VASTANDPAARID.** (*Gegensatzpaar; pair of opposites.*) Mõiste, mida Freud kasutas kõige põhilisemate antiteeside ja polaarsuste tähistamiseks nii psühholoogiliste ja psühhopatoloogiliste fenomenide (nt sadism/masohhism\*, vuarism/ekshibitionism) kui ka metapsühholoogia vallas (nt elutungid\*/surmatungid\*).

**VASTANDREAKTSIOON.** (*Reaktionsbildung; reaction-formation.*) Psühholoogiline hoiak või käitumine, mis on täiesti vastupidine esialgsele, tõrjutud soovile ning kujuneb sellele vastureaktsioonina (nt häbelikkus vastukaaluna ekshibitsionistlikele tendentsidele).

Ökonoomiliselt\* tuleb vastandreaktsiooni mõista mõne teadvustatud elemendi vastuhõivanguna\*, mis on oma tugevusest võrdne esialgse mitteteadvusliku\* hõivanguga\*, kuid toimib sellele vastupidises suunas.

Vastandreaktsioon võib olla küllaltki kitsapiiriline, manifesteerudes teatud käitumisviiside näol, või ka laiem, pannes aluse mõnele uuele, isiksuse struktuuris rohkem või vähem olulisele iseloomujoonele.

Kliiniliselt on vastureaktsioon tõlgendatav sümptomina, kui tal on rigiidne või sunniviisiline iseloom või kui ta kaitsemehhanismina\* osutub edutuks või kui ta annab teadvustatud soovile otsese vastupidise tulemuse (mida juhtub küll harva).

**VASTUHÕIVANG.** (*Gegenbesetzung; anticathexis, counter-cathexis.*) Ökonoomiline\* protsess, mida Freud pidas paljude ego\* kaitsemehhanismide\* aluseks. Vastuhõivang ilmneb selliste ideede\*, ideede süsteemide, suhtumiste jne hõivamises ego poolt, mis on võimelised tõkestama mitteteadlike ideede ja soovide liikuvust ning pääsu teadvusse\*.

Vastuhõivangu mõistet võib käsitleda ka kirjeldatud protsessi enam või vähem püsiva tulemusena.

**VASTUPANU.** (*Widerstand; resistance.*) Psühhoanalüütilises raviprotsessis nimetatakse vastupanuks kõiki patsiendi sõnu ja tegusid, mis takistavad juurdepääsu tema mitteteadvusele\* ning sellega analüütilise töö kulgu. Laiemas mõttes rääkis Freud ka vastupanust psühhoanalüüsile üldse, pidades silmas jahedat suhtumist enda avastustesse, kuna need paljastasid



inimeste mitteteadlike soove ning riivasid valusasti inimkonna naiivset enesearmastust.

**VASTUÜLEKANNE.** (*Gegenübertragung; counter-transference.*) Kõik analüütiku mitteteadlikud reaktsioonid analüütitava isiku, eriti aga tema ülekande\* suhtes.

Freud kirjeldas vastuülekannet kui "patsiendi mõju analüütiku mitteteadlikele tunnetele".

Psühhoanalüütilise tehnika aspektist on analüütikul kolm põhimõttelist võimalust:

- a) vähendada vastuülekande ilminguid eneseanalüüsi abil miinimumini, et analüütilist situatsiooni jääks kujundama üksnes patsiendi ülekanne;
- b) kasutada vastuülekande ilminguid kontrollitult ja piiratud määral, üksnes eesmärgi silmas pidades;
- c) lubada end tõlgendamisprotsessis vastuülekande poolt vabalt juhtida, pidades silmas väidet, et resonants kahe erineva mitteteadvuse\* vahel ongi ainus ja tõeline psühhoanalüütiline kommunikatsiooniviis.

**VÕIMUTUNG.** (*Bemächtigungstrieb; instinct to master.*) Täpse definitsioonita mõiste, millega Freud tähistas mitteseksuaalset tungi\*, mis võib ühineda seksuaaltungiga\* vaid sekundaarselt ja mille eesmärgiks on valitsemine objekti üle jõu abil.

