

# AKADEEMIA

6. AASTAKÄIK 1994 NUMBER 2



Kuidas lõpevad tragöödiad . . . . .	Anne Lill
Imago mundi . . . . .	Raimo Lehti
Sokrates . . . . .	Andreas Patzer
Õigluse teooriast . . . . .	Chaim Perelman
Koletised ja inglid . . . . .	Vilvi Luik
Anarhistist pankur . . . . .	Fernando Pessoa
Raba ja rada . . . . .	Toomas Paul
Sündimus Eestis . . . . .	Kalev Katus
Vanadus eri kultuurides . . . . .	Georg Elwert
Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim . . . . .	Max Weber

## Kolleegium

Igor Cernov, 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  
*universalialia* . . . . . Eduard Parhomenko  
*humaniora* . . . . . Mart Orav  
*socialia* . . . . . Jaan Isotamm  
*naturalia* . . . . . Toomas Kiho  
peatoimetaja asetäitja . . . . . Agu Tani  
keeletoimetaja . . . . . Triin Kaalep  
korrektor . . . . . Kristin Haljasorg  
sekretär . . . . . Tiit Jõgi  
raamatupidaja . . . . . Piret Liinold

## Postiaadress/Postal address:

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

## Toimetuse aadress:

Küütri 1, Tartu, Eesti

## Telefonid:

31 373, 31 117

## Fax:

31 373

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 Stadtparkasse 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 9. II 1994. OÜ «Greif» trükkikoda. Tartu, Ülikooli 17/19. Trükiarv 2800. Tell. nr. 364.

© AKADEEMIA 1994

# AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

---

6. AASTAKÄIK 1994 NUMBER 2 (59)

Kuidas lõpevad tragöödiad?	<i>Anne Lill</i> . . . . .	227
Antiigi maailmapildist suurte avastusretkedeni. III	<i>Raimo Lehti</i> . . . . .	244
	<i>Tõlkinud Kajar Pruul</i>	
Sokrates: Hüve. II	<i>Andreas Patzer</i> . . . . .	287
	<i>Tõlkinud Jaana Lepaleht ja Maarja Kreek</i>	
Õigluse teooriast	<i>Chaim Perelman</i> . . . . .	304
	<i>Tõlkinud Krista Läänemets</i>	
Suhkrustatud koletised ja lahjendatud inglid	<i>Viivi Luik</i> . . . . .	314
Anarhistist pankur	<i>Fernando Pessoa</i> . . . . .	320
	<i>Tõlkinud Maarja Kaplinski</i>	
Raba ja rada	<i>Toomas Paul</i> . . . . .	350



Sündimus ja selle piirkondlikud erisused Eestis demograafilise ülemineku jooksul. II	<i>Kalev Katus</i> . . . . .	365
Vanadus eri kultuurides. II	<i>Georg Elwert</i> . . . . . <i>Tõlkinud Mari Tarvas</i>	386
<i>Arvustus:</i> Tagasipöördumine iseseisvuse juurde. Rein Taagepera. <i>Return to Independence</i> . (Westview Series on the Post-Soviet Republics). Published in cooperation with The Harriman Institute. Boulder—San Francisco—Oxford: Westview Press, 1993.	<i>Toomas Karjahärm</i> . . . . .	404
<i>Väitlus:</i> Abiks arvustusele. Oskar Kruus, "Anni Soutkari. <i>Lexikon över estniska författare i Sverige</i> . Borås: Immigrantinstitutet, 1992. 113 s." — <i>Akadeemia</i> , nr 11, 1993, lk 2436–2439.	<i>Valev Uibopuu</i> . . . . .	409
Seletuseks Valev Uibopuule. "Abiks arvustusele". — <i>Akadeemia</i> , nr 2, 1994, lk 409–411.	<i>Oskar Kruus</i> . . . . .	411
Editorial note. Summaries . . . . .		412
Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim. VII	<i>Max Weber</i> . . . . . <i>Tõlkinud Jaan Isotamm</i>	417

---

Lk 243, 286, 303, 313, 349, 364: Johann Naha (1902–1982) eksliibrised.



---

# KUIDAS LÕPEVAD TRAGÖÖDIAD?

*Anne Lill*

Iga asja iseloomu määrab ära tema lõpp.  
Aristoteles, *Nikomachose eetika*,  
III 7 (1115b 22)

## MILLES ON KÜSIMUS?

Antiiktragöödiate lõppe vaadeldes võib tekkida raskusi nende sobitamisel tavaarusaamaga sellest, mis on tragöödia, ja žanri teoreetilise määratlusega. Tavaarvamusega, et traagiline on see, mis on kurb ja viib õnnetule lõpule, ja määratlusega, et tragöödia on kurbmäng (sks *Trauerspiel*), tundub kõik korras olevat. Loo-gilisena tundub ka järeldus, et kui lugu on kurb, siis tähendab see kindlasti ka kurba lõppu. Tõesti, niisugune arutus paistabki tragöödia mõistmise ja määratlemise juures järjekindlalt korduvat — entsüklopeediline kaanon toob ikka ja jälle visalt välja niisugused jooned nagu lepitamatu konflikt kangelase võitluses saatuse ja ühiskonnaga ning selle traagiline lahendus — kangelase hukkumine. Suure tõenäosusega võib sellise määratluse leida enamikust teatmeteostest. Kui poleks kreeka tragöödiat, võikski loo siinkohal lõpetada. Et see on aga siiski olemas ja kreeklastelt on pärit koguni ka žanri nimetus ja esimesed tragöödiad, siis ei saa nende näidetest päriselt mööda minna. Siit aga algavadki probleemid. Nimelt ei sobi paljud kreeka tragöödiad lepitamatu konflikti ja traagilise lahenduse kontseptsiooniga kokku, sest nende lõpp võib olla õnnelik, isegi lausa triumfeeriv (Aischylose *Eumeniidid*, ka Sophoklese *Elektra*, Euripidese *Iphigeneia Taurises* jt). Kui

## *Kuidas lõpevad tragöödiad?*

aga kangelane hukubki, siis ei pruugi samas ka tragöödia lõppeda, vaid lugu võib veel tükk aega edasi minna (Sophoklese *Aias*). Nii tulebki küsida: 1) mida väljendab lõpp kreeka tragöödias ja mis eesmärk tal on, 2) kas lõpp on tragöödia määratlemise jaoks üldse oluline, ja 3) millised jooned lõppude juures on olulised.

## KUIDAS LOOD LÕPEVAD?

1. **Aischylos.** Tema puhul võib üksikute säilinud tragöödiate lõppudest rääkida enamasti vaid tinglikult, sest tragöödiad moodustasid triloogia ja päris lõpuks sai seega olla ainult kolmanda osa lõpp. Sellisena saab vaadata *Oresteia*, ainukese säilinud triloogia viimase osa *Eumeniidid* lõppu ja tragöödiat *Seitse Teeba vastu*, mis on kolmas osa Teeba kuningate suguvõsast, Laiose ja Oidipuse loost. Meeleolult on nende triloogiate lõpud risti vastupidised. *Oresteia* lõpeb rõõmujuubeldusega, kui algavad Athena pidustused, sütivad törvikud, kõlab pidulik laul: Rõõmustage, Atika elanikud, ütleb koor oma viimases laulus. Rõõmustage, ütleb jumalanna Athena loo lõpuks, ja olgu inimeste vahel head suhted. Heatahtlikkuse, rõõmu, lepituse ja hea tuleviku lootuses lõpeb viimane osa Atreuse suguvõsa süngest saatusest kõnelevast tragöödiast, mille eelmised osad olid lõppenud hoopis teisiti: esimese osa lõpus tappis naine oma mehe ja tema sõbratari, teises osas poeg ema ja ta uue mehe.

Teeba kuningasoo lugu käsitleva triloogia lõpus on hoopis teine meeleolu. Ahastushüüete saatel kaebab koor hirmsa saatuse ja kannatuste üle, mis tõi suguvõsale hukatuse. Surnud Oidipuse kättemaksu üle kurtes valmistatakse matma poegi isa kõrvale. Samasuguses meeleolus lõpeb ka tragöödia *Pärslased*, seal kurdavad lüüasaanud pärslased oma saatuse üle, nutavad taga hukkunuid ja kaebavad maad tabanud õnnetuse üle. Teisi säilinud tragöödiad ei saa lõplikuna vaadelda. *Palujannad* on danaiidide, Danaose tütarde loo esimene osa, mis lõpeb nende varjupaiga andmisega Argoses, tänulauluga ja Zeusi ülistamisega. *Aheldatud Prometheus* on jällegi triloogia esimene osa, millele pidid järgnema *Vabastatud Prometheus* ja *Prometheus tuletooja*. Säilinud tragöö-



dia lõpeb kosmilise katastroofiga, kus Prometheus koos kaljuga langeb maavärina saatel maa alla, mis neelab ka koori.

2. **Sophokles.** Siin pole tragöödialõppudes seda suurejoonelist rituaalsust, mida võis näha Aischylose juures. Lõpus ilmneb see, millele juba alguses hakatakse vihjama ja mida kogu lugu ette valmistab. Et Sophoklesel moodustab iga tragöödia lõpetatud teraviku, siis on ka tema lõpud looga teisiti seotud. Säilinud seitsmest tragöödiast on kolmel suhteliselt õnnelik lõpp, kus peategelase õnnetused ja kannatused saavad otsa ning sündmused arenevad tema soovi järgi (*Elektra*, *Philoktetes*, *Oidipus Kolonosos*). Ülejäänud tragöödiates on kangelasel õnnetu saatus. Antigone samanimelises tragöödias tapab end, mis toob kaasa ka tema peigmehe ja selle ema enesetapu. Kuningas Kreon lahkub lavalt, suutmata taluda saatuselööke. Koori viimased sõnad räägivad vajadusest kõigest aru saada ja jumalaid austada, suurelised inimesed saavad rängalt karistada ja vanaduses õpitakse mõistlik olema. *Trahhislannade* lõpus, kui Deianeira on end tapnud ja Herakles piinades surnud, kurdab nende poeg jumalate suure julmuse üle, inimeste võimetuse üle näha ette tulevikku — maailma paljude talumatute piinade juures avaldub ikka Zeusi tahe. *Aias* on näide sellest, et peategelase surm ei tähenda tragöödia lõppu, vaid lugu on siis alles poole peal ja jätkub ta sõprade ning vastaste vaidlusega — pärast Aiase enesetappu järgneb suur poleemika ta matmise kohta. Kui küsimus on otsustatud nii, nagu see surnud kangelase seisukohalt on austav, võtab koor eelnenu kokku sõnadega, et tulevikku ja saatust ei saa keegi ette näha, enne kui ta on õppinud kõigest õigesti aru saama. *Kuningas Oidipuses* läheb peategelane saatuselöökidest murtuna lossi ja koori viimased sõnad on: ühtki inimest ei saa enne õnnelikuks pidada, kui ta on näinud oma viimset päeva, kui ta elu on jõudnud lõpule ilma õnnetusteta.

Sophoklese tragöödiade lõpusõnades kordub mõte, et lõpp on see, mis paneb asju õige pilguga nägema ja hindama. Samas jätab ta mõned küsimused õhku rippuma, sest loo käigus tekib arusaam, et tragöödia liikumapanevad jõud tegutsevad edasi ja esitatud lugu on ikkagi ainult osa ulatuslikumast loost (Roberts 1988: 192). Asi



### *Kuidas lõpevad tragöödiad?*

omandab tähenduse alles lõpust vaadatuna — tegudele ja elule ei saa hinnangut anda, enne kui oleme näinud, kuidas nad lõpevad.

*Iial niisiis õnnelikuks ühtki hinge, kellel ees  
alles on need viimsed päevad, enne küll ei kiita või  
kui ta tee on lõppu jõudnud  
ilma piinadeta kord.\**

3. **Euripides.** Võrreldes oma eelkäijate ja vanemate kolleegidega pühendab Euripides tragöödiate lõpetamisele palju rohkem aega ja hoolt. Tema armastatud võtte *deus ex machina* toob lavale loovälise jõu, jumala, kes annab tegelastele juhtnööre ja seletusi, mida nad peavad tegema, millised sündmused edasi juhtuvad, ja mõnikord ka räägib, mida kaugem tulevik toob. Loo lõpetamine muutub seega kunstlikumaks ega ole enam sündmuste poolt ette valmistatud, nii nagu see oli Sophoklese puhul. Sophokles annab lõpus vihjeid, mida võib ka erinevalt tõlgendada, ent Euripides sõlmib otsad kokku teinekord nii hoolikalt, et vastab ka küsimustele, mida kellelegi pole pähe tulnud küsida. *Oresteses* annab näiteks *deus ex machina* teada ka selliste tegelaste saatusest, kellest pole tragöödias juttu olnudki. Tihti vastanduvad Euripidese ülipüüdlikud lõpud ka sellele sündmusteloogikale, mida autor ise on teose käigus loonud. Seega vastandab Euripides end traditsioonilisele müüdile, mis on jälle tõend tema ebakonventsionaalsusest. Formaalsuse ülima astmeni jõuavad aga Euripidese tragöödiate lõpuread, mida esitab koor. Viie teose puhul on need viimases viies reas sõna-sõnalt sarnased ja kõlavad nii:

*Kui mitmeidki ilmeid saatusel on,  
kui mitmeti toimib taevalik jõud:  
mida ootad, see iial ei juhtu,  
jumal tee valib oodatust kauge —  
see ongi, mis praegu on juhtund.\**

---

\**Kuningas Oidipus* 1528–30, Ain Kaalepi tõlge, trohheiline värsimõõt.

\*A. Lille tõlge, anapestiline värsimõõt.

Sellised lõpuread võib leida *Medeias*, *Alkestises*, *Andromaches*, *Helenes* ja *Bakhantides*. Need kannab anapestilises värsimõodus ette koor. Juba 20. sajandi alguses püüti leida vastust küsimusele, millega seletada sellist lõppude standardiseerimist ja millises seoses on need lõpud eelneva tekstiga. On pikemalt arutamatagi selge, et selline vahetatav "saba" ei saa kuigi sügavalt teosega seotud olla. Täiesti ilmne on ka tendents lõppude formaliseerumisele Aischylose-järgsete traagikute juures. Seepärast on paljude lõpuridade puhul arvatud, et need on hilisemad lisandid või lihtsalt leppevormelid, kuid viimasel ajal on selles üha rohkem kahtlema hakatud (Roberts 1987: 51jj.).

