

EESTI KOOLINOORTE PÜHA MÕISTEST

LEA ALTNURME

Meedias räägitakse sageli eetikakriisist Eesti ühiskonnas, tõdetakse, et inimestevaheliste suhete tasandil on asjad korrast ära, miski pole enam püha, eriti noorte jaoks. See ajendas uurima, mida tähendab sõna *püha* Eesti koolinoortele ning keda ja mida nad pühaks peavad. Käesoleva artikli eesmärgiks on tutvustada selle uurimuse tulemusi.

PÜHA MÕISTEST

Pikka aega püüti usundiloos välja selgitada kõige algsemat usundi vormi ning kõige olemuslikumat usundilist mõistet, millele saanuks taandada kõik maailma religioonid. Need katsed ei andnud soovitud tulemusi. Aja jooksul kaotasid oma kehtivuse erinevad algupära teooriad ning usku ei määratletud enam lähtudes ainult ühest mõistest nagu jumal, hing, vägi, maagia, tootem vms ning kasutusele tulid mitmemõõtmelised religiooni määratlused.

Siiski säilitas üks mõiste — *püha* — oma tähtsuse religiooni olemusliku tunnusena pikemaks ajaks kui teised.

Seda peeti omaseks kõigile usunditele ning viidati Nathan Söderblomi tuntud ütlusele: “Püha on religioonis suur sõna; see on isegi olulisem kui jumalamõiste. Religioon võib olla olemas ilma määratletud jumalakontseptsioonita, kuid pole religiooni, mis ei teeks vahet püha ja argise vahel”.¹ Tänapäeval on selle väite paikapidavuses kahtlema hakatud, sest leidub religioone, kus ei tunta püha ja argise ranget vastandust.² Puudub ka üldkehtiv püha määratlus. Seni kasutatud määratlused pärinevad kristlikust kultuuritraditsioonist ning ei sobi näiteks iseloomustama püha mitmetes oriaantalsetes usundites.

PÜHA KÄSITLUSED USUNDILOOS

Pühast on kirjutatud palju usundiloolisi töid. Üldjoontes jagunevad püha käsitused kaheks. Veikko Anttonen nimetab üht transtsendentaalseks ja teist sotsioloogiliseks käsitluseks.³

Rudolf Otto ja Mircea Eliade esindavad transtsendentaalset lähenemist. Nende vaatepunktist lähtuvalt on pühal teispoolne eksistents. Inimene võib kogeda seda religioosess elamuses. Rudolf Otto räägib pühaga seoses hirmust ja lummusest tema ees, mis tulenevad sellest, et püha on midagi täiesti teist, *ganz Andere*.⁴ See jääb väljapoole inimese loomulikku kogemust ning on seega eksistentsi piirsituatsioon ja väljakutse tavateadvusele.

¹ J. Hastings, ed, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Vol VI (Edinburgh: The Scholar Press, 1981), “Holiness” by Nathan Söderblom, 731.

² Stewart Guthrie “The Sacred: A sceptical View”, *The Sacred and its Scholars*, Th. A. Idinopulos and Ed. A. Yonan, eds (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1996), 126.

³ Veikko Anttonen, *Ihmisen ja maan rajat* (Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden 1996), 210.

⁴ Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau: Trewendt und Garnier, 1923), 29.

Mircea Eliade võtab kasutusele mõiste *hierofaania* ehk püha ilmumine. Selline sündmus võib aset leida kõikjal looduses, näiteks kivi. Kivi saab pühaks temas ilmnenu püha tõttu. Kristlaste jaoks peab Eliade ülimaks hierofaaniaks Jumala lihakssaamist Jeesuses Kristuses.⁵

Emil Durkheim ja Peter Berger vaatlevad püha sotsioloogilisest aspektist. Durkheim peab püha sotsiaalseks nähtuseks ja leiab, et see on ühiskonna looming ning selle pole järelikult mingisugust teispoolset olemist. Püha kogemine sünnib kollektiivis usuliste riituste käigus, kui riituses osalejad elavad läbi grupisolidaarsuse tunde.⁶ Inimgrupp saab teadlikuks enesest ja oma väest.⁷ Nii sünnib riituste käigus inimkooslus kui tervik ning teadlikkus enesest. Surelik "mina" (üksikisik) hakkab kummardama surematut "meiet" (inimkooslust, mille liige see üksikisik on). Pühadeks objektideks saavad "meie" sümbolid nagu näiteks tootem, riigilipp, rist jne. Ühiskond koondub oma pühade sümbolite ümber, mis väljendavad kogukonna identiteeti. Püha on seega ühiskonda siduv element. Religioon põhineb pühal. Durkheim juhib tähelepanu püha ja argise vastandpaarile, millel on suur tähtsus hilisemas religiooni-sotsioloogilises analüüsis.

Peter Berger väidab, et ühiskond pole midagi muud kui inimeste looming, kuid selline looming, mis mõjutab oma loojat. Tal on tagasiside. Religioon on ühiskonna osa, millel on püha mõõde ning mis luuakse seetõttu, et õigustada ja kindlustada antud sotsiaalset elukorraldust, kuna inimloominguna on ühiskond ebakindel. Püha võime kindlustada ühiskonda tugineb tingimusele, et selle sotsiaalne konstrueeritus jääb tunnistamata.⁸

⁵ Mircea Eliade, "Sakraalne ja profaanne", *Vikerkaar* 4 (1992), 53.

⁶ Emil Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: The Free Press, 1995), 390.

⁷ *Ibid*, 379.

⁸ Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Garden City, 1967), 35-36.

Püha kui transtsendentaalse ja tõeliselt eksisteeriva ning püha kui sotsiaalse loomingu vahel näib olevat vastuolu. Lutz Hoffmann leiab siiski, et see vastuolu on näiline. Ta arvab, et püha on alati seotud jumalikuga ja selle kogemine sünnib religioosnes elamuses, kuid teadmised püha kohta antakse edasi lähtuvalt traditsioonidest,⁹ st et sotsiaalselt on loodud ainult teadmised, ideed, kujutlused ja arvamused püha kohta, mida ühiskonnas edasi antakse, kuid mitte püha ise.