**VÄLJAEELAMINE.** (*Agieren; acting out.*) Freudi järgi on väljaelamine see, kui oma mitteteadlike soovide ja fantaasiate kammitsais subjekt elab need läbi vahetult ning sellise siirusega, mis teeb talle koguni võimatuks saada aimu oma elamuste põhjustest ja korduvast iseloomust.

Väljaelamine on tavaliselt impulsiivne tegevus ja selgesti eristatav subjekti tavapäraest tegutsemismotiividest ja käitumisharjumustest. Tihtipeale avaldub väljaelamine agressiivse käitumisena iseene või teiste subjektide suhtes. Psühhoanalüüsi käigus nii ravitunni ajal kui väljaspool seda ette tulevat väljaelamist tuleb vaadelda suhtes ülekandega\*, sageli võib seda mõista kui keeldumist\* tunnistada ülekande olemasolu.

**VÄLJATÕRJUMINE (TÕRJE).** (*Verdrängung; repression.*)

1. Kitsamas mõttes on väljatõrjumine toiminguks, mille abil subjekt püüab oma tungivaid (tungidega\* seotud) soove, unistusi ja mälestusi mitteteadvusse\* suruda, s.t teadvusest\* välja tõrjuda. Väljatõrjumine asub tegevusse siis, kui oht meelepaha tekkeks kaalub üles loodetava meelehea.

Väljatõrjumine tuleb eriti selgesti esile hüsteeria\* puhul, kuid on täheldatav nii kõikide psüühiliste haiguste kui ka täiesti normaalsete psüühiliste talitluste juures. Väljatõrjumist võib vaadelda universaalse vaimse protsessina, kuna ta on mitteadvuse kui iseseisva psüühilise üksuse kujunemise aluseks.

2. Laiemas mõttes kasutas Freud väljatõrjumise mõistet vahel kaitse\* sünonüümina. Selle põhjuseks on asjaolu, et ülalkirjeldatud kujul on väljatõrjumine paljude komplekssete kaitseprotsesside koostisosaks. Freud pidas tõrje teoreetilist mudelit kõigi kaitseprotsesside prototüübiks.

**ÄREVUSHÜSTEERIA.** (*Angsthysterie; anxiety hysteria.*)

Mõiste, millega Freud tähistas neuroosi\*, mille keskseks sümptomiks on ärevus ja mis oma struktuurilt on lähedane konversioonihüsteeriale\*.

**ÄREVUSNEUROOS.** (*Angstneurose; anxiety neurosis.*) Psüühiline haigus, mida Freud pidas vajalikuks eristada:

a) sümptomite alusel — neurasteeniast\*: ärevusneuroosi puhul on esiplaanil ärevus, s.t püsiv ootusärevus, ärevushood või ärevushoogude somaatilised ekvivalendid (hingeldus, higistamine, südemepekslemine jne);

b) etioloogiliselt — hüsteeriast\*: ärevusneuroos kuulub aktuaalneurooside\* hulka, millele on iseloomulik seksuaalse erutuse pidev tõus, mis lõpuks otseselt sümptomiteks transformeeritakse.

**ÖKONOOMILINE.** (*Ökonomisch; economic.*) Mõiste, mis tähistab hüpoteesi, et psüühiliste protsesside käigus paigutatakse ümber või kantakse üle teatud hulk tungide\* energiat, mis võib suurened, väheneda või jääda muutumatuks, s.t et see on kvantitatiivne suurus.

Topograafilise\* ja dünaamilise\* kontseptsiooni kõrval on ökonoomiline hüpotees kolmas põhikontseptsioon Freudi metapsühholoogia teoorias.



**ÜLEHÕIVANG.** (*Überbesetzung; hypercathexis.*) Kord juba hõivatud ideede\*, aistingute jms veelkordne hõivamine. Freudi teadvuseteoorias seostub see mõiste eelkõige tähelepanu protsessidega.

**ÜLEKANDENEUROOS.** (*Übertragungsneurose; transference neurosis.*) 1. Nosograafiliselt on ülekandeneuroosid üks neurooside\* kategooriaid, mis hõlmab ärevushüsteeria\*, konversioonihüsteeria\* ja sundneuroosi\*. Erinevalt nartsissistlikest neuroosidest\* iseloomustab ülekandeneuroose libiido\* ümberpaigutamine tõelistele või ettekujutatud objektidele, mitte nendest eemaletõmbumine ja *ego*'le\* tagasi suundumine. Analüütilisele ravile alluvad ülekandeneuroosid paremini kui nartsissistlikud neuroosid, mistõttu analüütilise raviprotsessi esimese etapi eesmärgiks ongi neuroosi muutmine ülekandeneuroosiks.