Kas standardlõppudega lugudes on midagi ühist, olgu siis sisus või meeleolus? Viis Euripidese tragöödiat, mille paarkümmend viimast sõna on täpselt ühesugused, pakuvad võimaluse jälgida lõppude seost eelneva tegevuse arengusuundade ja iseloomuga. Peategelaste saatuse seisukohalt on nendest kõige traagilisemad *Medeia* ja *Bakhandid*. Esimeses tapab *Medeia* kättemaksuks oma lapsed, et sellega mehele hülgamise eest kätte maksta. Lõpuridadele, mida ülal on tsiteeritud, eelneb Jasoni palve veel kordki oma surnud lapsi puudutada. *Bakhantide* sündmused on ühed vapustavamatest antiiktragöödias üldse. Dionysose orgiastilise kultuse algusest rääkivas loos tapab ema lõpus oma poja, kiskudes ta lõhki, sest peab teda meeltesegaduses lõviks. Vapustav äratundmine, mis teole järgneb, tekitab tunde jumala kõikvõimsuse kohutavast jõust ja ühtlasi selle julmusest. Ülejäänud kolm tragöödiat lõpevad aga peategelastele õnnelikult. *Alkestis* on lugu sellest, kuidas Herakles aitab õnnetul Admetosel ta naise surnuteriigist tagasi saada. Enne viimaseid ridu laulab koor, et kõik peavad pühitsema rõõmsat sündmust, tulemas on parem ja õnnelikum elu kui enne. Traagilise konflikti osaliste jaoks õnnelik lõpp on ka *Andromaches*, kui nimikangelanna, keda ähvardatakse tappa, pääseb. *Helenet* võib aga pidada lausa üliõnneliku lõpuga, kohati isegi koomiliseks looks. Euripidese variant Trooja sõja müüdist on mitmeti üllatav: sõja tekkepõhjuse ja traditsioonilise süüdlase Helene esitamine on ebakonventsionaalne. Tavaliselt edeva ja kerglasena kujutatud Helene, kelle pärast terve rahvas pidi sõjavintsutusi taluma, on Euripidesel esitatud õnnetu kannu-



### *Kuidas lõpevad tragöödiad?*

tajana jumalate intriigide käes — selle versiooni järgi ei olnud ta isegi Troojas, vaid toimetati kohe Egiptusesse ja Troojasse saadeti ainult ta varikuju. Loo sisuks on Euripidesel Helene taaskohtumine oma mehe Menelaosega, kusjuures takistuseks saab kohalik kuningas, kes tahab Helenega abielluda. Preestrinna, kuninga õe abiga pääsevad Helene ja Menelaos minema. Et lõpp oleks veel õnnelikum, lepivad dioskuurid *deus ex machina* abil ka veel kuninga ta õega ära. *Helene* on koomilis-ironilise alatooniga teos, kus alguses voorusliku ja kannatavana esitatud Helenet ei saa liiga tõsiselt võtta, sest loo teises osas ilmuvad tal jälle koketeeriva meestemeelitaja tuttavad jooned. Lõpus, nagu öeldud, korduvad aga jälle read jumalate ettenägematutest teedest, mille sisuks on siin *happy end* — sündmuste selline areng, mis oma seebisusega võiks konkureerida praeguste menuseriaalide lõppudega.

*Helene* kõrval on Euripidesel teisigi muinasjutulis-romantiliselt õnnelike lõppudega tragöödiad. *Ion* räägib sellest, kuidas ema leiab oma kadunud poja, *Iphigeneia Taurises* aga kaua aega lahus olnud õe ja venna taaskohtumisest võõrsil, mis ohtudele vaatamata lõpeb nende õnneliku kojupöördumisega. Ka *Orestes* on peategelase kannatusrohkele saatusele vaatamata oma lõpu poolest pigem komöödialik — tütarlaps, kelle Orestes oleks peaaegu tapnud, saab saatuse tahtel, keda esindab Apollon, hoopis ta naiseks.

### KOLME LÕPUGA ELEKTRA

Kui erinevad võivad olla eri näitekirjanike loodud lõpud isegi sisult samasuguse loo puhul, seda võib näha Elektra-müüdi käsitlemise järgi Aischylosel, Sophoklesel ja Euripidesel. Lugu käsitleb Elektra ja Orestese kättemaksu emale isa tapmise eest, müüdi järgi surevad Orestese käe läbi nii ta ema Klytaimnestra kui ka viimase uus mees Aigisthos. Autor, kes sellist teemat kujutama hakkab, seisab küsimuse ees, kuidas kujutada matritsiidi, ematapmist, kuidas kujutada lapsi, kes selle toime panevad.

Aischylose variant lähtub suguvõsa needusest ja kosmilisest õiglusest. Surnud isa nõuab kättemaksu ja tema juuresolek on



sündmuste käigus lausa vahetult tunnetatav — nii poeg kui tütar kõnetavad otseselt isa ja pöörduvad palves ta poole. Elektra osa on teisejärguline, kogu pinge koondub ema—poja vastasseisule. Tragöödia (tegelikult triloogia teine osa) jõuab pingega haripunkti Orestese—Klytaimnestra dialoogis, kus poeg ei lase end veenda, et emale halastada, vaid tapab ta. Vaatamata õigustusele ja jumalate toetusele näeb Orestes aga seejärel enda ees ema veriseid kättemaksujumalannasid ja lugu lõpeb tulevaste õnnetuste ootuses. “Millal lõpeb needuse jõud” on koori viimased sõnad.

Sophokles valis oma versiooni aluseks teistsuguse idee ja selle kandjaks ka teise tegelase. Temal on keskseks kujuks Elektra, Orestese osa on taandatud ainult loo sissejuhatus ja lõpuosa jaoks. Orestes tuleb, et oraakli käsu kohaselt tappa ema ja saada tagasi võim, mis enne kuulus ta isale. Orestese tegevusplaan on selge, seal pole ruumi kahtlustel. Loo emotsioonide kandjaks on Elektra, kes ema türanliku võimu all elades plaanitseb omaette kättemaksu. Siin pole ajendiks ei saatus ega suguvõsa needus, vaid Elektra enda tunded; kesksed pole perekonnasuhetud, vaid käskija—orja, valitseja ja alluva vastuolu. Sophoklesel on konflikt pigem sotsiaalne kui perekondlik — kättemaks emale tähendab vabaduse saavutamist. See, et vabaduse kättevõitmine eeldab ematapmist, ei tundu Sophoklese käsitusel kuigi suureks probleemiks olevat. Loo käik süvendab pidevalt veendumust, et Klytaimnestra on väärt kõige rängemat karistust ja Sophoklese versioonis ei jää talle kaastundeks ruumi. Sophokles ei näita laval ema ja poja kohtumist; Klytaimnestra on viimast korda näha, kui ta saab valetate poja surmast, millega ta arvab end kättemaksust pääsenud olevat. Nagu ta ise ütleb: “nüüd olen vabanenud hirmust” (783), “elu muutub helgeks” (787). Lõpus kuulduvat ainult ta appihüüded lava tagant. Sophokles viib kõige kriitilisema hetke vaatajate silme eest ära ja Aischylosega analoogiline dialoog toimub hoopis Orestese ja Aigisthose vahel päris loo lõpus. Viimase tapmist ei näidata, tragöödia lõpeb koori sõnadega: “Oo atriidide paljukannatanud sugu, oled jõudnud lõpuks vabadseni, õnnetused on lõppenud.” Lõpp kannab seega peategelaste soovide täitumise ideed ja ematapmise hirmus teema on viidud konteksti, kus selle traagika kõige vähem esile tuleb. On selge,

### *Kuidas lõpevad tragöödiad?*

et Sophokles kirjutab oma Elektra-versiooni teadlikuna Aischylose juba klassikaliseks saanud tragöödiast, ja valis silmatorkavalt erineva vaatenurga loo põhisündmuse — ematapmise suhtes.

Euripides, tuntud müüdikäsitluses oma uuendusmeelsusega, millega kaasnes soov vaatajat üllatada (McDermott 1991: 123–4), pakub versiooni, mis on üsna lähedane Aischylosele — ta näitab matritsiidi traagikat ja jubedust. Teose struktuur ja üksikelementid erinevad aga nii Aischylose kui Sophoklese omadest, alates sellest, et tegevuspaigaks pole valitud mitte Agamemnoni haud, vaid vilets maja, kus Elektra oma talupojast mehega elab. See tragöödia on nii tegevusmotiividelt kui ka tegelaste elamuste ning tunnete kirjeldamiselt kõige realistlikum, eluliselt mõistetavad on ka müüdi järgi mõrtsukatööd tegema määratud Elektra ja Orestese kahtlused ja hingepiinad. Tragöödia kulminatsiooniks peaks olema Klytaimnestra tapmine. See juhtub aga tükk aega enne lõppu ja loo lõpuridade ajaks on sündmuste traagika samahästi kui unustatud. Euripidesele omaselt läheb tal tragöödia lõpetamine pikale ja ta ei saa seda tehtud ilma jumalate abistava vahelesegamiseta. *Elektras* ilmuvad jumalikud kaksikud, dioskuurid, lavale pärast seda, kui lugu on sisuliselt lõppenud, s.t tapmine on korda saadetud ja lapsed oma teo õudusest aru saanud. Sellele järgneb aga taevaasadikute asjalik aruanne ja juhatus selle kohta, mis edasi juhtub: Elektra peab abielluma, Orestes vabaneb Athenas saatusejumalannade tagakiusamisest. Räägitakse ka sellest, kes matavad ema ja ta mehe. Elektra küsimusele, miks see kõik nii pidi minema, ei tea vastust ka taevaväed. Nagu kreeka tragöödiates ikka, tähistab ka siin lõppu koori lahkumine lavalt ja ka seekord, nagu ikka, hüvastijätu ja õpetussõnade saatel: “Hüvasti, kuid hüva on sellel, kes vastu peab, keda ei taba ebaõnn — see inimene elab õnnelikku elu.”

### LÕPUMORAAL JA MÕTE

Kui vaadata antiiktragöödia lõppe tänapäeva maitsest ja kirjanduslikest tavadest lähtudes, siis pole muidugi põhjust nendega rahul olla ja võib tekkida tahtmine neid parandama hakata. Nad



võivad oma üldisuses tunduda kohatute targutustena ja vaevalt nad oma triviaalsuses loo mõistmisele praeguses arusaamises palju juurde annavad. Sellest lähtudes pole tragöödiaturijad sageli neid lõppe ehtsaks pidanud ja on arvanud, et nende ilmumise põhjuseks on järelpõlvede rikutud maitse — lõpud oleksid sellisel juhul hilised lisandid, mis ilmusid lugude käsikirjadesse ümberkirjutamise käigus. Sellised seisukohad tekkisid juba 19. sajandi teisel poolel, kui ilmusid uurimused, mis tõestasid lõpuridade sobimatust. Vahelduva eduga on sellest räägitud kuni tänapäevani. Põhiliseks argumendiks on lõppude nõrk seos teose sisuga, nende korduvus kuni sõnasõnalise ülekandmiseni teosest teosesse. Kõigele vaatamata on need lõpud aga olemas ja seega peab neil ka põhjus olema, kui ei taha leppida hilise juhusliku ja meelevaldse lisanduse teooriaga. Ilmselt on see paljus ka maitseküsimus, kui lootusetult banaalseks neid lõppe pidada. Üks viimaseid Euripidese Medeia-käsitlusi (Kovacs 1993: 65jj) tegelebki lõpuridade autentsuse ja nende otstarbekuse tõestamisega. *Medeia* oli üks neist tragöödiatest, kus lõpuread langevad täpselt kokku nelja teise tragöödia omadega. Sellele vaatamata võib neid ridu põhjendatult just selle tragöödiaga seotuks pidada, eriti kui nendele eelnev, ainult *Medeias* esinev rida seostub leksikaalselt eelneva looga. Korduv teema — tuleviku ebamäärasus ja inimese võimekus seda ette näha — ilmub samal kujul ikka uuesti tragöödiate lõpus, andes loole kosmilise igaviku ja inimliku lõpetatuse mõõtme (Vernant, Vidal-Naquet 1990: 45).

Standardlõppude autentsuse kõige veenvamaks tõestajaks on mõned vaieldamatud jooned, mis lasevad neid lõppudena ära tunda ega sobi mujale tragöödiasse ei vormilises (värsimõõt) ega sisulises mõttes. Seal tehakse kokkuvõtte juhtunust, vaadatakse minevikule lõpu seisukohalt tagasi. Et esitatud lugu oli tragöödia, s.o tõsist ja vapustavat elamust pakkuv sündmus (kuigi selle lahendus võis ka õnnelik olla), siis tundub siin ka loomulikuna kurtmine juhtunu üle, selle tähenduse ja mõju näitamine. Minevikku vaatavaid ja seda meenutavaid lõppe võiks nimetada *minevikulisteks*. Selliselt lõpevad Sophoklese *Trahhislannad* ja *Oidipus Kolonos*, Euripidese *Hippolytos*, *Troojalannad*, *Herakles* ja *Hekabe*.



## Kuidas lõpevad tragöödiad?

Teine viis lugu lõpetada on heita pilk sellele, mis edasi tuleb, väljendada soovi, palvet või ka kartust selle suhtes. Neid võiks nimetada *tulevikulisteks* lõppudeks. Siia kuuluvad tüüpilisemana Sophoklese *Philoktetes*, Euripidese *Iphigeneia*-tragöödiad, *Phoiniiklannad*, *Orestes*.

Kolmas viis on kõige ebamäärasem, kandes loo ajatu üldistuse tasandile. Siin räägitakse sündmuste paratamatusest, ootamatusest ja ka sellest, mis on üldse inimese elu väärtuseks. Need on lõppudest kõige problemaatilisemad ja siia alla kuuluvad ka ülalnimetatud korduvad lõpud *Alkestises*, *Medeias*, *Andromaches*, *Helenes* ja *Bakhantides*. Siia võiks liigitada ka *Kuningas Oidipuse* vaieldava lõpu, mille ehtsuses on kõige rohkem kaheldud.

See liigitus on nii mõnegi loo puhul tinglik ja hea tahtmise korral saab nimetatud tragöödiates kõiki kolme rühma omadusi ka kombineerituna näha. Tavaliselt aga annab siiski üks nendest tooni, rõhutades esitatud loost kas siis tulevikulist või minevikulist külge.

## LÕPPUDE SISU JA VORM

Senise arutluse järel võib juba torgata silma ebakõla selle, mida praegu harjumuspärases kangelasekeskses teoses lõpuna mõistetakse, ja loo lõpetuse vahel antiiktragöödias. Teisisõnu, lugu läheb seal edasi ka siis, kui kangelase saatust on juba otsustatud ja tema kohta kõik selge. Nii ei juhtu küll väga sageli, kuid siiski õige mitmel korral, et pärast kangelase surma või lahkumist hakkavad ülejäänud tegelased asja arutama ja seletama. Tihti on see eelneva looga vägagi tinglikult seotud. Sellisel juhul ei keskendu tragöödia kangelasega juhtunu ümber, vaid tema lugu viiakse laiemasse konteksti: näidatakse selle suhet ümbritsevate inimeste ja maailmaga või laiemalt võttes kogu kehtiva maailmapildiga. Sellisel juhul tuuakse mängu ka jumalad. Näiteks tunduks praeguste arusaamade järgi loomulikuna, et *Bakhantide* tõesti vapustavalt traagiline lõpp — ema saab aru, et on tapnud oma poja ja hoiab käes ta pead — olekski tragöödia lõpp ja jääks hirmu ja kaastunnet tekitades vaataja silma ette. Euripidese tragöödias hakatakse aga

seletama, antakse teada vana müüditaust, mis emast edasi saab, kuidas ta maalt välja rändab ja siis maoks muudetuna kaugel maal edasi elab. Või Euripidese tragöödia *Phoiniiklannad*, mis käsitleb episoodi tuntud Oidipuse-müüdist — poegade omavahelist võimuvõitlust ja hukkumist teineteise käe läbi. Poegade kahevõitlus, nende surm ja seejärel ahastava ema enesetapp võiks olla tragöödia mõjuvõimsaks lõpuks, kus traagika on haripunktis ja vaatajad võiksid tunde vapustuse harjal sellise lõpuelamuse juurde jääda. Selle asemel tuleb aga veel lavale pime Oidipus, kes hakkab oma teatud-tuntud elulugu rääkima. Siis ilmub Antigone ja alustab Sophoklesest tuntud vennamatmise teemal vaidlust Kreoniga. Tragöödia lõpeb Antigone ja Oidipuse lahkumisega, kui viimane kurdab oma saatuse üle, meenutab veel hetkeks möödunud kuulsust ja lisab lõpetuseks õpetussõna sellest, et jumalate antud saatust tuleb kanda. Kõige selle taustal tuleb mõnda, et antiiktragöödias polnud sugugi kõige olulisem see, mida praeguse arusaama järgi võiks traagilisuse tipuks lugeda, s.o kangelase hukkumine ja surm.