Emil Durkheim, Rudolf Otto, Mircea Eliade ja paljud teised pidasid püha keskseks mõisteks, millest lähtuvalt saab rääkida religioonist. Ka tänapäeval võib kohata küllalt käsitusi, kus püha kasutatakse koguni religiooni tähenduses. Siiski on viimasel ajal ilmunud kriitikat sellise lähenemise vastu. Kui traditsiooniliste ühiskondade puhul võib märgata, et religioonil on olnud väga suur osa ühiskonna elu eri valdkondade kujundajana, siis kaasaegses Lääne ühiskonnas see enam nii ei ole. Ometi võib püha kohata sellistel elualadel, millel pole mingit pistmist religiooniga, nagu näiteks militaar-, riigi- või kunstivaldkonnas.¹⁰ Seega arvatakse, et püha ei saa käsitada kui usundi keskset tunnust ega rääkida sellest üksnes religiooniga seoses.

Erinevalt Lutz Hoffmannist osutab Veikko Anttonen seniste teooriate omavahelisele sobimatusele. Ta väidab, et püha teispoolne eksistents on samasugune religioosne kujutlus nagu iga teinegi ning pakkus välja uue määratluse, et püha on kultuuriliselt sõltuv kognitiivne kategooria, mis samal ajal nii eraldab kui ka seob¹¹ Püha on sotsiaalkultuuriline nähtus ning seetõttu suhteline ja kultuuriti

⁹ Lutz Hoffmann, "Von der sakralen zur säkularen Gesellschaft", *Probleme der Entsakralisierung*, H. Bartsch, hrsg (Grünwald: Kaiser, 1970), 40.

¹⁰ *Ibid*, 41.

¹¹ Veikko Anttonen, "Rethinking the Sacred: The Notions of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion", *The Sacred and its Scholars*, Th. A. Idinopulos and Ed. A. Yonan, eds (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996), 43.

erinev. Ka emotsioon, mida püha tekitab, on kultuuriti erinev. Anttoneni järgi esineb püha kolmel tasandil: aeg, inimkeha ja territoorium,¹² ning seda iseloomustavad kolm tunnust: anomaalsus, liminaalsus ja transformatsioon.¹³

Ka William E. Paden leiab, et püha mõistet on seni kasutatud väga ühekülgsest. See on tähistanud üleloomulikku, teispoolset reaalsust, mis ilmutab end erinevatel aegadel ning erinevais paigus ja asjades. Püha on täidetud väega, millele inimene vastab aukartliku hirmuga. Paden on sellise Ottost lähtuva püha käsitlese nimetanud “mana mudeliks” ning lisab, et selline arusaamine pole küll vale, kuid on teatud mõttes piiratud. Ise pakub ta välja teise mudeli, mida nimetab “püha kord”.¹⁴ Paden leiab, et püha pole ainult see, mis on eraldatud argisest, vaid ka see, mis ühendab ühiskonna tervikuks ja kaitseb selles kehtivaid väärtusi. Pühal on seadustav jõud ja seda võib mõista kui argise korra pühasid dimensioone. Kui mana mudeli järgi püha on “teine” ning argine on ilmalik või loomulik, siis püha korra mudeli järgi pole püha vastandiks enam ilmalikkus, vaid vägivaldsus ja seatud piiridest üleastumine. Selles seoses on püha ja profaanne dünaamilises opositsioonis. Profaanne ohustab pidevalt püha korda (moraali, rituaale jne).¹⁵ Iga püha objekt on püha kahel viisil, omades väge (mana mudel) ja kinnitades korda (püha korra mudel). Paden on analüüsinud orientaalsete usundite mõisteid nagu hinduismi *dharma* ja *rta* ning konfutsianismi *li* ja *tao*, mis kõik tähendavad muu seas ka püha korda.¹⁶ Püha kord on

¹² *Ibid*, 55.

¹³ Veikko Anttonen, “Püha mõiste rahvausundis”, *Akadeemia* 12 (1992), 2526-2528.

¹⁴ William E. Paden “Sacrality as Integrity: ‘Sacred Order’ as a Model for Describing Religious Worlds”, *The Sacred and its Scholars*, Th. A. Idinopulos and Ed. A. Yonan, eds (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1996), 3.

¹⁵ *Ibid*, 5.

¹⁶ *Ibid*, 9.

laiema tähendusega kui religioon, kuid religioon on tema esmane prototüüpne väljendus. See on struktureeriv jõud.

MUUTUNUD PÜHA

Püha ja religiooni seotuse kohta on mitmeid seisukohti. Enamasti on püha käsitletud rangelt religiooni sfääri kuuluvana. See tulenes kristlikus traditsioonis käibinud tõekspidamisest, et püha on see, mis on seotud jumalikuga. Kristlikus kultuuris tähendas püha midagi puutumatu ja puhast, kuid ka hirmuäratavat ülevust ja väge. Jumalalt võis oma pühaduse saada ka mõni ilmalik valdkond nagu näiteks kuningavalitsus või valitsus üldse.

Ilmlikustumist on vaadeldud kui religiooni ning sellest sõltuvalt ka püha sfääri muutumist ühiskonnas järjest ahtamaks. Üks ilmlikustumise määratlusi ongi religiooni või püha taandumine ühiskonnast. Peter Berger räägib sekulariseerumisest kui pühaduse ja sotsiaalse kokkulepluse kadumisest. Ühiskonna erinevad elualad vabanevad usuliste institutsioonide ja sümbolite mõju alt.¹⁷ Kujuneb välja ühiskonna pluralism, mis toob kaasa suhtelisuse ja ühtse väärtussüsteemi puudumise. Inimese maailmavaade killustub ning absoluudi ja pühaduse mõiste hajub. Ühiskonna terviklikkus satub ohtu. Tekib eksistentsiaalne vaakum ning inimestel on üha raskem oma elu mõtestamisega toime tulla. Seega räägitakse seoses religiooni hääbumisega ka püha hääbumisest.