Ülekandeneuroosi mõiste pärineb Jungilt, kes vastandas ülekandeneuroose psühhoosidele\*.

2. Psühhoanalüütilises raviprotsessis tähendab ülekandeneuroos kunstlikku neuroosi, milleks ülekande ilmingud koonduvad. See neuroos kujuneb oma analüütikuga tekkinud suhte ümber ning selle analüüs viib lapsea neuroosi avastamiseni.

**ÜLEKANNE.** (*Übertragung; transference.*) Mitteteadlike soovide aktualiseerimise protsess psühhoanalüüsi käigus. Ülekanne vajab kindlaid objekte ja toimib nende objektidega kujunevate suhete raamides. Ülekanne *par excellence* on psühhoanalüütiline situatsioon.

Ülekande käigus tulevad taas tugevate ning tõelistena esile lapsea üleelamised.

Klassikaliste seisukohtade järgi on ülekanne selleks ruumiks, mille piires tulevad esile kõik analüüsitava probleemid. Ülekande kujunemine, selle kulgemise viis, tõlgendamine\* ning lõpuks hajutamine ongi analüütilise raviprotsessi sisuks.

**ÜMBERTÕLGENDAMINE.** (*Überdeutung; over-interpretation.*) Freudi poolt korduvalt kasutatud mõiste, muu hulgas unenägude tõlgendamise kohta, tähistamaks tõlgendust\*, mille esilekerkimise teeb võimalikuks piisavalt loogilise ja tervikliku esialgse tõlgenduse olemasolu. Ümbertõlgendamise teeb vajalikuks mitteteadlike ilmingute mitmetimääratus\*.

**ÜRSTSEEN.** (*Urszene; primal scene.*) Vanemate suguühe, mida laps esimest korda juhtub pealt nägema või millest ta vihjete, märkide või fantaasiate kaudu aimu saab. Laps mõistab oma vanemate suguühet tavaliselt isapoolse vägivallaaktina.

**ÜRGFANTAASIAD.** (*Urphantasien; primal phantasies.*) Teatud liiki fantaasiad (looteea eksistentsist, ürgstseenist\*, kastratsioonist ja võrgutamisest), mida psühhoanalüüs peab kõigi inimeste fantaasiamaailma aluseks, sõltumata subjekti tegelikest kogemustest nendes valdkondades. Freudi järgi on ürgfantaasiate universaalsus seletatav nende fülogeneetilise päritavusega.

(Lõpp)



# AKADEEMIA

*Akadeemia* on kultuuriajakiri, mis taotleb vahendada eri teadusharude tänapäevast taset ja arengut.

*Akadeemia* ilmub 12 korda aastas, kokku u 2700 lk.

Tellimisindeks 78 163.

Varasemaid numbreid (1989 — 7; 1990 — 10–12; 1991 — 2–12; 1992; 1993) saate osta Tartust *Ülikooli poest* Lossi tänav 24 ning raamatukauplusest "Teadus". Need on müügil ka *Akadeemia* toimetuses ning neid saate tellida postiga, kui saadate ERA-Panka Tartus rahakaardiga *Akadeemia* arvele (nr 012301797, kood 420 101 741) iga numbri eest 11 krooni ja *märgite lõigendile soovitud numbrid*. *Akadeemia* toimetusest saab osta 1992. aastakäiku 36 krooni ja 1993. aastakäiku 48 krooni eest.

Aadress: *Akadeemia*, Küütri 1, Tartu.

Postiaadress: *Akadeemia*, Postkast 80, Postimaja, Tartu, EE-2400, Eesti/Estland/Estonia.

Tel.: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; faks +(372-7)43 13 73.