Vaadates lõppu ühe osana teose kompositsioonist, tuleks esitada küsimus, kas lõppudes on midagi sellist, mis iseloomustab tragöödiat kui žanri ja määrab ta olemuse. Ilmselt tuleb siin kõrvale jätta kangelase õnnetu saatus, sest esiteks võib kriitiline olukord laheneda tema suhtes hoopis õnnelikult, ja teiseks kui asi tema jaoks ka õnnetult lõpeb, ei tähenda see veel loo pärislõppu.

Mis huvitas antiiktragöödiat lõpu juures? On selge, et hea teos ei alga ega lõpe ükskõik kuidas. Selle tõestuseks pole vaja isegi Aristotelest lugeda, kuigi ka temalt võib leida kinnitust sellele väitele (*Poetika* 1450b32).

Aristotelese tragöödiamääratluses on kindel koht ka sellel, kuidas lood lõpevad: tragöödia on ülevalt tõsise ja lõpetatud tegevuse etendamine, millel on kindel ulatus (*Poetika* 1449b24). Veidi hiljem kordab ta seda mõtet: *tragöödia on lõpetatud ja tervikliku tegevuse etendamine, ta on mingi pikkusega — on ju olemas tervikuid, mis pole üldse pikad. Tervik on aga see, millel on algus, keskpaik ja lõpp* (1450b26). Aristoteles määratleb edasi alguse sellena, mis kindlasti ei pea millegi muu järel olema, kuid millele



### *Kuidas lõpevad tragöödiad?*

järgneb ja millest areneb midagi muud. Lõpu puhul on vastupidi: *ta peab ise olema muu asja järel, see on kindlasti või enamasti nii, tema järel pole midagi muud* (1450b30).

Aristotelese juures on lõpetatus tragöödia puhul üks kolmest olulisest struktuurielemendist etenduse jäljendava iseloomu (*μίμησις*) esituslaadi (ülevalt tõsise, *σπουδαίας*) kõrval. Järelikult on lõpp tragöödia juures tähtis. Iseenesest pole ju midagi üllatavat selles, et tragöödia, nii nagu iga muu asigi, peab lõppema. Millest selline lõpu tähtsuse rõhutamine, võibki jääda arusaamatuks, kuni pole selge, millega Aristoteles tragöödiat määratlemisel võrdleb. Aluseks on siin aga võrdlus vana-atika komöödiaga, kus puudub lõplikkus: tegelased jäävad seal laval tantsima ja pidutsema. Kokkuvõtliku lõpu puudumises võib näha isegi midagi muinasjutulaadset: ja kui nad pole veel surnud, elavad nad tänapäevani. Komöödia on avatud ka selles mõttes, et seal võivad sündmused võtta täiesti ootamatu pöörde ja aeg võib olla pea peale pööratud (Gruber 1980: 267). Tragöödiasündmused peavad aga mõjuma lõplikuna ja seda peavadki tähistama lõpuread.

### SEE ONGI JU LÕPP!

Tragöödialõpp märgib ühest küljest selle loo lõppu, mille kirjanik on esitamiseks loonud. Teiselt poolt tähistab ta ka piiri etenduse maailma ja muu, vaatajate maailma vahel. Koori sõnad lahkumisel peavad sisaldama mõlemat külge — lõpetatust tagasivaatena esitatud loole ja üleminekut etendusejärgsesse olukorda, tegelikkusesse. See oleks nagu ümberlülitumise või isegi ärkamise moment neile, kes lugu jälgivad. Et esitatu oli tõsine lugu, siis peab lõpp säilitama terviklikkuse mulje, lõpuread ei tohi lõhkuda illusiooni tragöödiaaja ühtsusest.

Antiiktragöödia lõpuread esitab koor. Lõpu iseloom tulenebki paljus koori osast etenduses. Aischylosel on kooril suur ja sisuliselt tähtis osa kanda, koor on tihedalt tegevusega seotud ja võtab sellest osa. Nii on ka Aischylose tragöödiade lõpuread tegevusega kindlalt seotud ja koori viimased sõnad haakuvad tihedalt



eelneva tegevusega. Sophoklesel ja Euripidesel on asi muutunud. Tegevuse põhiosa kannavad Sophoklese tragöödiates näitlejad, koor võtab vaid ajuti tegevusest ja dialogist näitlejatega osa. Muul ajal on koor kõrvaltvaataja osas, ta kommenteerib sündmusi, avaldab oma arvamust, esitab lugusid minevikust ja toob välja loo müütilise tausta. Koor on üheaegselt nii osavõtja kui sündmuste jälgija. Euripidese koor taandub Sophoklesega võrreldes ikka rohkem jälgija rolli, tihti pole tal tegevusega üldse mingit seost ja sündmustikku võiks väga hästi jälgida ka koori osi vahele jättes. Mõnes tragöödias on ka Euripidesel siiski säilinud koori kui osalise roll (näiteks *Bakhantides*). Niisiis avaldub antiiktragöödia lõppude juures tendents varasema tugeva sisulise seose juurest konventsionaalsete ja formaalsete lõppude poole. Tekib vaid küsimus, miks formaalne lõpp pidi üldse sellisena säilima?

Jälgides konteksti, kuhu kreeka tragöödia oma kangelase asetab, võib selle kaudu ka lõpuridade tähenduse mõistmisele lähemale jõuda. Juhtunu pole ainult kangelase isiklik probleem, raskus või traagika. Tähtsam ja põhiline on selle mõju ümbritseva suhtes — milline see on lähedaste inimeste, kogu riigi ja ka igiliikuva aja ning saatuse kontekstis. Nii vaadatuna ei tundu lõpuread tühise targutusena ja triviaalse mõttemänguna. Nad annavad eelnenud loole laiema tausta. Euripidese *deus ex machina*-lõpud panevad silmitsi jumalad ja inimesed ning viivad loo üksikjuhtumi tasandilt inimese tegevusvõimaluste piiride äratundmiseni. Antiiktragöödia seisukohalt pole selline lõpp mitte ainult vajalik, vaid ka loomulik osa esitatavas loos. Sellest seisukohast on omal kohal ka Euripidese *Elektra* pikaleveninud ja põhisündmustest üsna kaugele minev lõpp (Whitehorn 1978: 14).

Veel ühest lõpule iseloomulikust markeeringust tuleb rääkida, kui meenutada, mis materjali põhjal on loodud kreeka tragöödiad. Kõik nad kuuluvad mingi episoodina suuremasse müüdisüklisse, seega on tragöödiasündmustel müütides oma eellugu ja ka järellugu, lavateos on nagu väljavõte suuremast tervikust. Vaatajatel oli üldiselt teada nii see eel- kui järellugu, laiem kontekst, kuhu tegelased ja sündmused kuulusid. Tragöödiast väljajäänud sündmustele, mis jäävad teisele poole algus- ja lõpupiiri, tehakse

### *Kuidas lõpevad tragöödiad?*

tihti vihjeid ja neist räägib just koor. Erinevad eel- ja järellood on ka igal üksikul tegelasel ja sellele viidatakse kogu teose väl-  
tel (Roberts 1989: 161–163). Sellega saab ka tragöödiasünd-  
muste lõpp juurde ühe lisamõõtme — see on lõppenud lavateose  
ja jätkuva müüdi vaheline suhe. Ükskõik kui õnnelikult tragöö-  
dia lõpebki, kunagi ei saa seda mõista kui lõplikku õnne, nii et  
kannatustele järgneb leevendus, et õnnetu ja hea inimene saab õn-  
nelikuks. Tragöödia, mis nii palju tegeleb inimeste kannatustega,  
ükskõik kas siis jäädavate või mööduvatega, ei tundu seejuures  
huvituvat õigluseprobleemist. Vastupidi, tragöödiate enamiku lõ-  
pus jääb õiglus suure küsimärgi alla ja tuleb tõdeda, et inimelus  
valitseb just ebaõiglus (Gould 1990: 277).

Poleemika tragöödialõppude ümber sai tekkida siis, kui tra-  
göödias taheti näha kangelase saatuse ümber keskendunud lava-  
teost. Kreeka tragöödiat tundub aga huvitavat rohkem üldinimlik  
aspekt, mitte niivõrd kannatav inimene kui kannatus ja selle mõte  
elus üldse. Antiikaja teose puhul ei pruukinud huvi keskpunkt olla  
seal, kus kaasaja kriitika kaldub nägema inimestevaheliste suhete  
probleeme. Teisisõnu, antiiktragöödias pole tähtis mitte niivõrd  
see, kes midagi ütleb või teeb, vaid sõnade ja tegude sisu tra-  
göödiaidee kontekstis. Selles mõttes võib antiiktragöödiat pidada  
pigem ideežanriks kui karakterižanriks. Ja idee avaldub tegevuse  
käigus, selle dünaamikas, kuhu sündmused algusega võrreldes  
välja jõuavad. Selle arutluse loogiliseks järelduseks on jällegi  
suur tähtsus, mis tuleb anda tragöödia lõpule.

### LÕPPUDE LÕPUKS

Vajaliku tähelepaneku teose lõpetamise kohta antiiklavalt võrrel-  
des tänapäevaga tegi E. R. Dodds, väites, et seal kohas, kus prae-  
gune lavastaja laseks loo lõpus kardina ette tõmmata, tuleb an-  
tiikaja tragöödiaautoril veel oma koor lavalt minema toimetada.  
Sophoklesel ja Euripidesel ilmuvad järjekindlalt koori anapestili-  
ses värsimõõdus esitatud “sabaotsad”, mis tõepoolest meenutavad  
marsirütmi ja tavaliselt ei selgita lõppu ega anna ka ainult selle-  
le loole iseloomulikku moraali (Euripides 1953: 227). Sellised



lõpud sobiksid tegelikult igasuguse loo järele, milles sündmused mõnelgi määral teose käigus uue või ootamatu pöörde võtavad. G. Hermann, Euripidese teoste väljaandja möödunud sajandil, esitas ühesuguste lõpuridade seletuseks omapärase väite, et need lõpud polnud mõeldudki kuulamiseks-vaatamiseks: viimased sõnad läksid niikuinii kaduma lahkuvate pealtvaatajate tõusmise-lahkumise saginas. Võiks siinkohal meenutada ka tänapäeva kino, kus lõputiitrite ajal enamik inimesi juba väljapääsu poole trügib ega näita üles erilist respekti lõpumuusika ja -pildi vastu, kui on selge, et sündmused on läbi ja lool on lõpp käes. Antiikaja puhul tuleks aga siis eeldada, et Aischylose vaatajad olid paremini kasvatatud, sest tema tragöödiate lõpud olid tegevusega tihedalt seotud ja olid kirjutatud ikka selleks, et neid kuulata.

Et pole mingit mõistlikku põhjust lõpuridu ebaehtsaks pidada või veelgi enam, neid tragöödiate puhul ebaolulisena kõrvale jätta, siis jääb üle ainult mõõnda, et ka standardlõpu ülesandeks on anda märku loo lõpulejõudmisest. Lõpp kujunes tüüpiliseks, tuttavate ja traditsiooniliste võtetega esitatud osaks. Seda iseloomustaski Aristoteles veidi hiljem kui tragöödiate lõpetatust. Selle all tuleb siis mõista omaette suletud maailma, mis tragöödiatele on iseloomulik ja eraldab seda vaatajatele tavapärasest tegelikkusest. Ja et see lõppude lugu siin ka ükskord lõpeks ja et aru saadaks, et siin ikka lõpp on, võiksin ka omalt poolt anapestidega sellest märku anda:

*On mitmeidki viise lõppude jaoks  
ja mitmeti kreeklased toimisid seal.  
Aga nüüd juba ammu on tarvis  
teha lõpp oma lõppude loole —  
see ongi, mis siinkohal näed sa.*

### Kirjandus

- Euripides 1953. *Bacchae*. Edited by E. R. Dodds. Oxford
- Gould, Thomas 1990. *The Ancient Quarrel Between Poetry and Philosophy*. Princeton
- Gruber, William E. 1980. "The Polarization of Tragedy and Comedy". — *Genre*, XIII (Fall), pp. 259–274
- Kovacs, David 1993. "Zeus in Euripides' *Medea*". — *American Journal of Philology*, vol. 114, no. 1, pp. 45–70
- McDermott, Emily A. 1991. "Double Meaning and Mythic Novelty in Euripides' Plays". — *Transactions of The American Philological Association*, vol. 121, pp. 123–132
- Roberts, Deborah H. 1987. "Parting Words: Final Lines in Sophocles and Euripides". — *Classical Quarterly*, vol. 37, no. 1, pp. 51–64
- Roberts, Deborah H. 1989. "Different Stories: Sophoclean Narrative(s) in the *Philoctetes*". — *Transactions of the American Philological Association*, vol. 119, pp. 161–176
- Vellacott, Philip 1984. *The Logic of Tragedy: Morals and Integrity in Aeschylus' Oresteia*. Durham
- Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet 1990. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York
- Whitehorn, J. E. G. 1978. "The Ending of Euripides' *Electra*". — *Revue belge de philologie et d'histoire*, LVI, no. 1, pp. 5–14

ANNE LILL (sünd. 1946), lõpetas 1970. aastal Tartu ülikooli eesti filoloogi ja klassikalise filoloogina. Aastail 1974–1978 oli aspirantuuris klassikalise filoloogia alal Leningradi ülikoolis, 1987. aastast filoloogiakandidaat. Õppejõud Tartu ülikoolis 1978. aastast, 1992. aastast klassikalise filoloogia õppetooli korraline professor. *Akadeemias* on avaldanud artiklid "Karl Morgenstern ja klassikaline humanitaarharidus: Filoloogiaseminar Tartus 1821–1835" (nr 5, 1989, lk 1051–1078), "Petmine vanakreeka tragöödiast" (nr 2, 1990, lk 296–322), "Narratiiv ja antiikkirjandus: Uus tee vana kirjanduse juurde" (nr 5, 1991, lk 936–959) ja "Uni ja unenäod antiiktragöödiast" (nr 4, 1992, lk 675–697), arvustuse Jaan Puhveli teose *Comparative Mythology* (Baltimore—London: John Hopkins University Press, 1987) kohta (nr 4, 1990, lk 829–835) ning tõlke Aristotelese "Ennustamisest une abil" (nr 4, 1992, lk 698–701).





---

# ANTIIGI MAAILMAPILDIST SUURTE AVASTUSRETKEDENI

*Raimo Lehti*

*Tõlkinud Kajar Pruul*

## ARISTOTELESE KOSMOLOOGIA JA SELLE PROBLEEMID

Lisaks neile geomeetrilistele ja astronoomilistele tõestustele, mida refereerisime peatükis “Maa kerakujulisus”, toodi Maa kerakujulisuse kasuks veel hoopis teistsuguseidki põhjendusi. Filosoof Aristoteles (384–322 eKr) oli rajanud ühtse füüsikalise ja kosmoloogilise süsteemi, mille üheks koostisosaks oli “kahe kera universum”. Aristotelese kosmoloogiale oli iseloomulik, et kahe kera universumi geomeetrilist struktuuri seletati kui väga üldiste ja üsnagi aprioorselt ette antud seaduste paratamatut tagajärge.

Sellisteks üldisteks seadusteks olid Aristotelese arvates ka liikumisseadused, mille kohaselt loomulikus liikumises olev keha saab olla ainult kas sirgjoonelises liikumises maailma keskpunkti suunas või sellest eemale või siis ringliikumises ümber keskpunkti. Esimene liikumisviis on tüüpiline elementidele maale, veele,

---

Algus üle-eelmises numbris.

Tõlke aluseks on käsikiri “Antiikin maailmankuvasta löytöretkiin” koos autori uute muudatustega. Mõningate kärbetega on soomekeelne tekst varem ilmunud kogumikus *Imago Mundi: Ihminen ja tieteen uudet maailmat*. Toim. Raimo Lehti ja Jan Rydman. Porvoo—Helsinki—Juva: Werner Söderström Oy, 1993, lk 55–99.

Toimetus avaldab tänu Harald Rajametsale, Enn Kasakule, Igor Baturinile ja Antti Pelttarile.