Anttonen ja Paden on väljendanud seisukohta, et püha ei pruugi olla sugugi seotud ainult religioosse sfääriga. Püha tähendus on olnud ja on laiem kui religioonil. Lisaks võib märgata, et pühaks on hakatud pidama seda, mida kristlikust traditsioonist lähtuvalt pole varem pühaks pee-

¹⁷ Berger, *The Sacred Canopy*, 107.

tud. Ph. E. Hammond toob näite, kuidas püha võib sündida kohtusaalis. Kui eutanaasia juhtumite puhul kerkib küsimus elu pühadusest, siis tekib probleem, kuidas elu pühadust mõista või mil viisil on elu püha. Kas peame pühaks religioosseid ettekirjutusi — st et elu on antud Jumalast ja inimene ei tohi seda võtta mitte ühelgi juhul — või peame pühaks südametunnistuse vabadust, mis annab inimesele õiguse ise otsustada selle üle, kas ta soovib antud tingimustel elu jätkata. Seega kerkib küsimus, kas elu pühadust tuleb mõista religioossetest ettekirjutustest või südametunnistuse vabadusest lähtuvalt. Sellistel puhkudel saavad püha määratlejateks kohtud (samuti ka abordi ja homoseksualismi küsimuses).¹⁸

William E. Paden väidab samuti, iseloomustades püha kaasaegses ühiskonnas, et egalitaarse individualismi sekulaarne kultuur kaitseb eelkõige individuaalseid õigusi. Tänapäeval on püha seotud vabaduse, võimaluste võrdsuse, inimesiku väärkuse ning enesemääramisega rohkem kui kohustuste ja staatusega. Uut liiki püha kord asendab vana.¹⁹ Muutunud pühast tehakse juttu ka seoses muutunud suhtumisega loodusesse. Uus suhtumine loodusesse koondub sõna “vastutus” alla. See on vastutus elu ees. Pühal on seoses loodusega nii strateegiline kui ka intellektuaalne tähendus.²⁰ Järelkult võib rääkida, et püha on väljunud religioosest sfäärist. Enam ei määra ainuüksi traditsioonilised religioossed institutsioonid seda, mis on püha ja mis mitte. Ka püha enda tähendus on teisenenud.

Elnev arutlus aga ei kajasta asjaolu, et religioongi on teisenenud. Vaadeldes religiooni tänapäeva Lääne ühiskon-

¹⁸ Phillip Hammond, “Conscience and the Establishment Clause: The Courts Remake the Sacred”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 4 (1996), 365-366.

¹⁹ Paden, *The Sacred and its Scholars*, 15.

²⁰ James Yerkes, “Toward a New Understanding of Nature, Reality, and the Sacred: A Syllabus”, *Zygon* 3 (1998), 441.

nas, võib märgata, et see mõiste on muutunud ähmasemaks seoses uue religioossuse tekkimisega. Selle all peetakse silmas religioossust, mis väljendab inimeste usulisi otsinguid ja huve, kuid millel puudub pide traditsioonilistes usulistes institutsioonides. Uuest religioossusest räägitakse seoses uusususunditega ning eelkõige *New Age* fenomeniga, mis ongi kõige enam mõju avaldanud religiooni mõiste muutumisele.

Günter Kehreri juhivad tähelepanu sellele, et Öhtumaal ollakse harjunud religiooni korrastumisega kindlapiirilisteks gruppideks (kristlik kirik, sektid). Kuid selgelt eristuva liikmeskonnaga religioossed grupid on usundilooliselt pigem erijuht ning suhteliselt hilise arengu tulemus. Normaalsel juhul on religioon hajusana ühe kultuuri osa ning ainult eritingimustel areneb organisatsioonistruktuur.²¹ Alates 60. aastast on ka Läänes uuesti tugevnenud mitteinstitutsionaalsed religioonivormid. Sellega seoses on esitatud teooriaid ilmlikustumise peatumisest. Rodney Stark ja William Bainbridge väidavad, et ilmlikustumine on piiratud iseendaga ega arene teatud kaugusest edasi. Usulised allikad küll muutuvad, kuid religiooni kogumaht jääb samaks, sest see annab midagi, mida mujalt ei saa. Järelikult ei ole põhjust arvata, et religioon hääbuks. See teiseneb ja võtab uue vormi.²²

Tänapäeval võib religiooniks peetavate nähtustega kokku puutuda üsna ootamatutes kohtades, näiteks rokkmuusikas, keskkonnakaitstes, alternatiivmeditsiinis või spordis. Usulised ilmingud rokkmuusikas väljenduvad traditsiooniliste religioossete kujundite kasutamises laulutekstides ja videotes, lihtsate usuliste küsimuste esitamises ning religioossete tunnete, meeleülenduse ning millegi "täiesti

²¹ Günter Kehreri, *Einführung in die Religionssoziologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 143.

²² Rodney Stark, William Bainbridge, *The Future of religion: Secularization, Renewal, and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press, 1985), 3.

teisega” kohtumise pakkumises.²³ Keskkonnakaitstes võivad usulised ilmingud olla seotud näiteks mõne kaitstava objekti pühaks muutmisega.²⁴ Spordi ja religiooni vahelisi sarnasusi on nähtud rituaalsel tasandil.²⁵ Kõik need nähtused, mis eksisteerivad koos selgelt väljendunud usulise eluga (olgu organiseeritud või hajusas vormis), on innustanud rääkima varjatud või nähtamatust religioonist.

Selgub, et nii püha kui ka religiooni mõiste on poole sajandi jooksul teinud läbi märgatavaid muutusi, aga kui kooskõlalisealt püha ja religioon tänapäeval liikunud on, pole märkimisväärselt uuritud.

Muutused religiooni vallas ja maailmavaadete paljusus on kaasa toonud segadust vastastikuse püha mõistmise osas. Üks inimene ei pruugi aru saada, mis on teisele püha, nagu ilmekalt näitas juhtum Esku kabelis.²⁶ Muude vastuolude kõrval oli seal tegemist ka erineva käsitleusega sellest, mis on püha. Kati Murutar leidis, et oli solvav vaimseid laule laulev muusik pühakojast välja visata.²⁷ Esko Süvari arvas omakorda, et needsamad laulud on Esku

²³ Bernd Harder, “Wenn Rockidole zum Himmel schreien”, *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 11 (1997), 345.