# AKADEEMIA

An Interdisciplinary Journal for the Humanities and Sciences

*Editor-in-chief:* Ain Kaalep

*Editors:* Jaan Kangilaski, Mart Orav, Jaan Isotamm, Toomas Kihõ

*Akadeemia* is a monthly of the Estonian Writers' Union. *Akadeemia* is published 12 times a year, all in all approximately 2700 pp.

Subscription rates with postage for 1994:

USD 30, DEM 50, FIM 171, CAD 39, FRF 175, SEK 243, GBP 20, AUD 67.

Back issues for 1989 — 7; 1990 — 10-12; 1991 — 2-12; 1992; 1993 and single issues for 1994:

USD 3, DEM 5, FIM 15, CAD 4, FRF 15, SEK 21, GBP 2, AUD 6.

Please transfer the proceeds (for CAD: Royal Bank of Canada, Toronto, (SWIFT code) ROYCCAT2; for FIM: Union Bank of Finland, Helsinki, UNIT-FIHH; for FRF: Banque Nationale De Paris SA, Paris, BNPAFRPP; for DEM: Stadtparkasse München, München, SSKMDEM; for GBP: Midland Bank PLC, London, MIDLGB22; for SEK: Skandinaviska Enskilda Banken, Stockholm, ESSESESS; for USD: Republic National Bank of New York, New York, BLICUS33) to ERA-Bank account (SWIFT code ERAPEE2X) for crediting the account no 012301797 of *Ajakiri Akadeemia*, and mail the check and following notice to *Akadeemia*.

Please enter my *AKADEEMIA* subscription for 1994

Single issues for 1994

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    |    |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|

Single issues for 1993

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    |    |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|

Back issues for 1992

|   |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    |    |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|
| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|

Back issues for 1991

|  |   |   |   |   |   |   |   |   |    |    |    |
|--|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|
|  | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 | 10 | 11 | 12 |
|--|---|---|---|---|---|---|---|---|----|----|----|

Back issues for 1989 and 1990: .....

Name or institution .....

Address .....

Country .....

Enclosed is the check totaling .....

Please mail to: *Akadeemia*, Postkast 80, Postimaja, Tartu,  
EE-2400, Eesti/Estland/Estonia.

Phone: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; fax +(372-7)43 13 73.



## CONTENTS

|  |                                 |      |
|--|---------------------------------|------|
| Occidentalism, Estonian nationalism and <i>Young Estonia</i> . . . . .   | <i>Toomas Karjahärm</i>         | 1795 |
| Estonians in Indianapolis . . . . .  | <i>Ain Haas</i>                 | 1823 |
| Political aspects of mental health: Self-destructive behaviour<br>in Soviet-occupied Estonia . . . . .   | <i>Heino Noor</i>               | 1846 |
| The mystical and magical signs of Stalinism: Juhan Smuul's<br>Stalinist poetry in its rhetorical context . . . . .   | <i>Jaak Undusk</i>              | 1863 |
| An outline of Christian mysticism . . . . .  | <i>Hans Urs von Bathasar</i>    | 1890 |
| Phenomenology and theology . . . . .   | <i>Martin Heidegger</i>         | 1915 |
| Aphorisms . . . . .  | <i>Torsti Lehtinen</i>          | 1944 |
| The past is a different country: Political myths in postwar<br>Europe. II . . . . .  | <i>Tony Judt</i>                | 1644 |
| On two Tartu professors of radiology. . . . .  | <i>Vello Viirsalu, Agu Tamm</i> | 1948 |
| Leukemia — do we continue with horror stories? . . . . .   | <i>Hele Everaus</i>             | 1972 |
| The Sames in Finland . . . . .   | <i>Riitta Auvinen</i>           | 1985 |
| Review: New and forgotten knowledge. <i>Vepsäläiset tutuksi:</i><br><i>Kirjoituksia vepsäläisten kulttuurista.</i> Toim. Kaija Heik-<br>kinen ja Irma Mullonen. (Joensuun Yliopisto. Karjalan<br>tutkimuslaitoksen julkaisuja. N:o 108.) Joensuu, 1994.<br>. . . . . | <i>Kristi Salve</i>             | 2000 |
| Editorial note. Summaries . . . . .  |                                 | 2008 |
| Small lexicon of psychoanalysis. II. . . . .   | <i>Alo Jüriloo</i>              | 2021 |

# AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163

Hind 9 krooni