õhule ja tulele; maa on absoluutselt raske ja püüdleb oma loomulikule kohale keskpunkti ümber, tuli on absoluutselt kerge ja püüdleb võimalikult kõrgele, seega nii kaugele keskpunktist kui elementide maailmas võimalik. Sellele seab tõkke muutumatust "eetrist" koosnev taevakehade maailm, mille alumiseks piiriks on Kuu sfääri sisepind. Vesi ja õhk omakorda püüdlevad oma õigele kohale maa ja tule vahelistel sfääridel.<sup>15</sup>

Oma kosmoloogia-alase teose *De Caelo* 2. raamatu 4. peatükis esitab Aristoteles üksikasjalikke tõestusi Maa kerakujulisusele. Mõned neist tõestustest on väga aprioristlikud. Viimase argumendina apelleerib ta kosmoses kõikjal ilmnevale sfäärilisele struktuurile:

"Asjas võib hõlpsasti veenduda ka vaadates, kuidas kehad asetsevad keskpunkti ümber. Kui nimelt on tähele pandud, et vesi asetseb ümber maa, õhk ümber vee ja tuli ümber õhu, siis järgivad kõrgemal asetsevad kehad sedasama paigutust. [...] Aga vee pind on kerakujuline, ja see, millel on ühine serv kerakujulisega, peab ka ise olema sama kujuga, nii et sellestki argumendist järeldub selgesti taeva kerakujulisus.

---

<sup>15</sup>Aristotelese sfäärilise kosmoloogia põhiesituseks on tema teos *De Caelo*, millest olen kasutanud väljaannet Aristoteles 1971. Elementide paigutust käsitletakse ka teoses *Meteorologica*, millest kasutan väljaannet Aristoteles 1978a. Sfäärilise kosmose arvukaid käsitlusi keskajast ei hakka ma siin üles lugema; osa neist vt Lehti 1984 kirjanduse loetelu.

Me ei hakka siin lähemalt selgitama ka Aristotelese koha-mõistet, mille järgi keha asukoht on määratud teda ümbritseva keha sisepinnaga. Seda koha-määratlust järgides ei ole maa-elementi asukoht määratud õieti mitte universumi keskpunktiga, vaid maa asukoht on teda ümbritsev vesi, niisamuti on vee asukoht õhk, õhu asukoht on tuli, tule asukoht on Kuust kõrgemal asetsev eeter, eetri asukoht on taevast ning taevast ei olegi asukohta. Selle koha-mõiste järgi ei tähenda maa liikumine oma õigele kohale tingimata liikumist keskpunkti, vaid liikumist sinna, kus on ülejäänud maa, nimelt vee poolt määratud kohta. (Vt *Physica* IV 5, 212<sup>b</sup>20–22; Aristoteles 1952: 292; samuti Duhem 1958–1973: IX, 90–91). Siin peatükis vaadeldavad probleemid jäävad oma olemuselt samaks olenemata sellest, millist versiooni Aristotelese käsitusest maa ja vee "loomuliku koha" kohta me silmas peame.





mal asetsevat.” (Aristoteles 1971: 160–161; vrd Duhem 1958–1973: I, 213–215, 474.)

*De Caelo* 2. raamatu kaks viimast peatükki on — võrreldes teosega tervikuna — küllaltki konkreetseid. Neis põhjendab Aristoteles Maa kerakujulisust, tema asendit universumi keskel ning liikumatust. Jätame siin kõrvale liikumatuseküsümuse. Tähtsaima argumendina Maa kerakujulisuse ja keskse asendi kasuks esitab Aristoteles maa-elementi püüdlamise keskpunkti suunas. Ta kirjutab:

“Selle kuju peab olema kerajas. Nimelt on selle iga osa raske nii kaua, kuni ta jõuab keskpunkti. Niisiis kui väiksemat osa rõhub suurem osa, [---] pressitakse mõlemad üksteise ligi ja nad ühinevad teineteisega, kuni jõuavad keskele. Et asja tähendust mõista, selleks tuleb kujutleda Maad seesuguses tekkimisprotsessis, nagu mõned loodusfilosoofid kirjeldavad. [---] Lõpptulemus on sama, olenemata sellest, kas osad olid ühtlaselt jaotunud, kui nad asusid äärealal, kust nad liikusid ühes suunas keskpunkti poole. [---] Argumenti ei mõjuta see, kui maaosad ei peaks liikuma kõikjalt ühtlaselt keskpunkti poole. Suurem mass peab alati ajama edasi enda ees olevat väiksemat massi, kui mõlemal on püüda jõuda keskpunkti. Kuni sinna jõutakse, jätkab raskem vähem raske taganttõukamist. [---]

Seega kui Maa on tekkinud, siis peab ta tekkimisviis olema niisugune ning ta on pidanud kasvama kerakujuliseks. Teiselt poolt, kui ta ei ole kunagi tekkinud, vaid on igavene, siis peab ta olema samasugune, kui ta oleks sellise protsessi tagajärjel arenenult.

Lisaks siinesitatud argumendile räägib Maa kerakujulisuse kasuks veel tähelepanek, et kõik rasked kehad kukuvad [vastu maapinda] ühe ja sama nurga all, mitte ühesuunaliselt. See muudugi tähendab, et nad kukuvad keraja keha suunas. Järelikult on siis kas [Maa] ise kerajas või vähemalt on talle loomupärane olla selline ning meil tuleks kujutleda mis tahes olevat tema loomuliku eesmärgi või pideva seisundi kohaselt, mitte sunnitud või ebaloomulike joonte järgi.” (Aristoteles 1971: 246–251; vrd Duhem 1958–1973: I, 212–213.)

Neid aprioristlikke loodusfilosoofilisi tõestusi peab Aristoteles Maa kerakujulisuse tegelikuks tõestuseks. Nad on asjade olemu-

sest tulenevad paratamatusargumendid. Oma *a priori*-tõestust täiendab ta siiski peatüki 2.14 lõpus viisil, mis on lähemalt seotud astronoomilist ja geomeetrilist tüüpi tõestustega, mida vaatlesime Maa kerakujulisust käsitlevas peatükis:

“Lisatõestus saadakse meeltega ilmselgesti tajutavast.

Kui maa ei oleks kerakujuline, siis ei nähtaks kuuvarjutuse puhul sellise kujuga sirpi, nagu nähakse. Kuufaaside jooksul paistab Kuu meile mitmel kujul: sirgeservalisena, kumerana ja nõgusana, aga varjutuste ajal on serv alati nõgus. Niisiis kui varjutuse põhjustab Maa oma vaheletulekuga, siis peab [varju] kuju määrama Maa serv, ja Maa peab olema kerakujuline.

Tähistaevavaatlused viitavad Maa kerakujulisuse kõrval sellelegi, et Maa ei ole väga suur, sest juba meie väike kohavahetus lõuna või põhja suunas muudab märgatavalt taevahorizonti. Sel ajal muudavad tähed meie pea kohal märgatavalt oma paigutust, nii et me ei näe enam ühtesid ja samu tähti, kui oleme nihkunud põhja või lõunasse. Egiptuses ja Küprosel nähakse teatud tähti, mis põhjapoolsemates maades jäävad nähtamatuks, ja tähti, mis põhjapoolsetes maades on alati nähtaval, nähakse teistes maades loojumas. See tõestab nii seda, et Maa on kerakujuline, kui ka seda, et Maa ümbermõõt ei ole suur, sest muidu ei oleks nii väikesel kohamuutusel nii otsest tagajärge. Sellepärast näib, et need, kes arvavad, et Heraklese sammaste [=Gibraltari] ümbruskond on ühenduses India aladega ning et ookean niisiis on üks, ei kujutlegi midagi täiesti uskumatut. Oma väidet kinnitavad nad ka sellega, et elevandid on loomaliik, mida leidub mõlema maa äärealadel, ja nad järeldavad, et see äärealade nähtus on nende vahelise ühenduse tagajärg. Matemaatikud, kes püüavad arvutada [Maa] ümbermõõtu, saavad selleks 400 000 staadiomi.

Nende argumentide põhjal tuleb meil langetada otsus, et mass, mille moodustab Maa, on kerakujuline, ja lisaks, et võrreldes teiste tähtedega, ei ole ta suur.” (Aristoteles 1971: 252–255. Maa varju kuju argumendi kohta vrd Neugebauer 1975: II, 576; III, 1093–1094.)

Hinnang Maa ümbermõõdule, mille Aristoteles siin esitab, on varaseim meieni jõudnud säärane hinnang. Ei ole teada, mil moel see tulemus on saadud, ega ole vist ka kindlust selles, milliseid



paljudest võimalikest staadionidest Aristoteles siin kasutab. Selle konkreetse informatsiooni mõttes korvas Aristotelese hinnangu peagi Eratosthenese põhjendatud hinnang, millest oli juttu eelmises peatükis.

Muus osas oli Aristotelese käsitlusel suur mõju. Eriti ligikaudu pärast aastat 1200 Euroopas kirjutatud arvukad kommentaarid *De Caelo*-teosele levitasid ja töötlesid Aristotelese öeldut. Maa kerakujulisust käsitlevas peatükis juba mainisime Nicole Oresme'i prantsuskeelset versiooni, milles Oresme iseäranis rõhutas seda, mida Aristoteles oli öelnud Maa suhteliselt väikeste mõõtmete ja Hispaania ning India ookeaniühenduse kohta.<sup>16</sup>

Nood Aristotelese tekstikohad olid Kolumbusele toeks, kinditamaks Indiasse-purjetamise võimalikkust. Pierre d'Ailly refereerib Aristotelese kõnealust teksti oma teoses *Imago Mundi* järgmiselt:

"Ja olgugi, et Maa pinnal leidub mägesid ja orgusid, nii et ta ei ole täiesti ümmargune, läheneb ta siiski väga hästi sellele. Seetõttu näib kuuvarjutus, mille põhjustab Maa vari, meile ümar. Maad nimetatakse kerakujuliseks, sest ta kuju läheneb ümmargusele. [---]

Aristoteles ütleb, et Hispaania läänetipu ja India idatipu vahel on vaid väike meri. Ta ei rääkinud siiski siinpoolsest Hispaaniast,

---

<sup>16</sup>Aristotelese *De Caelo* rohkete keskaegsete kommentaaride põhjalikke tutvustusi vt Duhem 1958–1973; mõningaid on nimetatud ka teoses Lehti 1984: 19–22.

Volker Bialas (1982: 26–27) oletab, et staadionid, mida Aristoteles silmas püüdis, olid "Herodotose staadionid", mille kohta teatatakse, et neid mahub 15 ühte rooma miili. Kui asi nii on, siis järelikult Maa õige ümbermõõt 26 961 mil võrduks 404 415 Herodotose staadioniga. Juba üksnes sellepärast, et see jääb ümmargusele arvule 400 000 nii lähedale, näib Aristotelese hinnang uskumatult täpne. Ilmselt see asjaolu ongi andnud alust järgmist laadi lõbusateks konstateeringuteks: "Nii uskumatu kui see ka näib, oli Aristoteles andnud [meridiaani]kraadile peaaegu täpselt sama väärtuse mis meie elektroonilised mõõteriistad tänapäeval. Aristotelese ja arvuti poolt antud hinnangute vahe on vaevalt mõni tosina meetrit. Ka kõige rafineeritumad masinad ei suuda palju rohkem korda saata kui vaid korrata seda, milleni inimhoidus jõudis juba kakskümmend kolm sajandit tagasi!" (Granzotto 1985: 53.)

mida tänapäeval üldiselt Hispaaniaks kutsutakse, vaid kaugemast Hispaaniast, mida tänapäeval kutsutakse Aafrikaks, ja millest tuntud autorid nagu Plinius, Orosius ja Isidorus on jutustanud. Veel ütleb Seneca teose *Naturales Questiones* viiendas raamatus, et soodsa tuulega võib purjetada üle mere mõne päevaga." (*Imago Mundi* ptk 4 ja 8: Grant 1974: 632, 637.)

Tegelikult midagi niisugust Seneca oma mainitud teoses ei ütle.<sup>17</sup> Kolumbus igatahes näitas asja veelgi paremana ja kommenteeris Pierre d'Ailly teksti niimoodi: "Aristoteles: Hispaania lõputipu ja India algustipu vahel on kitsas, ainult mõne päevaga ületatav meri" (Grant 1974: 637; Granzotto 1985: 54).

Aristotelese kujutluspilt maailmast, mida allpool Kuu sfääri täidavad neli elementi, valitses ladinakeelse Euroopa kosmoloogilist mõtlemist 12. sajandist kuni "teadusrevolutsioonini" välja. See kujutluspilt oli oma põhijoontelt väga mõjuv ja võib-olla veenevgi, kuid katsed teda konkretiseerida tõid kaasa palju küsimusi, mille seast mainime vaid kahte.

Esimese probleemi sünnitas küsimus, kui suured on vee, õhu ja tule sfäärid, võrreldes selle keraga, mille moodustab maa. Teadaolevalt ei olnud ükski antiikõpetlane selles küsimuses oma arvamust avaldanud, kuid, noppides nende teostest üksikuid ütlusi, õnnestus kokku panna õige kummaline teooria, et sellele küsimu-

---

<sup>17</sup>Seneca teose *Naturales Questiones* viiendas raamatus ei leidu ühtegi sellekohast väidet, nagu võiks soodsa tuule korral mõne päevaga üle ookeani purjetada. Nimetatud raamat käsitleb tuuli, sh tuulte osa purjetamisel. Seneca peateemaks on kurtmine selle üle, et tuulte abil saavad sõjaväed purjetada võõraid maid hävitama. Siiski on purjetamisel ka häid külgi: "Tuul on teinud võimalikuks ühenduse rahvaste vahel ja on ühendanud üksteisest lahus elavaid rahvaid." Hoolimata võimalustest, mida see pakub sõjapidamiseks, ei ole siiski põhjust tuulte loojale üksnes etteheiteid teha: "Ta andis meile tuuled, et tunneksime kaugeid maid. Oleks ju inimene harimatu ja ilma paljude kogemusteta loom, kui teda tõkestaksid sünnimaa piirid. Tema andis tuuled, et kõigi maa-de annid võiksid saada ühiseks." (*Naturales Questiones* V 18.4, 14: Seneca 1971–1972: II, 114, 120–122.) — Seda võib ju tõlgendada avastusretkede suhtes küllaltki pooldava seisukohana, kuid mingeid sel-liseid väiteid, nagu esitab d'Ailly oma ümberjutustuses, Senecal siiski ei leidu.



sele vastust anda. Lähtepunktiks on kaks Aristotelese tekstikohta. *Meteorologica* peatükis I.3 uurib ta küsimust, kuidas elemendid muunduvad üksteiseks, ja teatab: "Paratamatult peab antud väikese ruumalaga veekogusel olema sama suhe temast moodustuva õhuga, kui vee koguhulgal on õhu koguhulgaga." Selle järgi niisiis on õhusfääri ruumala suhe veesfääri ruumalaga sama mis vee tiheduse suhe õhu tihedusega. Sellest tiheduste suhtest kirjutab Aristoteles oma teose *De Generatione et Corruptione* peatükis II.6: "[---] kõigil võrreldavil peab olema midagi sama, mille alusel neid mõõdetakse, nii et kui näiteks üks napp vett ja kümme nappa õhku oleksid ekvivalendid, siis järelikult mõlemas oleks midagi sama, sest neid mõõdetaks sama standardiga." (*Meteorologica* I.3, 340<sup>a</sup>11–13; Aristoteles 1978a: 14–15; *De Generatione et Corruptione* II.6, 333<sup>a</sup>23; Aristoteles 1978b: 292; vrd Duhem 1958–1973: IX, 91–93.)<sup>18</sup>

Aristotelese tekstis nimetatakse üksnes vee ja õhu suhet, kuid teistelt autoriteetidelt üksikuid ütlusi noppides oli võimalik jõuda kistud lõppjärgelduseni, et see suhe kehtib ka muude algainete vahel. Oma kosmoloogilises dialoogis *Timaios* kirjutab Platon: "Nii paigutas Jumal tule ja maa vahele vee ja õhu ning tegi nad võimalust mööda võrdeliseks sel moel, et tule suhe õhuga on sama mis õhu suhe veega ja õhu suhe veega on sama mis vee suhe maaga." Stoikud ja uusplatonistid tunnistasid kõnealuse suhte tiheduste suhteks. *Timaiose* seda tekstikohta kommenteerides väidab Macrobius, et siin mainitud võrdelisuus tähendab just nimelt tiheduste suhet. Ebatäpselt formuleerituna leidub sama mõte ka Ovidiuse *Metamorfoosides*. Rääkinud maakera vöötmetest, jätkab Ovidius: "Kõikide nende alade kohal ripub õhk, mis on niisama palju raskem tulisest eest kui palju ta on kergem maast või veest." (*Timaios* 32B: Platon 1965: 23; *De Somnium Scipione* I 6.32; Macrobius 1970 24; *Metamorfoosid* I 52–53; Ovidius 1980: 30; vrd Duhem 1958–1973: IX, 95–96.)