²⁴ John Bartowski, Scott Swearingen, “God Meets Gaia in Austin, Texas: A Case Study of Environmentalism as Implicit Religion”, *Review of Religious Research* 4 (1997), 313-320.

²⁵ Michael Nüchtern, “Wie heilig ist Fussball?”, *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 6 (1998), 161.

²⁶ 30. 08. 98 toimus Esku kabelis Lahemaal Siiri Sisaski kontsert. Kontserdi käskis lõpetada ja muusikutel ning publikul lahkuda kohalik konstaabel pastor Esko Süvari nõudel. Esko Süvari väitis, et kontsert korraldati ilma tema loata. Kontserdi organiseerinud Siiri Sisask aga ütles, et ta oli kontserdi korraldamise soovist teatanud pastori abikaasale ja tütrele ning jätnud oma kontaktandmed. Kuna vastust ei tulnud arvas ta, et kontsert võib toimuda.

²⁷ Kati Murutar, “Uus inkvisitsioon — põletatakse Siisri Sisask”, *Postimees*, 31. august 1998, 5.

kabelit rüvetanud, kuna tegemist polnud kristlike muusikutega. Lisaks tallati kantslis ja altaris.²⁸

PÜHA MÕISTEST EESTI KOOLINOORTEL

Aastatel 1994-1995 viidi läbi küsitlus eesmärgiga uurida, mida tähendab sõna *püha* Eesti koolinoortele. Küsitleti 303 Eesti keskkoolide lõpuklasside õpilast 16-s linnakoolis üle Eesti. Noortele esitati järgmised küsimused:

- 1) Mida tähendab Sulle sõna püha?
- 2) Kas rokkstaar või miski temaga seonduv võib olla püha?
- 3) Kas loodus või mingi objekt looduses saab olla püha?

Esimese küsimuse eesmärgiks oli välja selgitada, mida tähendab sõna *püha* Eesti koolinoortele ning mis (või kes) on see, mida pühaks peetakse. Teine küsimus esitati sellepärast, et mõnede rokkstaaride ja bändide puhul on ilmselgelt tegemist kultusega (Elvis Presley, Jim Morrison, Kurt Cobain, bändidest ABBA, Depeche Mode jne) ning rokkstaari võib mõningal juhul vaadelda püha isikuna. Teise küsimuse eesmärgiks oli uurida kas ja kui paljud Eesti noortest peavad rokkstaari pühaks. Kolmanda küsimuse ajendiks sai levinud argiuskumus, et kristlus ei ole eestlastele kunagi omaseks saanud, pigem on nad olnud ja jäänud looduse kummardajateks. Küsimus esitati eesmärgiga teada saada, kas noored peavad loodust või mõnda objekti looduses pühaks

Erinevalt jumala mõistest pole püha mõiste tähendust Euroopas noorte ega ka täiskasvanute puhul õieti uuritud.

²⁸ Esko Süvari "Rüvetati Esku kirik", *Eesti Kirik*, 9. september 1998, 7.

Vähemalt ei ole käesoleva artikli autoril õnnestunud ühtki uurimust leida. Selle põhjuseks võib olla asjaolu, et püha ja religiooni mõisted Läänes on olnud paljuski kattuvad ning püha mõistel pole igapäevases usuelus olnud sellist tähtsust ja konkreetsust kui jumala mõistel. Püha on olnud Jumalaga kaasnev nähtus ja kogemus.

Koolinoorte püha mõistet seletavate tekstide analüüsimiseks kasutati kvalitatiivse sisuanalüüsi meetodit, mida nimetatakse koondamiseks. Koondamise eesmärgiks on materjali nii kaua redutseerida, kuni järele jääb vaid oluline, sisu kandev osa. Abstraktsiooni teel luuakse ülevaade kogu materjalist.²⁹ Tekstide analüüsimisel saadud kategooriate kujundamisel ja nimetamisel selgus, et Eesti koolinoorte arusaamu pühast on mõjutanud nii traditsioonilised kui ka tänapäeva kultuurilistes arengutes teisenenud pühakujutlused. Uurides püha tähendust koolinoorte jaoks, tuli tõdeda, et noored, kel puudus isiklik suhe pühaga, määratlesid seda, lähtudes keeles säilinud traditsioonilistest kasutusviisidest ja noored, kellel see suhe oli olemas, lähtusid püha kirjeldamisel kristlikust pärandist või oma isiklikest elamustest. Viimast asjaolu arvestades, tuleb nõustuda Hammondi ja Padeniga, kes väidavad, et püha määratlemine on kandunud traditsiooniliste ühiskondlike institutsioonide tasandilt üksikinimese tasandile.

KOOLINOORTE PÜHA MÄÄRATLUSED

Esimesele küsimusele (Mida tähendab sulle sõna püha?) antud vastustes sisalduvad lausungid said esimeseks analüüsiühikuks. Lausungi all mõistetakse terviklikku mõtet. Analüüsi tulemusena moodustus kolm kategooriat, mis kirjeldavad koolinoorte arusaamist sellest, mis või kes on

²⁹ Philipp Mayring, *Qualitative Inhaltsanalyse* (Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1990), 55-56.

püha. Esimene kategooria nimetati *sotsiaalseks* püha määratluseks. Pühaks peeti midagi, mis on sotsiaalselt paika pandud pühana. Nt *püha on midagi traditsioonilist; püha on see, mida austatakse, millest lugu peetakse; püha on riiklikud pühad*. Neiu Tallinnast kirjutas: “Püha on midagi traditsioonilist, nt jõulud. Püha on see, mida ei tohi liiga palju kasutada, vaid ainult siis, kui selleks on põhjust (Eesti lipp, Jumal)”. Ligikaudu 29 % (poistest 35 %, tüdrukutest 26 %) noortest nimetas seda kategooriat. Sotsiaalse kategooria puhul väärib märkimist, et kuigi pühadena mainiti ka nt jõulusid või Jumalat, tulenes nende austusväärus pigem ühiskondlikust tavast neid pühaks pidada kui religioosest autoriteedist.