---

<sup>18</sup>Viimati mainitud teose lk 79–235 käsitleb Pierre Duhem põhjalikult teemat, mis tuleb lähemalt vaatluse alla käesoleva peatüki teises pooles. Oma käsitluses olen Duhemi hästi põhjendatud seisukohtadele korduvalt toetunud.

Nondest tekstidest sepiitseid keskaja loodusfilosoofid spekulatsioonide, mille areng on hea näide sellest, milliseid võrseid kasvatas antiigi maailmapilt enne avastusretkede aja saabumist.

Juba 6. sajandi keskpaiku tegutsenud Aristotelese-kommentaator Olympiodoros viitas Aristotelese poolt pelgalt asja piltlikustamise sihiga antud arvsuhetele nii, nagu oleksid need täheldatud tõsiasjad: "Näeme, et üks napp vett muutub kümneks napaks õhuks." Ladinakeelse Euroopa aristotellased korrigeerisid seda jutustust veelgi, Bernard de Trilia (u 1240–1292) jutustab, et Filosoof olevat õpetanud, et vee ja maa suhe on kümme ühele, niisiis et üks mahuosa maad muutub kümneks mahuosaks veeks. Aegidius Romanus teatab oma 1309. aastal kirjutatud teoses *Opus Hexameron*, et Filosoofi arvates muutub üks ruumala vett 10 ruumalaks õhuks. "Ja oleme öelnud, et materia hulga poolest on elemendid omavahel ekvivalendid." Sel moel oleks õhu sfääri ruumala 10 korda suurem vee sfääri ruumalast ja tule sfääri ruumala 10 korda suurem õhu sfääri ruumalast. Autor väldib ütlema sedasama otsesõnu vee ja maa vahekorra puhul ning hakkab rääkima muudest asjadest. Neid muid asju oli ju skolastikutel küllalt. Sellesama ruumalasuhte 1 : 10 esitab 14. sajandil ka näiteks François de Mayronnes. Vaevalt on mõtet seda nimede üleslugemist jätkata; neidsamu seisukohti leiame veel 16. sajandigi autoreilt (Duhem 1958–1973: IX, 95, 138, 144, 149).

Kui tähistame elemendisfääride ruumalade oletatud konstantse suhte  $x$ -ga, siis järelikult on vee ja maa poolt kokku moodustatava kera ruumala  $(x + 1)$ -kordne maakera ruumala ning kõikide elementide poolt moodustatava kera ruumala on  $(x^3 + x^2 + x + 1)$ -kordne maakera ruumala. Nonde kerade raadiused oleksid siis järelikult maakera raadiuse kaudu avaldatuina nonde suhete kuupjuured. Kui aktsepteerime aristotellaste pakutud väärtuse  $x = 10$ , siis oleks veepinna kaugus maailmakeskmest  $\sqrt[3]{11} = 2,22$  maakera raadiust ja tule sfääri välispinna kaugus  $\sqrt[3]{1111} = 10,36$  maakera raadiust. Neist esimese tulemuse kummalisusel peatume peagi lähemalt; teinegi arv põhjustas aristotellastele peavalu, sest see oleks tähendanud, et tule sfäär ei ulatu kaugeltki mitte Kuuni, kuhu ta ju ometi oleks pidanud ulatuma. Selle teise probleemi otsa komistas esimesena inglise matemaatik ja teoloog Thomas Bradwardine (1290–1349). Al-Farghani astronoomiaõpiku järgi



oli Kuu vähim kaugus Maast 33,55 Maa raadiust, nii et eespool defineeritud suhe  $x$  tuleks leida võrrandist  $x^3 + x^2 + x + 1 = (33,55)^3$ . Seda võrrandit vaatles Bradwardine oma teose *Tractatus Proportionum* viimases peatükis. On selge, et tal polnud mingit võimalust säärase võrrandi täpseks lahendamiseks, aga ligikaudse lahendi ta andis. Lahend on  $x = 33,209824$ , nii et  $\sqrt[3]{x+1} = 3,509$ . Niisiis olid Aristotelese ideed andnud tulemuse, et maapinna kohal peaks kõrguma kahe ja poole Maa raadiuse paksune veekiht. Ka kõige innukamad aristotellased pidid möönma, et kusagil siin peab midagi viltu olema (Duhem 1958–1973: IX, 163–165).<sup>19</sup>

Tegelikult olid paljud juba hulga varem tõdenud, et konstantne suhe  $x = 10$ , mis Aristotelesele omistati, on täiesti võimatu, sest see viitab väga ebareaalsele veerohkusele. Ning üldiselt ei peetudki sellest kinni, kuid ka paljud ettevaatlikumad aristotellased oletasid, et vähemalt peab vee koguruumala olema suurem kui maakera ruumala. See viis aristotelesliku kosmoloogia teise probleemi juurde. Kuidas me ka Aristotelese sfäärilist kosmost ei keerutaks, paistab selle põhiidee nõudvat, et vee sfäär peaks maad tervenisti ümbritsema. Nii aga asi silmanähtavalt ei ole, nii et sellele teooriaga vasturääkivuses olevale faktile tuli leida mingi seletus. Miks on üldse olemas maismaa ja kuidas on see füüsikaliselt võimalik?

Teadaolevalt ei tõusnud antiikajal see küsimus veel kuidagi esile, mis näitab, et toona ei võetud Aristotelese kosmoloogilisi mõttearendusi kaugeltki nii tõsiselt, kui hilisemad ladinakeelse Euroopa õpetlased seda tegid. Alles siis, kui Aristotelese loodusfilosoofia sai tuntuks ja ühtlasi ladinakeelses Euroopas üldiselt aktsepteeritud õpetuseks, põimus see küsimus ühte kreeka kosmoloogia ja Piiblile tugineva kosmoloogia kokkusobivuse pro-

<sup>19</sup>Bradwardine'i teose 1505. aastal trükitud väljaandes oli kõnealuseid arvutusi sisaldav viimane peatükk veel alles, kuid 1515. aastal trükitud väljaandest oli see ära jäetud (vt Sarton 1962–1967: III, 1, 670). Bradwardine'i kasutatud matemaatilised mõisted ja tähistused ei olnud mõistagi sellised, nagu me siin oleme kasutanud. Tema kasutas vastavate asjade formuleerimiseks suhete ja võrrandite teooriat. Mulle pole teada, kui täpse lahendi Bradwardine oma probleemile andis. Arvutustes esineva Kuu vähima kauguse kohta vt Duhem 1958–1973: II, 46.

bleemidega, mis ka teistes vormides jätsid oma pitseri tolle ajastu mõtlemisele. Nimelt on Piiblis mitmes kohas üht-teist öeldud mere ja maismaa vahekorra kohta. Esimest korda juhtub see Esimese Moosese raamatu 1. peatüki 9. salmis: "Ja Jumal ütles: "Veed kogunegu taeva all ühte paika, et kuiva näha oleks!" Ja nõnda sündis."

Just selles küsimuses põimuvad piibli- ja aristoteleslik kosmoloogia erakordselt keerukaks probleemipuntraks, mille kohta paljude aastasadade kestel esitati kõige mitmekesisemaid seisukohti ja väideldi nende üle ägedalt ja paljusõnaliselt. Selle kosmoloogiakeskustelu kulgu ei hakka ma siinkohal tema määratu mahukuse tõttu selgitama.<sup>20</sup> Ehk piisab mõne pealiini visandamisest.

Üsna ühel meel eldi selles, mis on tõeline põhjus, miks universum hälbib sellest puhtast sümmeetriast, mis talle ilmselt Aristotelese järgi oleks õigupoolest pidanud omane olema. Maailmapilti kuulus mõte sellest, et kõige oleva ja tema omaduste peamised põhjused on finaalsed, s.t nad sisalduvad nende asjade otstarbes. Maakera otstarbeks omakorda oli olla taimede, loomade ja iseäranis inimeste elupaik. Otstarve poleks teostunud, kui Maad oleks katnud vesi, järelikult pidi kuiva maismaad näha olema. Selgus ju otstarve üsna ühemõtteliselt ka Esimese Moosese raamatu tekstist, kus kohe pärast kuiva maa nähtavale ilmumist märgitakse (1Mo 1:11): "Ja Jumal ütles: "Maast tärgaku haljas rohi, seemet kandvad taimed, viljapuud, mille viljas nende seeme on, nende liikide järgi maa peale!" Ja nõnda sündis."

Rohkem eriarvamusi esines küsimuses, kuidas maismaa paljandumine ja kuivana püsimine toimus. Selle kohta esitati vähemalt niisugused teooriad:

Maakera põhjapoolel on kasvanud maast kõrge muhk, mis ulatub veepinnast kõrgemale. "Suure maamuhu teooria" oli ebarahuldav muu hulgas sellegi poolest, et ta ei läinud kokku Piibli

---

<sup>20</sup>Seda on põhjalikult ja teaberohkelt tutvustatud teoses Duhem 1958–1973: IX, ptk 16–17, 79–235. Vt ka Wright 1965: 59–60, 184–187. Need refereeringud eri teooriate kohta, mis mina järgnevalt annan, on suuresti lihtsustatud ning täpseid detaile ja nüansse teada saada ihkav lugeja peaks lähemalt süvenema näiteks Pierre Duhemi käsitlusse.



tekstiga. Ei olnud ju Jumal käskinud maal muhku ajada, vaid veel kõrvale tõmbuda.

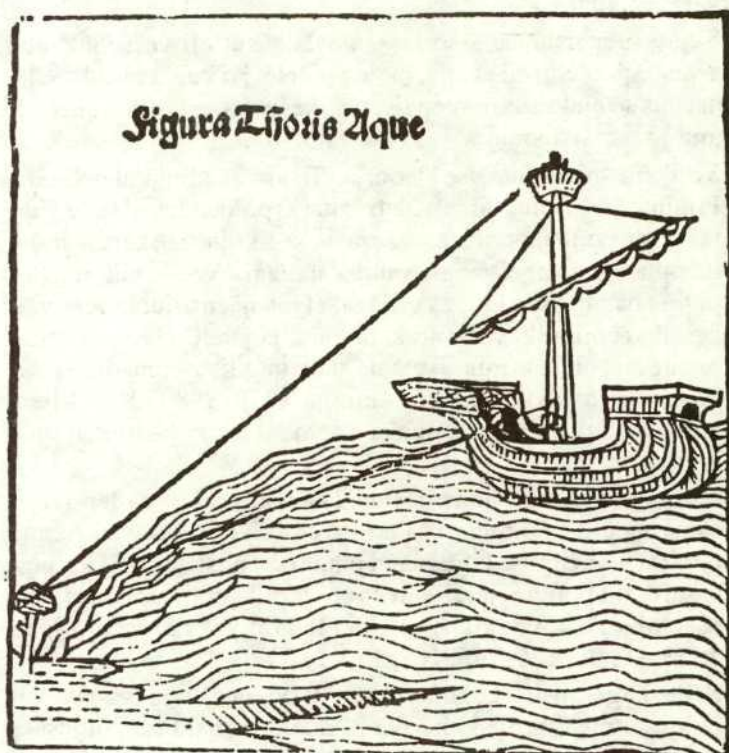
Suure veepaisutuse teooria. Jumala käsul oli vesi nihkunud Maa vastaspoolele, nii et siia, meie poolele, jäi kuiva maad. Selle kohta, mis seletaks suure veepaisutuse kestvust, esinesid vähemalt järgmised variatsioonid:

1. Vesikera "pindpinevuse" teooria. Teooria ajalugu ulatub juba Pliniuseni. Plinius nimelt õieti esitaski põhjendused selle kohta, et vee poolt moodustatav kera on kerakujuline; kerast, mille moodustab maa, ei räägi ta üldse midagi. Vee kerakujulisust põhjendab ta muu hulgas sellega, et me näeme ju, kuidas väikesed veepiisadki võtavad kera kuju, ja järelikult on veel kui niisugusel olemas mingisugune "kerakujulisuseomadus" (*Naturalis Historia* II, 163–164; Plinius 1979: 298–301). Hiljem ühineb Plinius mõttekäiguga Sacrobosco, kes kirjutab oma õpperaamatus:

"Edasi: et vesi on homogeenne keha, siis järgib ta tervikuna sama reeglit mis tema osadki. Vee osad ju võtavad loomu poolst ümmarguse kuju (nagu juhtub veepiiskadega ja kastega aasal). Nii [käitub] järelikult ka see tervik, mille osad nad on." (Sacrobosco 1568: 20; Grant 1974: 445; vt ka Duhem 1958–1973: IX, 98, 126, 166, 169, 170, 212.)

Selle järgi niisiis koguneb meri tervikuna keraks selsamal põhjusel mis veepiiskki; viimati mainitud nähtuse põhjuseks teame tänapäeval olevat pindpinevuse. Selle teooria kohaselt ei olnud mingisugust paratamatut põhjust, miks vesikera kese pidanuks kokku langema Maa keskmega, sest raskusjõul ei olnud vesikera kerakujulisuses mingit osa. Sel moel võinuks vesikera koos püsida kas või siis, kui ta paisutunuks Maa ühele poolkerale.

2. Astroloogiline maakuivamisteooria. Selle järgi on sel taeva osal, mis asetseb asustatud maismaa kohal, eriline, kuivatavat jõudu tekitav mõju. Selle mõju tõttu on ka maakera vastavatel aladel kuivatav jõud, mis vett eemale tõukab. Sel moel on vesi surutud kokku maakera teisele poolele. Küsimus sellest, missugune paljudest võimalikest taevastest seda tähelepanuväärset jõudu ülal hoidis, tekitas eriarvamusi. Ühtede arvates



Joonis 5. Veepaisutusteooria järgi tulnuks rannikult ookeanile purjetaval laeval otsekui mäest üles ronida. Pilt on pärit Johannes de Sacrobosco õpperaamatu 1494. aasta väljaandest. Ei ole siiski selge, kas on tahetud sellega illustreerida veepaisutust või on tegemist pildi autori lennuka kujutluspildiga üllatavast tagajärjest, mille Maa kerakujulisus põhjustab.

oli see kinnistähede taeva töö, teised pidasid seda kinnistähede taevast kõrgemal asuva "tulitaeva", *caelum empyreum*'i

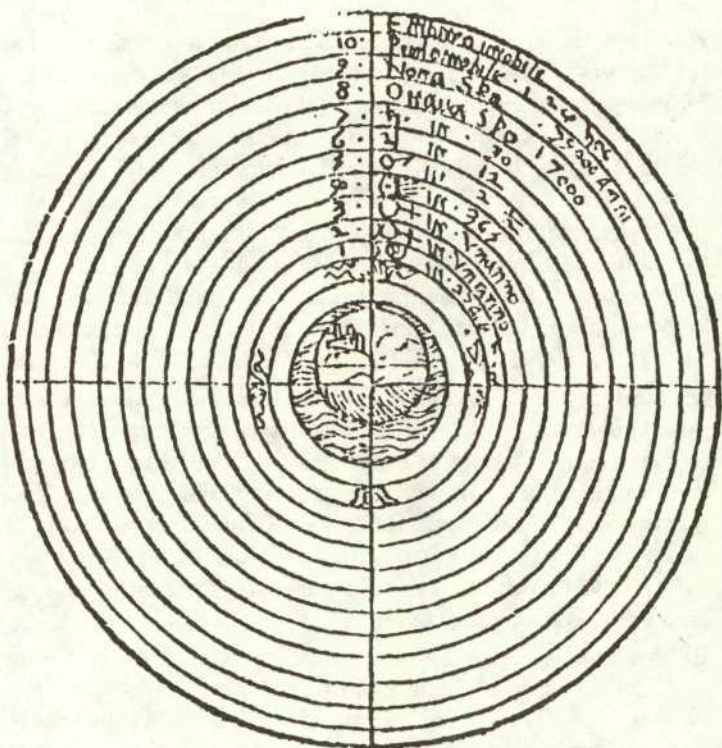


teeneks (Duhem 1958–1973: IX, 133–134, 140–141, 150–155, 219).

3. Kahe raskusjõukeskme teooria. Selle teooria kohaselt ei olegi maa ja vesi “rasked” ühe ja sama keskme suhtes, vaid nad püüdleavad eri keskmete poole. Sel moel on vesikera ja maakera kaks eri keskpunktiga kera, nii et osa maakerast pääseb vesikera pinna alt välja piiluma. Lahkarvamusi oli küsimuses, kas maailmakeskmeks on maakera või vesikera kese. Piibel tundus kinnitavat esimest võimalust, sest Jumala käsul toimunud vete eemaletõmbumist sai nüüd seletada nii, et algsest sümmeetrilisse maailma oli Jumal loonud tolle uue keskpunkti, mis siis põhjustaski vete eemaletõmbumise (Duhem 1958–1973: IX, 101–104, 127–128, 166–170, 174–176).
4. Mittehomogeense maakera teooria. See alles hiljem, 14. sajandil sündinud teooria oli “füüsikalisem” kui eelmised. Selle teooria järgi on maakera mittehomogeenne; üks poolkera on raskem kui teine. Niimoodi ei ühti maa raskuskese tema geomeetrilise keskpunktiga. Raskusjõud omakorda tõmbab vett raskuskese poole, mitte geomeetrilise keskpunkti poole, ja nii saab võimalikuks, et osa maakera kergemast poolkerast jääb veest kõrgemale (Duhem 1958–1973: IX, 196–227).
5. Pideva ime teooria. Kõik eespool loetletud teooriad lähtuvad mõttest, et veepaisutus püsib paigal tänu loodusseadustele. Nende järgi oli Jumal oma eesmärgi saavutanud loodusseaduste abil, vajaduse korral nende algupärasest, Aristoteelse õpetuse kaudu tuntud kuju muutes. Kõige jumalakartlikumad aga olid seda meelt, et viitamine mingisugusele “looduslikule” mõjule on ühtaegu nii tarbetu kui vale. Jumal käskis kord vetel paigal püsida ja järelikult nad püsivad; muud seletust polegi tarvis (Duhem 1958–1973: IX, 109–110, 128–129, 149–150).<sup>21</sup>

Siiski esines pidevalt ka kujutluspilet, mille järgi ei maamuhku ega veepaisutustki olnud maa ja vete jagamise seletuseks tarvis. Nende nägemuste kohaselt mahub kogu olemasolev vesi ära ühelt poolt veeauruna atmosfääri, teiselt poolt maa pinnal või maa sees olevatesse õõnsustesse, nii et maa ja vesi moodustavad koos ühtse,

<sup>21</sup>Säärane tugeva usulise värvinguga kujutus leidis mõnedes õppe- raamatutes veel 16. sajandi lõpupoolelgi.

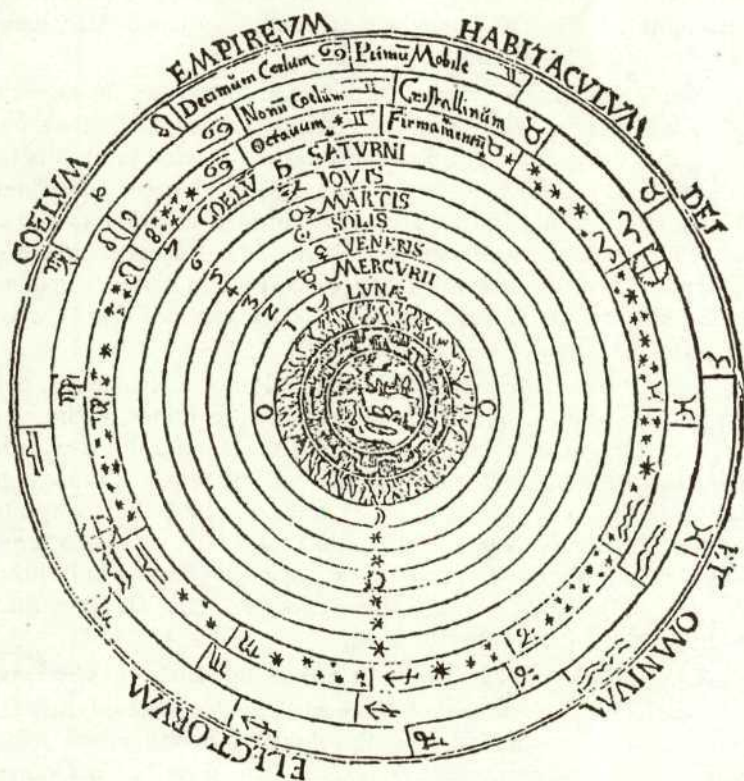


Joonis 6. Üks võimalik parandus 4. joonisel esitatud aristoteleslikule kosmosele saadi sel teel, et oletati, et maakeral ja vesikeral on erinevad raskuskeskmed, nii et riba maismaad tõuseb veepinnast kõrgemale. Pilt on Sacrobosco teose *De Sphaera* itaaliakeelsest väljaandest aastast 1537.

ilma eriliste paisumusteta kera. Mõttel maa sees asuvatest suurtest veevarudest on pikk ajalugu, seda esineb veel 17. sajandigi mõtlejail (Duhem 1958–1973: IX, 96–97, 146–148, 196–197).<sup>22</sup>

<sup>22</sup>See seisukoht andis tuge arvamusel, et lõunapoolkera ei ole sugu-  
gi mitte üleni veega kaetud, vaid seal leidub põhjamaandriga sümmeet-





Joonis 7. Teine ja “modernsem” viis korrigeerida Aristotelese sfäärilist kosmost: oletati, et maa ja vesi üheskoos moodustavad “maa-vesikera”, mida ümbritsevad õhu, tule ja tähtede sfäärid. Pilt on pärit Petrus Apianuse algselt 1524. aastal ilmunud teose 1574. aasta trükist.

Veel Kolumbuse kosmoloogia-alaseks põhiteoseks olnud Pierre d’Ailly’ õpperaamati pooldas 14. sajandi Pariisi skolastikute

riiline lõunamanner. Seda teooriat tunti Euroopas eelkõige Macrobiuse teose kaudu.

teooriat, mille kohaselt "veepaisutus" on olemas ja selle põhjuseks on maakera raskuskeskme paiknemine lahus tema geomeetrilisest keskpunktist. Rääkinud õhusfääri eri osadest, jätkab d'Ailly Kuu-aluse maailma kirjeldamist:

"Siis tulevad vesi ja maa, sest vesi ei kata kogu maad, vaid jätab elusolendite elupaigana osa sellest katmata. Et maa üks pool on vähem raske ega kaalu nii palju kui teine pool, siis on ta seepärast maailma keskmest kõrgemal ja ülemal. Ülejäänud osa katab filosoofide üldise arvamuse kohaselt vesi, välja arvatud saared. Seetõttu maa, raskeim elementidest, asetseb maailma keskmes ehk keskpunktis nii, et maa keskpunkt on tema raskuse kese, ehk, nagu mõned arvavad, maa ja vee raskuse kese on maailma keskpunkt" (Grant 1974: 633).<sup>23</sup>

Suured avastusretked, ennekõike Kolumbuse avastused, näitasid siiski enam-vähem lõplikult, et need aristotelesliku kosmoloogia põhjal tekkinud spekulatsioonid on alusetud. Pool sajandit pärast Ameerika avastamist kirjutas Kopernik selle küsimuse kohta teksti, mis oleks olnud väärt, et jääda nende spekulatsioonide lõpp-punktiks. Nii ometi ei juhtunud, vaid läks veel aega, enne kui jäädi lõplikult uskuma, et need sajanditevanused kujutlused on alusetud. Igatahes kirjutab Kopernik oma teose *De Revolutionibus* I raamatu 3. peatükis nõnda:

"3. peatükk. Kuidas maa ja vesi koos moodustavad ühe kera.

Niisiis hargneb ookeanist [mandrisse] palju meresid, mis täidavad selle sügavamaid lohke. Et gravitatsioon tõmbab mõlemat ühe ja sama keskme suunas, siis järelikult peab vett olema vähem kui maad, et vesi maad täiesti enda alla ei neelaks, vaid et elusolendite tarbeks jääksid alles mõned maa-alad nagu ka siin-seal näha olevad saared. Aga manner ehk kogu maismaa ise — mis muud on seegi kui teistest suurem saar? Pole vaja kuulata teatud peripateetikuid, kes kuulutavad, et kogu vesi tervikuna on kümme korda suurem kui kogu maa. Nad nimelt on kergeusklikult omaks võtnud, et millisest tahes kogusest maast tekib elementide teineteiseks üle minnes kümnekordne kogus vett. Nad ütlevad, et maa

<sup>23</sup>D'Ailly tekst on pärit Nicole Oresme'i teosest *Traite de l'esperere*. Samu mõtteid esitab Oresme teoses *Du Ciel et du Monde* (Oresme 1968: 568–571). Vt ka Duhem 1958–1973: IX, 202–204.



ulatub üle veepinna sellepärast, et temas leiduvate õõnsuste tõttu ei ole tema gravitatsioon igal pool ühesugune ja tema raskuskese ei lange ühte tema ruumilise keskpunktiga.”

Kopernik põhjendab mitmel viisil säärase oletuse ekslikkust. Muu hulgas seletab ta, et sel juhul muutuks ookean rannast eemale purjetades kogu aeg aina sügavamaks. Saarte olemasolu aga näitab, et nii see siiski ei ole.

“See saab veelgi selgemaks, kui mainime Hispaania ja Portugali valitsejate alamate poolt meie eneste kaasajal avastatud saari ja eriti veel avastajast admiralil järgi nime saanud Ameerikat, mida tema suurte, kuid veel teadmata mõõtmete pärast peetakse pigem teiseks maailmaks, ning lisaks sellele veel paljusid tänaseni tundmatuid saari.”

Kopernik otsustab:

“Kõige selle tõttu pean ilmselgeks, et maa ja vesi püüdlevad oma gravitatsioonide mõjul ühe ja sama keskme poole ning maa ruumiline keskpunkt ei erine tema raskuskeskmest. [---] Niisiis on vett võrreldes maaga vähem, olgugi et pinnal paistab vett rohkem. Maa ning tema ümber lainetavate vete kuju peab olema selline, nagu ta vari osutab — tema kahtlematult ümar serv põhjustab kuuvarjutused.” (Kopernik 1543: fol 1v–2r; 1976: 37–38.)<sup>24</sup>

Oletatud veepaisutus olekski muidugi olnud raskesti ühtesobitav selle kerakujulist Maad ja tema suurust puudutava hästi põhjendatud informatsiooniga, mida olid talletanud juba antiik-astronoomid. On teataval määral keskaja haridusele tüüpiline, et teineteise kõrval saadi aktsepteerida nii Eratostenese poolt antud kerakujulise Maa mõõtmeid kui ka neid aristoteleslikult aluselt lähtuvaid spekulatsioonide, mille järgi maa ja vesi koos ei moodustavatki kera, vaid hoopis kahest kerast koosneva veidruse. Kui nood spekulatsioonid alusetuks osutusid, siis said loodusfilosoofid ja geomeetrid naasta ühise päevakorra juurde ja tunnistada “maakeraks” ühtse maa- ja vesikera.

Seejärel jäi Kuu-aluse maailma ehituse probleemidest lahendada veel õhu ja tule sfääride küsimus. Kuidas need probleemid

<sup>24</sup>See suhtumine ei sõltunud suhtumisest Maa liikumise küsimusse. Täiesti samamoodi reageeris näiteks Maa liikumatust pooldav jesuiidist astronoom Christopher Clavius.

lahenduse leidsid, on juba üks teine jutt ja seotud rohkem "teadusrevolutsiooni" kui suurte avastusretkede ajaga.

## ANTIPOODID

Üks eriküsimus, milles kristlik kosmoloogia ja antiikaja arusaamad teravasse vastuollu sattusid, puudutas maakera vastaspoolle oletatavasti elavaid inimesi ehk antipoode ("vastasjalgseid"). Kreeka maailmapildi puhul ei tekitanud seesuguste võimalik olemasolu mingit võõrastust. Kui Diogenes Laertios väidab, et Pythagoras oli esimene, kes pidas Maad kerakujuliseks, siis oletab ta ühtlasi Pythagorast mõelnuvat nii: "On olemas ka antipoodid, ja mis nende jaoks on "ülalpool", see on meie jaoks "allpool" (Diogenes Laertios 1979–1980: II, 343; vrd Duhem 1958–1973: I, 7–8).

Klerikaalidele võrdus antipoodide olemasolu võimalus kirikuvandega. Nad olid selle mõtte vastu usulistel põhjustel. Pealegi pakkus kujutlus pea alaspidi ringi kõndivatest inimestest oivalist võimalust naeruvääristada rahva silmis kogu antiikset haridust ja eriti õpetust kerakujulisest Maast. On selge, et antipoodide olemasolu pidasid võimatuks Lactantiuse-taolised kirikuisad, kes pooldasid lapikut Maad. Siinkohal aga ühines nendega ka osa kerakujulise Maa poolehoidjaist. Suur mõju oli kirikuisa Augustinuse seisukohal. Tema ütles, et säärastest Aadama järeltulijatest ei kõnele Piibel midagi ega oleks nad kuidagi võinudki Adamast põlvneda. Kuidas oleks siis Kristuski saanud surra nende eest ja kuidas oleks saadud neile jutlustada evangeeliumi? 8. sajandil tegi selles küsimuses tüli Salzburgi piiskop Virgilius, kellest räägitakse, et ta olevat pooldanud antipoodide olemasolu. See-eest Isidorus ja ka Beda Venerabilis, esimene inimene, kes keskajal kindlalt Maa kerakujulisust õpetas, eitasid antipoodide olemasolu. (Wright 1965: 55–57, 385–387; White 1960: I, 102–109. Beda seisukoht leidub tema teose *De Computu* 33. peatükis: Beda 1529: fol 33v.)