Teine kategooria nimetati *religioosseks* püha määratluseks (kui arvestada vaid õhtumaise traditsiooniga). Pühaks peeti *midagi puhast ja puutumatu, midagi, mida ei tohi rüvetada; püha on midagi, mida tuleb hoida; püha on ebatavaline, eriline; pühal on üleloomulikud omadused; püha lähtub Jumalast*. Näiteks kirjutas neiu Viljandist: “Püha on see, mis on seotud Jumalaga”. Ligikaudu 30 % (poistest 20 %, tüdrukutest 35 %) noortest mainis seda kategooriat. Nimetatud kategooria puhul oli religioosne tagapõhi kas aimatav või selgelt märgatav.

Eelnevast selgub, et poisid nimetasid sotsiaalset püha kategooriat sagedamini kui tüdrukud ja vastupidi. Põhjust tuleb otsida ilmselt sellest, et sotsiaalsel püha määratlusel puudus reeglina religioosne kaastähendus vastanute jaoks ning poisid peavad ennast üldiselt vähem religioosseks kui tüdrukud (1996-1998 aastal läbi viidud küsitluse põhjal pidas end kas usklikuks või usklikuks teatud mõttes 35 % poistest ja 56 % tüdrukutest).³⁰ Religioosse püha määratluse puhul on püha religioosne tähendus tuntav ning tüd-

³⁰ Jüri Saarniit. Allikas: Tartu Ülikooli sotsioloogiaosakonna andmearhiiv: uurimuse “Eesti noored 1996-1998” andmestik, 1998.

rukud, olles üldiselt usklikumad kui poisid, määratlesid püha sellest aspektist lähtuvalt.

Kolmas kategooria nimetati *individuaalseks* püha määratluseks. Selle kategooria sisuks olid arvamused, et püha on iga inimese jaoks erineva tähendusega. Neiu Viljandist kirjutas: "Igal inimesel on midagi, mis on just tema jaoks püha". Selle kategooria alla kuulusid ka emotsioonidel põhinevad väited, et *püha on midagi ülevat, tõelist, tähtsat, armast* jne. Pühad on konkreetse inimese jaoks emotsionaalselt tähtsad asjad. Püha on hakanud tähistama ka midagi intiimset ja lähedast (pühaks peetakse oma ema, sõpru, kallimat jne). Näiteks neiu Võrust arvas, et pühad on suured, tõelised tunded. Siia kategooriasse kuuluvad ka ütlused, et *püha ei saa seletada, seda peab tundma*. Ligi 37 % vastanutest (poistest 37 %, tüdrukutest 37 %) nimetas seda kategooriat. Vaneimate, sõprade ja kallima pühaks pidamine tulenes ilmselt kahe mõiste — austusväärse ja püha — samastamisest.

Siiski leidis noori, kes arvasid, et lähedased suhted ei ole iseenesest pühad. Tütarlaps Viljandist kirjutas: "Kui mõni inimene teisele meeldib, see ei tähenda veel, et ta peaks püha olema. Kui see inimene arvab nii, siis tähendab, ta ei tea õieti, mis tähendab sõna püha tegelikult".

Piirid erinevate püha määratluste vahel pole aga sugugi teravad. Seetõttu on mõttekas vaadelda esitatud protsente pigem tendentside kui kindlapiiriliste näitajatena.

Püha määratlemine iseenesest lähtuvalt, oli üllatav leid, sest püha pole ilmselt kunagi olnud suvaliselt määratletav üksikinimese poolt ega ole tähendanud midagi lähedast ja armast (küll aga on püha suhteline mõiste, kuna iga kultuur võib näha püha erinevalt teistest kultuuridest või pidada pühaks erinevaid asju). Kuid suundumusele, et inimene määratleb ise püha, võib leida ka midagi sarnast üldisemalt. Räägitakse religioossuse vabast vallandumisest või hulkuvast religioossusest, st et on religioossed vajadused ja religioosne tunne, mis otsib pidet. Vabalt vallandunud religioossusest tehakse juttu siis, kui sellel religioossusel

puudub kindel sisu ja vorm. Üksikinimene võib religioosse tunde ja vajaduse baasil luua endale ise religiooni ning korjata midagi kokku erinevatest religioossetest ideedest. Selles seoses räägitakse nähtusest “tee-endale-ise-religioon”.³¹ Sellises kontekstis on ka püha üksikinimese enda määratleda. Veelgi enam, religioosseid elulugusid uurides leidsid Joachim Süss ja Renate Pitzer-Reyl, et mõnel juhul loovad inimesed endale ka viisi, kuidas õndsaks saada.³² Selline individuaalne usk ei pruugi olla egoistliku suva väljendus, vaid on sündinud autoriteedivabas õhkkonnas, kus tõe allikas usutakse asuvat inimese sees, mida võidakse nimetada kas jumalaks, jumalannaks, kõrgemaks minaks, intuitsiooniks, sisemiseks hääleks jne.³³ Kirjeldatud nähtused ja areng on ilmekas näide religiooni individualiseerumisest, mille uurimisele pööratakse tänapäeval üha rohkem tähelepanu.

Jean-Francois Mayer viitab ühele Mircea Eliade viimastest intervjuudest, kus Eliade manitseb inimesi panema tähele ootamatuid püha väljendusvorme: “On üsna tõenäoline, et ühel päeval näeme me absurdseid, imelikke asju ilmemas, mis võivad olla püha kogemise uued väljendused ... Ma usun ... et meil võivad esineda raskused püha uute väljenduste vahetu taipamisega”.³⁴

³¹ Wade Roof, William McKinney, *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987), 56.

³² Joachim Süss, Renate Pitzer-Reyl, *Religionswechsel* (München: Claudius Vrelag, 1996), 162.

³³ Paul Heelas, *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford and Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 1996), 23-29.

³⁴ Jean-Francois Mayer, “The Emergence of a New Religiosity in the Western World”, *New Religious Movement and the Churches*, A. R. Brockway and J. P. Rajashekar, eds (Geneva: WCC Publications, 1987), 67.

PÜHA ROKKSTAAR

Teisele küsimusele (Kas rokkstaar või miski temaga seonduv võib olla püha?) antud vastustes sisalduvad lausungid said teiseks analüüsiühikuks.