Siiski ei olnud antipoodide olemasolu eitamist lihtne kokku sobitada üldiselt aktsepteeritud teadmisega, et ekvaatorist lõuna pool paikneb vööde, kus tähistaevanähtused, eriti Päikese liikumine taevas, toimuvad samal viisil kui asustatud vöötmes. Eriti





Joonis 8. Kaugeltki mitte kõik antiikautorid ei nõustunud Aristotelese kosmoloogiaga kõigis üksikasjades. Eriti geograafid kaldusid pooldama pigem mõtet, et Maa pinnal asub sümmeetriliselt neli asustatud mandrit, millest kaks paiknevad ekvaatorist põhja pool ja kaks lõuna pool. Seda seisukohta levitas eriti Macrobiuse teos *De Somnium Scipione*. Pilt on nimetatud teose 1483. aastal trükitud väljaandest.

raske oli see veel siis, kui ühtlasi peeti kinni finalistlikust vaatekohast, et kõik olemasolev on loodud mingil kindlal otstarbel. Järgmine finalistlik argumentatsioon on pärit 13. sajandil kirjutatud Sacrobosco teose kommentaarist, mille autoriks on mõnikord

(võib-olla ekslikult) peetud Michael Scotuse nimelist astroloogi ja loodusfilosoofi:

“Kas see vööde, mis asub Kaljukitse pöörijoone ja lõunapolaarjoone vahel, on [elamiseks] paras?”

Kui ta on parasvööde, siis on ta seda selsamal põhjusel mis meiegi oma, sest loodus ei loo midagi ilmaasjata, vaid kõigel on oma mõte. Siiski ei pääse me sellest kasu saama, sest vahepeal on palavvööde. Paistab siis nii, et see ei ole parasvööde ega ole asustatud.

Kui see on parasvööde ja on asustatud, siis elavad seal kas surelikud või surematud inimesed. Juhul kui nad on surematud, siis ei koosne nad neljast elemendist. Nad ei oleks siis ei sündivad ega hävivad, mistõttu säärane oletus tundub vastuoluline. Edasi, kui nad on surematud, siis ei põlvne nad Aadamast, sest kõik algesivanema järglased on tema pattulangemise tõttu surelikud. Kui nad aga oleksid surelikud, siis oleks see usuga vastuolus, sest nii nagu meie poolt asustatud piirkonnas sai Jumal lihaks ja kannatas meie pärast, nii [oleks pidanud sündima] ka nende juures. Aga see on võimatu, sest siis oleks Kristus sündinud ja kannatanud kaks korda, mis ei ole õige.

Aga teiselt poolt: Issand ise ütles oma apostlitele: “Minige kõike maailma ja kuulutage evangeeliumi kõigele loodule.” (Mk 16:15.) Ja samuti on öeldud: “Üle kogu ilmamaa käib nende hääl ja maailma otsteni nende sõna!” (Ro 10:18; vrd L 19:5.) Järelikult on inimesed kõikjal pattu langenud.

Edasi: raamatud räägivad, et kus on parasvööde, seal on ka asustatud maa, sest looduses pole midagi ilmaasjata. Nii peame arvama, et loodus tahab seda, mis on parem, ja on ju asustatus parem kui asustamatus, sest elamine on parem kui selle puudumine. Arvame seega tõeks, et [lõunapoolne vööde] ei ole surelike inimeste poolt asustatud. Tunnistagem, et eespool antud põhjendused näitavad, et selle asustatus surelike inimestega käib usu vastu. Aga ei ole asjatu oletada, et juhul kui maapealne paradiis asub maa peal, siis asub ta võib-olla just seal. Loeme ju mitmelt poolt kirjasõnast, et kui Aadam oli paradiisist välja aetud, siis pandi tuleleegina sähviv mõök paradiisi valvama (1Mo 3:24), ja



see just ongi palavvööde asustatud vöötme ja paradiisi vahel.”  
(Thorndike 1949: 321–322.)

Siin esitatud mõte, et inimkonnale keelatud maapealne paradiis asub lõuna pool ekvaatorit, oli üks variatsioon keskaja geograafias võrsunud spekulatsioonidest paradiisi asukoha kohta. Tavakujutus eeldas, et paradiis asub kaugel idas, kas asustatud mandri idaserval või siis veel kaugemal, saarel keset merd. Kerakujulise Maa puhul tähendab see, et maapealsesse paradiisi nagu Indiassegi võib jõuda samahästi nii läände kui itta suundudes. Tänapäeva lugejatele on sellisest teoloogilisest geograafiast arvatavasti tuttav Dante *Jumalikus komöödias* esinev versioon. Dante ju paigutas maapealse paradiisi puhastustulemäe tippu, Jeruusalemma suhtes diametraalselt vastaspoolsele kohale maakeral. Ühes oma luuleteose tähelepanuväärsemas stseenis kohtub Dante Põrgu kaheksandas ringis Odysseust ja see räägib talle oma surmast. Odysseuse jutustuse järgi ei leidnud Troojast naasnud meresõitja kodus asu. Odysseus jutustab:\*

[---]

*ei paelunud mind mõte koduleele  
läks meelest armas poeg, ka auväärt isa,  
lõin käega Penelope silmaveele,  
mind tõukas rännuiha, kuum ja visa;  
end ahvatada uurima sel lasin  
veel maa kui inimeste kohta lisa.  
Nii avamerele ma aerutasin  
vaid ühel laeval; seltsimeestest truudest  
mu meeskond koosnes, arvult üsna kasin.*

Teekond jätkub kaugemale Heraklese sammastest, mis olid seatud üles hoiatuseks, et inimene neist enam kaugemale ei püriks. Odysseust see keeld siiski ei ohjelda, vaid ta innustab oma meeskonda teed jätkama:

“[---]

*Eks mõelge, mis on teie sünnipäral!  
Ei sobi teile looma-oleskelu,*

---

\*Dante värsid on Akadeemiale tõlkinud Harald Rajamets. *Toim.*

vaid teadmiste ja tubliduse sära.”  
Nii peletasin kaaslastest ma pelu,  
nad teele lausa kippusid kõik koos,  
neid sütitas mu väike arutelu.  
Ning, ahter koidu poole, vahvas hoos  
laev lendas aerutiivul nagu lind  
ja ikka vasakule hoiti koos.  
Öös tähti näitas Lõuna taevapind,  
me omad jäid nüüd hoopis madalale,  
neist paljud varjas mere kumer rind.  
Viis korda juba oli täiskuu pale  
end näidanud ja jälle varju läinud  
ning maa jäi taha ikka kaugemale,  
kui eespool kerkis mägi; et ma näinud  
nii kõrget mujal oleksin, ei või  
ma öelda, ehk küll laialt olen käinud.  
See meile rõõmu, kuid siis nuttu tõi,  
sest uue maa poolt tuli tuulispea  
ja rängalt meie laeva vööri lõi;  
kolm korda ringi pööras vist, ei tea,  
meid enne see, kui keeras ahtri üles  
ja käila alla, nii et õige pea  
me uppusime sügaviku süles.

(“Põrgu” 26. laul, värsid 94–102 ja 118–142.)<sup>25</sup>

Christoph Kolumbus oli jumalakartlik mees, kes oli omaks võtnud rohkesti teoloogilise geograafia seisukohti. Muu hulgas oli ta omaks võtnud ka mõtte Maa seni veel tundmatul poolkeral asuvast maapealsest paradiisist. Nagu Dante ja paljud teised, arvas ka Kolumbus, et paradiis asub muust maapinnast kõrgemal.

---

<sup>25</sup>Dante kujutlus puhastustulemäe asukohast ilmneb “Põrgu” viimase laulu värssidest 112–126, samuti “Puhastustule” kahest esimesest laulust. Maist paradiisi puhastustulemäe tipul on kujutatud “Puhastustule” viimastes lauludes 27–33. Keskaegsetest geograafilistest spekulatsioonidest maapealse paradiisi kohta vt Wright 1965: 261–265.



Enda meelest oli ta juba leidnud konkreetseid tõendeidki maa-pealse paradiisi lähedusest ja sellest, et veed kerkivad kõrgemale, kui sellele paigale läheneda. Maist paradiisi ennast arvas ta asuvat koonusekujulisel kõrgel mäel keset ookeani lõuna pool ekvaatorit. Need kujutlused, milles muu hulgas sisaldus ka mõte, et Maa ei olegi päris kerakujuline, tunduvad olevat raskesti ühtesobitavad Kolumbuse muude arusaamadega Maast. Nad annavad meile konkreetse näite sellest vastuolust, mis keskajal valitses matemaatilise geograafia ja teoloogilis-loodusfilosoofilise geograafia vahel. (Landström 1966: 146–147)

Antipoodide eitavate keskaja teoloogide ja loodusfilosoofide üheks peamiseks argumendiks oli väide, et juba maapinna füüsikalised tingimused välistavad lõunapoolkera asustatavuse. Eelmises peatükis tutvustatud "suure veepaisutuse teooria" andis ühe võimaliku põhjenduse antipoodide olemasolu vaidlustamiseks. Kui maakera oli veega kaetud kõikjal, välja arvatud meile tuntud asustatud maismaa, siis ei saanud muidugi väljaspool seda tuntud maailma mingeid asukaid olla. Teiseks võimalikuks takistuseks peeti ülemäärast palavust. Selle kohta esitati erisuguseid variatsioone, kuid nende ühisjooneks oli vähemalt see, et väideti, et kuumuse tõttu ei ole ekvaatoril võimalik elada ja järelikult on võimatu ka siitpoolt teisele poolkerale jõuda.

Ometi ei lasknud kõik end ei veepaisutusargumendi ega kuumusargumendi mõjul antipoodide olemasolu võimatuses veenda, vaid arvasid, et matemaatilise geograafia tulemused põhjendavad oletust teise asustatud parasvöötme olemasolust.<sup>26</sup> Seegi võimalus püüti panna sobima teoloogide argumendiga, mille järgi Augustinuse nimetatud põhjustel ei saanud ju sõna otseses mõttes inimesed elada väljaspool pattulangemis- ja lunastusdoktriini mõjuvalda. Üheks lahenduseks probleemile oli oletus, et antipoodidena elavad küll teataval määral inimesi meenutavad olendid, kuid need pole õiged inimesed, vaid kummalised deformeerunud koletised, keda Piibli õpetus ei puuduta. Juba antiikajast pärinevad fantastilised "geograafilised" jutustused asustasid piisavalt kaugeid paiku igasuguste kummaliste olenditega. Vähemalt

<sup>26</sup>See seisukoht tugines eelkõige Macrobiuse autoriteedile. Sel teemal toimunud ulatuslikku poleemikat ei hakata siin tutvustama.

rahvale mõeldud ja teatavat kaubanduslikku ligitõmbavust taotlevates väljaannetes esinevad need seejärel standardainesena päris "teadusrevolutsiooni" ajani välja.<sup>27</sup>

Kogu eespool loetletud võimaluste kogum oli otsekui loodud selleks, et avastusretkede-ajastu inimestele hirmu nahka ajada ja hoiatada neid katsete eest purjetada ülemäära kaugemale senituntud maailmaosast. Eriti just varajased portugallaste laevaretked piki Aafrika läänerrannikut lõunasse edenesid aeglaselt ja sageli ka katkestati kartuste tõttu, mida õpetlaste esitatud erisugused õuduslood inimeste meeltesse olid kinnistanud (vt nt Landström 1964: 166). Kolumbusele olid nende retkede saavutused juba teada ja muu seas ka neile viidates võis ta põhjendada, miks oletus ekvaatori ümbruse elamiskõlbmatusest ei vasta tõele. Rohkesti lisa-informatsiooni oleks muidugi võinud saada araabia geograafidelt. Üldiselt võib siiski öelda, et araablaste kogutud informatsiooni liikus keskaja Euroopasse napilt, kui üldse. Ladinakeelset Euroopat ei huvitanud "saratseenide" kogutud konkreetne teave, vaid meel-samini otsiti tuge autoriteedioreooli saanud antiikautorite jutustus-telt. Nendestki polnud Ptolemaiiose ega Straboni geograafiaalased teosed tollal veel tuntud, vaid teabeallikaiks olid pigemini juhus-likud märged kuulsamate autorite teostes (vt Wright 1965: 9–12, 43–51, 77–82; Phillips 1988: 193–196, 256).

Niisiis, põhjendades seda, et elamiskõlblik ja isegi asustatud maa ulatub kaugemale neist kliimaatilistest piiridest, mis õpetlased olid sellele asetanud, apelleeris Kolumbuski antiikautoriteetidele. Kõige tähtsamaks allikaks oli siin jällegi Plinius. Oma teose *Naturalis Historia* 2. ja 6. raamatus toob Plinius muu hulgas rohkesti teavet ka nn lõunaalade kohta. Ta kirjutab: "Kevadise ja sügisese pööripäeva ajal on [Päike] püstsuunas ülal ühtaegu kõigi lõunaalade asukate jaoks." Samuti räägib ta piirkondadest, kus varjud on suunatud kord lõunasse, kord põhja. Eraldi mainib ta niisugustest piirkondadest Punase mere rannikut, ja ta oletab, et just seal ja just varju niisuguse käitumise põhjal tuli Eratosthenes mõttele mõõta Maa suurust varjude abil. Ka indialaste maad iseloomustab ta

---

<sup>27</sup>Näiteks Cecco d'Ascoli loetelu Indias elavaist veidratest olenditest leidub teoses Thorndike 1949: 401. John Mandeville'i autorinime all levinud fantastilises reisikirjas ka kirjeldati neid; vt Phillips 1988: 206.





Joonis 9. Mõnede antiikautorite fantastilistes maailmakirjeldustes oletati, et kaugeid maid asustavad kummalised inimese kõverpeegli- kujutised. Niisugused võisid olla ka ligipääsmatutes maades elavad antipoodid. Koletislike olendite kirjeldamine oli keskajal ja uusaja hakul üldine, eriti lihtrahva lugemisvaraks mõeldud teostes. Pilt on pärit 1540. aastal ilmunud saksakeelsest rahvaraamatust *Elucidarius: Von allerhand geschöpffen Gottes*.

maana, kus varjud kahte suunda langevad. Tabrobanet (Tseilonit) iseloomustab ta kui "antihtonide maad". Plinius jutustab neljast Tabrobane saadikust, kes tulid koos roomlaste ekspeditsiooniga Rooma. Nad panid imeks põhjataeva tähtkujusid "kui uut taevast". Edasi: "[---] kuid kõige imelisem oli nende meelest see, et nende varjud langesid meie tähistaeva ja mitte nende oma [seega siis lõuna asemel põhja] suunas ning et Päike tõusis vasakult ja loojus paremale ja mitte vastupidi." (*Naturalis Historia* II 50, 184–185, VI 81, 171, 87, VII 69; Plinius 1979: 201, 316–319; 1969: 398–399, 464–467, 390–391, 404.)

Teiseks autoriteediks oli Seneca. Oma teose *Naturales Questiones* 6. raamatus räägib ta edasi seda, mida ta olevat kuulnud kahelt tsentuuriolt, keda Nero oli lähetanud Niiluse lähteid otsima. Nood jutustasid pikast reisist kaugetesse maadesse, kus neid oli aidanud Etioopia kuningas. Nendele jutustustele ja muudelegi autoriteetidele toetudes kirjutab Pierre d'Ailly oma *Imago Mundi* 11. peatükis: "Nüüd osutavad kogemus ja paljud autoriteetid, et mitte üksnes nood seitse kliimat ei ole asustatud, vaid rohkem kui veerand maapinnast kannab endal inimrahvaid, nii et autorid oletavad, et rohkem asustatud alasid on sealpool esimest joont [=ekvaatorit]. Pliniuse 2., 5. ja 6. raamatu ning Ambrosiuse *Hexameron*'i 4. raamatu järgi leidub teatavil lõunaaladel inimesi, kellel kahel päeval aastas puudub vari." Kolumbus kommenteeris: "Kirjutaja näitab, et asustust leidub nii ekvaatoril kui ka teispool Kaljukitse pöörijoont." Keskaja autorite ebajärjekindlust näitab see, et teisel on d'Ailly oma raamatus eitanud ekvatoriaalalade asustatust, aga seda oli omalt poolt eitanud ka Kolumbus. (*Naturales Questiones* VI 8; Seneca 1971–1972: II, 155–157; Grant 1974: 638–639.)