Deena Weinstein on uurinud rokkmuusikat kui religiooset nähtust. Roki religioossus ei ilmne esmajoones religioosetes lauljates ja nende laulutekstides (Bob Dylani kristlik periood, George Harrisoni Hare Krishna periood, Stingi *New Age*'ist mõjutet laulud, lisaks satanistliku sõnumiga bändid), vaid staari ja tema järgijate suhetes. Suurem osa rokkmuusikuid on religiooni (kristluse) suhtes skeptilised. Üllataval kombel kasutatakse aga videotes küllalt palju religioosseid sümboleid ja seda isegi siis, kui lauludes religioonist juttu pole (nt ansambli Guns 'n' Roses *November Rain*). Teisalt esinesid religioossed sümbolid pea pooltel juhtudel koos seksuaalsete sümbolitega.³⁵ Rokkmuusika religioosse nähtusena ilmneb eelkõige rokkstaarile või bändile osaks langeva kultuse ja kontserdil sündiva elamuse tõttu. Tähele võib panna isegi tervete žanrite kummardamist (nt alternatiivmuusika).

Rokkstaari ja tema fännide suhe on võrreldav karismaatilise liidri ja tema järgijate suhtega. Selles seoses saab rokkstaarist rääkida kui pühast isikust. Rokkstaari teeb pühaks tema karismaatilisus. Karisma ei tähenda selles kontekstis Püha Vaimu andi või personaalset meeldivust, vaid Max Weberi vaimus spetsiaalse ande omadust, mis asetab isiku, kellel see anne on, väljapoole sotsiaalsete ootuste ja konventsioonide piire.³⁶ Rokkstaar on karismaatiline kuju oma muusika, vaadete, käitumise tõttu. Kuna rokil on ideelise külje kõrval ka kommertslik külg, siis ei

³⁵ Carol Pardun, Kathy McKee, "Strange Bedfellows, Symbols of Religion and Sexuality on MTV", *Youth & Society* 4 (1995), 446.

³⁶ Deena Weinstein, "Rock Music: Secularisation and its Cancellation", *International Sociology* 2 (1995), 189.

pruugi staari karismaatilisuus olla sünnipärane. See võib olla ka loodud imidž. Rökkstaarilt oodatakse üleastumist üldistest moraalinormidest. Oodatakse, et ta oleks millegi poolest eriline.³⁷ Ja just see erilisus ning piiridest väljumine ongi olnud traditsiooniliselt püha tunnus. Kristlikus kultuuri-ruumis liitub sellega ka Jumalaga seotuse nõue. Püha tuleneb Jumalast. Rökkstaari puhul sellest aspektist muidugi rääkida ei saa.

Religioosne suhe staari ja publiku vahel ilmneb kõige eredamalt kontserdil. Seda, mis sünnib kontserdil, võib pidada püha, st millegi erilise kogemiseks. Ühelt poolt fännide palvelemine, teiselt poolt staari karisma loovad erilise õhus-tiku. Fännid võivad kogeda müstilist kehast väljumise tunnet, ühtesulamist ümbritsevaga. Tekib ekstaas. Staari ekstaasi on põhjustanud fännide entusiasm.³⁸

Analüüsidest koolinoorte arvamusi selle kohta, kas rökkstaar on püha või mitte, kujunes kolm kategooriat. Esimese kategooria alla koondati ütlused, mis väljendasid arvamust, et *rökkstaar ei ole püha*. Ligikaudu 50 % (poistest 51 %, tüdrukutest 50 %) vastanutest leidis, et rökkstaar pole püha. *Ta pole püha, sest ta on täiesti tavaline inimene, ta võib olla eeskuju või iidol, aga ta pole püha; ta on kuulus, aga mitte püha; kui oleks püha, siis oleks ebajumala kummardamine*. Need mõtted väljendavad traditsioonilist kristlusest mõjutatud seisukohta. Rökkstaar pole püha, sest ta pole seotud Jumalaga. Seda ei öelda välja, see võib olla isegi teadvustamata, kuid üht surelikku lihtsalt ei saa pühaks pidada. Protestantismist mõjutatud maades on see eriti selge, sest ka pastoreid ei peeta üldjuhul pühaks, kuigi nad on Jumala teenrid ja selles mõttes seotud Jumalaga. Katoliiklikes maades seevastu peetakse preestrit ja veelgi enam paavsti pühaks.

³⁷ *Ibid*, 190.

³⁸ *Ibid*, 193.

Teise kategooria sisuks oli arvamus, et *rokkstaar on küll püha, kuid teiste noorte jaoks*, mitte aga vastaja enda jaoks. 22 % (poistest 16 %, tüdrukutest 25 %) noortest väljendasid seda seisukohta. Järelikult tajub osa noori, et rokkstaari kultus meenutab midagi religioosset, et rokkstaar on kuidagi eriline kuju, kuid ise jäävad ihalejate hulgast välja.

Kolmas kategooria koondab arvamusi selle kohta, et *rokkstaar on püha*. 21 % (poistest 19 %, tüdrukutest 22 %) noortest väitis, et rokkstaar on püha. *Ta on püha siis, kui teda väga austatakse ja armastatakse; kui ta on muutunud legendiks; kui ta on usklik ja see, millesse ta usub, on püha; ta on püha, sest ta on looja; rokkstaar võib olla püha ainult oma lähedastele nagu meie lähedased on pühad meile; ta võib püha olla ainult osaliselt*. Kaks noormeest vastasid, et rokkstaar võib küll püha olla, sest ta eksisteerib realselt, aga Jumal mitte. Ka siin on märgatav, et rokkstaari pühaduse aluseks võib saada isiklik tunne tema vastu ja elamus, mille ta fännis tekitab.

Järelikult möönavad peaaegu pooled noortest, et rokkstaar võib olla püha. Neist omakorda pooled teda ise pühaks siiski ei pea. Teine pool arvab, et rokkstaar ei ole püha. Ent see ei tähenda, et eitajate seas mõne rokkstaari fänne ei leiduks. Nad võivad kontserdil saada ekstaatilise kogemuse ja võivad rokkstaari erilise isikuna kogeda, ent kultuuritraditsioonidest tingituna teda lihtsalt ei sõandata pühaks nimetata. Näiteks kirjutas neiu Saaremaalt: "Rokkstaar ei ole püha. Ent kui ta on usklik, siis võib küll püha olla. Kui aga mõelda mõne karvase kolli peale, siis midagi püha ma selles rokkaris ei näe. Aga tegelikult võib vist ikka küll omamoodi püha olla. Mõnele on mingi rokkstaar päris jumal. Ma ei tea, mulle tuli praegu miskipärast Cliff Richard meelde."

PÜHA LOODUS

Kolmandale küsimusele (Kas loodus või mingi objekt looduses saab olla püha?) antud vastustes sisalduvad lausungid said kolmandaks analüüsiühikuks.

Looduse teema on tänapäeval pidevalt tähelepanu all, sest maailm on jõudnud ökoloogilise katastroofi lävele tänu tarbijalikule suhtumisele, mille kohaselt loodust nähti üksnes toormaterjalina inimeste järjest suurenevate vajaduste rahuldamiseks. Vastutus kirjeldatud suhtumise kujunemise eest on pandud kristlusele. Esimesena käis sellise väite välja Lynn White (hiljem hakati tema nime järgi sellist seisukohta nimetama White'i Väiteks), kes nägi ökoloogilise kriisi juuri monoteismi esilekerkimises ja piibli loomisloos ning arvas, et pühakirjas väljendatud õpetus jättis looduse ilma jumalikkusest ja andis inimesele korralduse alistada maa. See sai, tema meelest, loodust eksploateeriva mõtteviisi aluseks. White'i Väite ümber vaieldi 70ndatel aastatel palju ning leidis neid, kes asusid teda toetama, ja neid, kes kinnitasid, et loomislugu kohustab siiski ka elukeskkonnast hoolima ja seda kaitsma.³⁹

Tänapäeval kohtab järjest enam käsitusi loodusest, mis lubavad oletada, et meil on tegemist selle taas pühaks muutumise protsessiga. Loodusest on jälle saanud salapärane (inimmõtlemise ja -kogemuse piire ületav) allikas ja alus kõigele, mis on olemas ja millel on vägi uueneda. Sellega seoses võib esile tuua kaks märksõna — sakramentaalsus ja holism. Viimase parimaks näiteks on Gaia hüpotees, mis väljendab teadlikkust, et kõik olev on pidevas suhtluses ning omavahel ajalises, ruumilises ja põhjuslikus seoses. Inimest ei nähta enam looduse valitseja, vaid tema osana. Kahjustades loodust, kahjustab inimene iseennast. Sakra-

³⁹ Michelle Wolkomir, Michael Futreal, Eric Woodrum, Thomas Hoban, "Denominational Subcultures of Environmentalism", *Review of Religious Research* 4 (1997), 326.

mentaalsus selles seoses tähendab, et inimene, osaledes looduse rütmides, saades osa tema väest ning pühitsedes seda, on lähemal püha allikale. Loodus väljendab püha esinemise ja sellega kohtumise võimalikkust ja tegelikkust.⁴⁰

Analüüsidest lausungeid, mis sisaldasid Eesti koolinoorte vastustes kolmandale küsimusele, kujunes kaks kategooriat. Esimese kategooria moodustasid arvamused, et *loodus on püha*. Ligikaudu 80 % (poistest 70 %, tüdrukutest 84 %) noortest mainis seda kategooriat. Loodus on püha, sest *tänu talle on elu; ta on elus; ta on ürgne ja loomulik ning tal on hea mõju inimestele*. Need seisukohad peegeldavad tänapäeval üldiselt levinud suhtumist loodusesse ning lähtuvad elu pühaduse nõudest. Kõik eluvormid ja keskkond on tiheidalt üksteisega seotud ning omavahel sõltuvuslikes suhetes, moodustades elava organismi, mille säilitamise eest inimene vastutab.

Loodus on noorte meelest püha ka seetõttu, et *ta oli püha juba meie esivanematele ning mõni paik on seotud ajaloo sündmustega*. Siin tulevad looduse pühadust põhjendades mängu ühiskondlikud traditsioonid, mis peaksid määrama, mis on püha ja mis mitte. Need seisukohad on vastavuses sotsiaalse püha määratlusega.

Loodust peeti pühaks, kuna *loodus on müstilise elamuse allikaks või on mõni paik seotud isiklike mälestustega*. Nagu näha, peegeldavad need seisukohad jällegi arusaamist pühast kui millestki isiklikust ja emotsionaalsest.

Arvati ka, et *loodus on püha uskumise läbi*. See viitab arva musele, et niisamuti nagu usk, on ka püha lihtsalt kujutus, mis on sündinud inimeste psüühilistest vajadustest.

Viimaks mainiti, et *loodus on püha, kuna ta on Jumala looming*, st looduse teeb pühaks tema seotus Jumalaga.

Teine kategooria koondas seisukohad, et *loodus ei ole püha*. 18 % (poistest 20 %, tüdrukutest 12 %) vastanutest

⁴⁰ Yerkes, "Toward a New Understanding", 438-440.

mainis seda kategooriat. Loodus ei ole püha, *sest ta on kaduv*. Pole püha, *sest loodus on Jumala looming ja kummardama ei pea mitte loodut, vaid Loojat*. Viimane arusaam peegeldab selgelt kristlikku seisukohta ning näib vastanduvat arusaamale, et loodus on püha, kuna ta on Jumala looming, mis kajastab samuti kristlikke traditsioone. Ilmselt väljendab teine seisukoht kitsamat, teadlikumat ja õpetatumat uskumust, mis on selgelt esindatud kristlike sektide vaadetes, esimene aga kristlikes traditsioonides sisalduvat loogikat, mis võimaldab pühaks pidada vaid seda, mis on seotud Jumalaga.

Selgub, et suurem osa Eesti noortest peab tõesti loodust pühaks, kuid nad teevad seda väga erinevatest seisukohtadest lähtuvalt. Looduse pühaks pidamine ei tähenda aga seda, et kummardatakse loodust või mõnda loodusobjekti või usutakse loodusvaimudesse, vaid seda, et loodust kui elu ja elamuste allikat ning esivanemate pärandit on vaja hoida.

DISKUSSIOON

Püha mõistet on käsitletud religiooni keskse tunnusena usundiloos. Hilisemad uuringud on siiski näidanud, et püha ei pruugi märkida ainuüksi religioosset valdkonda, sest sellel on laiem kultuuriline tähendus. Tänapäeval on püha traditsiooniline tähendus hakanud kiiresti teisenema. Samas tuleb märkida, et ka religioon ning usulise elu ilmingud on muutunud. Kas muutunud püha ja muutunud religioon on arenenud ühes suunas, pole märkimisväärselt uuritud, kuid vastus sõltub ilmselt sellest, kuidas püha ja religiooni määratletakse. Käesolev uurimus lubab siiski oletada, et vaatamata kõigele pole religiooni ja püha tähendused teineteisest eriti kaugele eemaldunud juhul, kui mõlema sisu põhineb individualistlikuks ja eklektiliseks

muutunud kultuurilises olukorras isiklikele religioossetele elamustele.

Nagu jumala mõiste, nii ka püha mõiste puhul võib enamuse Eesti koolinoorte juures märgata kristliku tähenduse puudumist, kuigi püha mõistel on seosed kristlike traditsioonidega kohati isegi paremini alles, kui jumala mõistel. Püha mõistega seoses ei saa rääkida püha naeruväärseks muutumisest nii nagu jumala mõiste puhul mõnel juhul tähele võib panna.⁴¹

Andes ülevaate 1998. aasta lõpukirjanditest, märkas Ülo Tonts, et mõnele õpilasele valmistas raskusi teema "Aukartus elu ees". Ta pani tähele, et leidus noori, kelle jaoks puudus sõnal aukartus tähendus. Keegi oli aukartuse lahutanud kaheks osaks — au ja kartus — ning kirjutanud, et inimene kardab elu ja elu tuleb karta või siis, et inimesele on antud au elada aga tema kardab elu.⁴² Aukartust võib pidada kristliku päritoluga sõnaks, mis väljendab pühadusega seotud tunnet. Sellist püha määratlust, mis oleks selgelt väljendanud aukartust pühaduse ees, Eesti koolinoorte seas ei kohta. Sarnast hirmu ja lummust, mida seostatakse inimese ja pühaduse kohtumisega, võib tänapäeval märgata UFO nähtustega kokku puutunud inimeste kirjeldustes.

Isiklikest emotsioonidest ja vaadetest lähtuvalt määratletud püha on ilmselt usundilooliselt üsna eriline nähtus, kuid küllalt laialt levinud nii Eesti koolinoorte seas kui ka tänases kultuurisituatsioonis laiemalt, kus inimesed võivad endale ise religiooni luua ja kus eklektilised ja sünkretistlikud religiooniilmingud on üsna märgatavad. Eesti koolinoorte sünkretistlikke usulisi vaateid kinnitab ka Urmas Viilma uurimus sellest, mida või keda keskkooliõpilased

⁴¹ Lea Altnurme, "Eesti koolinoorte jumalapilt", *Akadeemia* 6 (1999), 1219.

⁴² Ülo Tonts, "Teateid kiiresti muutuvast tegelikkusest", *Postimees*, 14. juuni 1998, 6.

usuvad.⁴³ Ta pani tähele, et noored uskusid kõige muu kõrval ka vanematesse, sõpradesse, iseendasse ning armastusse, mis on kooskõlas käesoleva uurimuse enesest lähtuva püha määratlusega.

Tutvustades uurimust Eesti koolinoorte väärtushinnangutest tõdeb Kaisa Niit, et varasemaga võrreldes on noored hakanud rohkem väärtustama võimu, saavutusi, hedonismi ning enesemääratlemist.⁴⁴ On avaldatud arvamust, et lõbule ja edule orienteeritud noortel puuduvad vaimsed väärtused. Nii see siiski pole. 1992. aastal küsitletud keskkoolinoortest pidas end kas usklikuks või usklikuks teatud mõttes 47 %.⁴⁵ 1998. aastal oli sama näitaja 46 %.⁴⁶ Koolinoorte jumalapilti uurides selgus, et 50 % noortest oli kogenud sidet või osadust Jumalaga.⁴⁷ Püha puhul väitis vaid 5 % noortest, et püha ei tähenda neile midagi. Enamusele oli püha tähenduslik sõna, millega seoses mainiti vastanutele tähtsaid asju, suhteid ja inimesi. Iseküsimus sealjuures on, mil määral on religioossed vaated mõjutatud kristlusest. Bo Dahlin Rootsisist⁴⁸ ning Hans A. Alma ja Gerben Heitink Hollandist⁴⁹ leidsid, et noored küll mõtisklevad eksistentsiaalsete küsimuste üle, kuid ei tee seda enamasti kristlike mõisteid ja seletusi kasutades. Sama on märgata ka Eesti noorte jumala ja püha mõiste puhul.

⁴³ Urmas Viilma, "Gümnaasiuminoorte usuline maailmapilt", *Postimees*, 15. november 1998, 8.

⁴⁴ Kaisa Niit, "Keskkooliõpilased hindavad võimu, edu ja naudiguid", *Eesti Ekspress*, 12. september 1997, B4.

⁴⁵ Paul Kenkmann. Allikas: Tartu Ülikooli sotsioloogiaosakonna andmearhiiv: uurimuse "Eesti koolinoor 1992" andmestik, 1992.

⁴⁶ Jüri Saarniit. Allikas: Tartu Ülikooli sotsioloogiaosakonna andmearhiiv: uurimuse "Eesti noored 1996-1998" andmestik, 1998.

⁴⁷ Altnurme, "Eesti koolinoorte jumalapilt", 1221.

⁴⁸ Bo Dahlin, "Conceptions of Religion among Swedish Teenager: A Phenomenographical Study", *Religious Education* 4 (1988), 612.

⁴⁹ Hans Alma, Gerben Heitink, "Having Faith in Young People's World View and their Life Pattern?", *Journal of Empirical Theology* 2 (1994), 66.