Lihtrahva meelest oli muidugi mõte antipoodide olemasolust veider ennekõike selle pärast, et tundus arutu mõelda, et leidub inimesi, kellel on jalad selles suunas mis meil pea ning pea selles suunas mis meil jalad. Selle omaksvõtu abstraktset keerukust olidki antipoodide-vastased suurel määral ära kasutanud. Nicole Oresme, too lõbusate fiktsioonide harrastaja, oli sellegi viimse võimaluseni välja arendanud, kirjeldades meest, kes asub läbi maakera puuritud tunneli keskkohas, seega täpselt Maa keskpunktis. Mis on selle mehe jaoks "ülal" ja mis "all"? Oresme kirjutab:



“Kui oletame, et oleme Maa läbi puuritud, nagu ma eespool ette panin, ja kui seal keskel seisaks mees, pea keskpunktist ühes ja jalad teises suunas, siis ma ütlen, et sellel mehel oleksid nii pea kui jalad ülespoole. Ta samahästi nii lamaks kui ka seisaks, ta vaataks ühtaegu nii ülespoole kui allapoole.” (Oresme 1968: 573.)

Õigupoolest oli selle kujutluspildi juba varem esitanud Dante oma *Jumalikus komöödias*. Lisaks oli ta kirjeldanud segadust, millesse satub reisimees, kes läbib Maa keskpunkti ja kelle jaoks niisiis suunad “üles” ja “alla” äkitselt muutuvad vastupidiseks. Oresme'i poolt kujutletud mehe asendis asub Dantel põrguvürst Beltsebul. Kui Vergilius ja Dante olid laskunud põrgusügaviku põhja kuni Maa keskpunktini, siis pugesid nad keskpunktist mööda ja jätkasid teekonda, nüüd ülespoole. Põrgus olid nad näinud Beltsebuli seismas, pea ülespoole; algul laskusid nad pimedusevürsti külge mööda allapoole ja siis, otsekui nõiaväel, ronisid hoopis ülespoole. Ja siis elas Dante läbi järgnevat (“Põrgu” 34. laulu vārsid 85–93 ja 100–113; Oresme 1968: 573):

*Nüüd kitsast kaljupraost ta välja puges,  
mind serva peale pannes nagu last,  
ning käega hoides vastu kivi tuges.  
Ma tõstsin silmad, uskudes, et vast  
näen, nagu meist ta jäänud, Beltsebuli,  
kuid ülespidi jalgu nägin tast.  
Kas kõrvetas mind jahmatuse tuli,  
las arvata, kes senini ei adu,  
mis punkt see äsja läbida mul tuli.*

Ja eks igaüks meistki oleks jahmunud. Dante küsib ja saab oma teejuhilt asja kohta seletust:

*“Mu meister, enne kui viid ära mind  
sest august,” ütlesin, “vii tasarõhtu  
mu ähm ja taip ja räägi, palun sind:  
kus on see jää, mis ümbritseb ta kõhtu?  
Kuis alaspäi ta ripub? Mõte uuris  
mul just, miks päev on nüüd. Vast oli õhtu!”*

*Ja tema mulle: "Kujutlus sul tuuris  
siis seal, kus tuult mul ronimise eel  
lõi uss, kes maailmase mulgu puuris.  
Sealpool me tõesti laskusime veel;  
kuid kus end keerasin, seal läbisime  
maa raskuspunkti, täpselt poolel teel.  
Nüüd oled taeva all, mis pole pime  
sel ajal kui too teine hemisfäär,  
mis kummub maismaa peal, kus sündis ime,  
kui Patutu lõi risti kohus väär.  
[---]"*

Suured avastusretked, Kolumbus ja Magalhães lahendasid küsimuse antipoodide olemasolust. Seegi kord polnud vanade kujutluste kokkuvarisemine valutu. Ajal, mil teoloogia ja astronoomia tüliõunaks oli saanud veel ka küsimus Maa liikumisest, võttis Kepler kogu küsimustekompleksi kokku nii:

"Nendele pühade [isade] ütlustele, mis loodusasju puudutavad, vastan ma ühe lausega. Olgu teoloogias kaalu autoriteedid, kuid filosoofias kehtivad mõistuslikud otsustused. Niisiis: Püha oli Lactantius, kes eitas Maa kerakujulisust, püha oli Augustinus, kes mõõnis kerakujulisust, kuid eitas antipoodide olemasolu. Meie päevil aktsepteerib Püha Amet Maa väiksust, kuid eitab ta liikumist. Veel püham on mulle siiski tõde, mis tunnistab filosoofiale tuginedes ja kiriku Doktoritele täit au andes, et Maa on kerakujuline, kõikjal antipoodidega asustatud, kogult üsna pisike ja tiirleb ühes tähtedega." (Tekst pärineb teose *Astronomia Nova* eessõnast: vt Lehti 1989: 356, 417.)

## MAISMAA LAIUS

Nagu juba eespool nentisin, ei käsitle ma oma siinses artiklis konkreetset geograafiat. Ühte eriküsimust on siiski põhjust mõne sõnaga puudutada, nimelt küsimust tuntud maismaa ulatusest ida—lääne-suunas, ning samuti sellega tihedalt seotud küsimust asukohtade pikkuskraadide vahe määramisest.

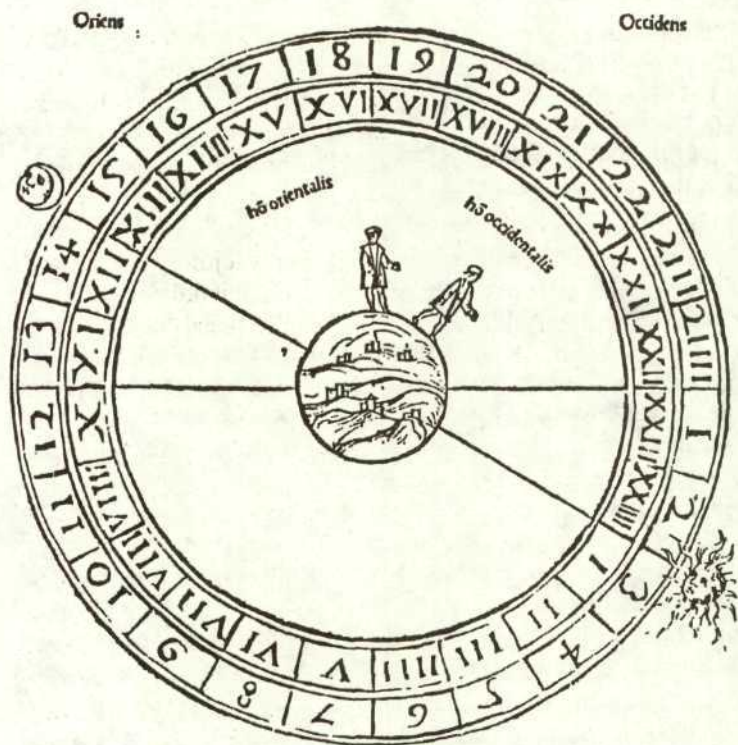


Asukoha laiuskraadi määramine tähtede või Päikese kõrguse vaatluste teel kuulus juba kõige varajasemate vaatlusliku astronoomia tehnikate hulka. Nagu me maakera suurust käsitlevas peatükis näitasime, oli laiuskraadivaatluste abil suudetud üsna täpselt välja arvutada koguni Maa suurus. Pikkuskraadide vahe määramine oli problemaatilisem. Selleks otstarbeks oli põhimõtteliselt olemas ainult üks astronoomiline menetlus. See põhines meie poolt juba mainitud "päikeseaja suhtelisusel": Päike jõudis meridiaanini läänes hiljem kui idas, järelikult näitasid Päikese liikumise järgi seatud kellad ühel ja samal ajahetkel idapoolsetel aladel suuremaid näite kui läänepoolsetel. (Tänapäeval relatiivsusteooria nime all käibivat teooriat ei ole siin põhjust asjasse segada; võime rahulikult rääkida "ühest ja samast ajahetkest" kogu maakeral kui absoluutselt kindlaksmääratavast asjast.)

Kus iganes kindlal ajahetkel saadakse teada kohalik päikeseaeg kahes kohas Maa pinnal, seal saadakse sellest teada nende paikade pikkuskraadide vahe. Kui Maa-keskset kõneviisi kasutada, siis teeb Päike tiiru ümber Maa 24 tunniga, seega vastab ühetunnilisele ajavahele 15° pikkuskraadivahet. Probleemiks on küsimus, kuidas leida kriteerium selle tarvis, mis on üks ja sama ajahetk kahes teineteisest eemal asetsevas kohas. Parima kriteeriumi selleks pakkusid kuuvarjutused, mis toimuvad üheaegselt igal pool, kus nad üleüldse on nähtavad. Juba umbkaudu Eratosthenese aegadel mõisteti, et kuuvarjutused on eri kohtades näha eri kellaegadel, ja see andis põhimõttelise viisi pikkuskraadivahede arvutamiseks.

Kogu vanaaja kestel jäi kuuvarjutuste niisugune kasutamine siiski üksnes põhimõtte tasemele. Astronoomiliselt kindlaksmääratud pikkuskraadide tõepoolest tõhusa talletamiseni antiikastronoomid ei jõudnud. Selle põhjuseks võis olla kas kuuvarjutuse toimumishetke (näiteks varjutuse alguse või täieliku varjutuse hari-punkti) määramise keerukus või siis ka vaid tõsiasi, et antiikajal ei suudetud üldse organiseerida eri paikades toimuvaid vaatlustöid. Ptolemaios kirjutabki sellest oma teoses *Geographica* järgmist:

"Edasi: enamik kaugusi on antud küllalt ebatäpselt, eriti ida—lääne-suunas. See ei ole tingitud nende uurimuste läbiviijate hooletusest, vaid arvatavasti sellest, et täpsemaid matemaatilisi vaatlusmenetlusi ei olnud veel tarvitusele võetud ega peetud tähtsaks registreerida küllalt rohkesti ühe ja sama kuuvarjutuse vaatlusand-



Jo o n i s 10. Kui üht ja sama kuuvarjutust vaadeldi maakera eri paigus, siis sai kohalike aegade vahe järgi välja arvutada vaatluspaikade pikkuskraadide vahe. Seda meetodit kasutades üritas ka Kolumbus kahel korral, tõsi küll, mitte just edukalt, määrata oma asukoha pikkuskraadi. Pilt on pärit 1499. aastal ilmunud Sacrobosco teose *De Sphaera* kommentaarist. Ta illustreerib sama nähtust mis joonise 1 ülaosa.

meid eri paikades. Mõtlen seesugust varjutust, mida pandi tähele viiendal tunnil Arbelas ja teisel tunnil Kartaagos, nii et selle abil



oleks saadud määrata nende kahe koha vaheline kaugus ida või lääne suunas võrdpäevsustundides.”

Plinius mainib selle kuuvarjutuse kõrval ka üht päikesevarjutust:

“Niimoodi ei näe need, kes idamaades elavad, õhtusi Päikese ja Kuu varjutusi ega need, kes läänes elavad, hommikusi, samal ajal kui viimastele hakkab paistma meridiaanil toimuv hiljem kui meile. Aleksander Suure võitu ennustas kuuvarjutus Arbelas teisel öötunnil, aga Sitsiilias oli see näha Kuu tõusu ajal. Vipsianuse ja Fonteiusse konsuliajal mõni aasta tagasi maikuu esimese päeva eelsel päeval oli Kampaanias näha päikesevarjutus päevaajal seitsmenda ja kaheksanda tunni vahel, aga väejuht Corbulo nägi seda Armeenias selle päeva kümnenda ja üheteistkümnenda tunni vahel, sest [maa]kera kumerus laseb näha ja varjab kõiki asju eri kohtades erinevalt. Kui maa oleks lapik, siis oleksid nad igal pool ühekorraga näha.” (Cohen-Drabkin 1969: 168; *Naturalis Historia* II 180; Plinius 1979: 312–315.)

Ptolemaios on öelnud, et kuuvarjutuse toimumisaja vahe Arbelala ja Kartaago vahel oli kolm tundi. Olulisel määral selle põhjal oli geograaf Marinus kuulutanud nende kohtade pikkuskraadivaheks  $45^{\circ}10'$ . See oli rohkem kui  $11^{\circ}$  võrra tegelikust suurem, mis näitab meetodi ebausaldatavust antiikõpetlaste käes. Vististi esitatigi seda pigem kui Maa põhimõttelist kerakujulisust tõestavat trikki, mitte kui tõelist praktilis-geograafilist menetlust. Heroni teos *Dioptra* sisaldab jutustuse sellest, kuidas Roomas ja Aleksandrias vaadeldi üheaegselt kuuvarjutust ja kuidas selle põhjal leiti nende paikade vahemaa, võttes Maa raadiuseks Eratosthenese antud väärtuse 252 000 staadioni. Ilmselt ei ole jutt siiski mitte tõelisest vaatlusest, vaid arvutusülesandest, millega seletati, kuidas selle (muul viisil tuntud) kauguse oleks põhimõtteliselt saanud välja arvutada. (Bialas 1982: 48–49.)

Tegelikult jäid antiikajal kõige usaldusväärsemaks ja peaaegu ainsana kasutatud pikkuskraadide määramismenetluseks reisi-meeste teekonna-arvestused, mida mõistagi oli võimalik teisedada pikkuskraadivahedeks, kui oletati, et Maa ümbermõõt on teada. See oli võib-olla veel araablastelgi kõige üldisemalt kasutatud meetod, olgugi et nad tegid ka mõningaid kuuvarjutusvaatlusi (Lehti 1986: 107–109; Wright 1965: 35). Tõsi küll, oma kirja-

töodes esitasid õpetlased asja sageli nii, nagu oleks pikkuskraade tõepoolest kuuvarjutuste järgi määratud. Näiteks Ptolemaios põhjendab *Almagest*'i peatükis 11.1 järgmiselt oma seisukohta, mille kohaselt asustatud maailma laius on 180°:

“Kui vaatleme [maismaa-ala] laiust, niisiis ulatust idast läände, siis neidsamu kuuvarjutusi, mis teooria järgi on ühtmoodi nähtavad nii tänapäeval asustatud ala äärmises idanurgas kui ka läänetipus ühel ja samal ajahetkel, nähakse kõige rohkem kaks-teist võrdpäevsustundi varem või hiljem. See näitab, et [asustatud] neljandik hõlmab vaid kaheteistkümnele võrdpäevsustunnile [vastava] pikkuse, kuna teda tõepoolest piirab ekvaatori poolringjoon.”

On kindel, et Ptolemaiosel puudus esitatud väite toetuseks iga-sugune selge meeleline kinnitus kuuvarjutuste põhjal tehtud vaatlustest, kuid täiesti vale tema arvamus ei olnud. Ladinakeelses Euroopas ei tehtud Kolumbuse-eelsel ajal ühtki katset kasutada kuuvarjutusmeetodit pikkuskraadide määramiseks, kuid antiikjutustusi nende kasutamisest korraliti truult. Pierre d'Ailly kirjutab asustatud maismaa kliimade pikkustest: “Kuid autorid ei pea noid kliimade longituudmõõte usaldusväärseks. Nende kliimade pikkused on leitud kuuvarjutuse aspektidest.” (Ptolemaios 1963: I, 58–59; Grant 1974: 638.)

Kolumbuse ajal oli juba välja antud astronoomilisi tabeleid, kus muu hulgas ka kuuvarjutuste toimumishetked olid mingile kõnealusele tabelile tüüpilise standardmeridiaani järgi juba ette välja arvutatud. See tähendas (kui pidada tabeleid usaldusväärseks), et juba üks vaatleja suutis kuuvarjutust vaadeldes põhimõtteliselt määrata oma asukoha pikkuskraadi, kui ta kõrvutas oma vaatlusaega tabelis antud ajahetkega. Sel moel üritas ka Kolumbus oma reisidel kahel korral oma asukoha pikkuskraadi mõõta. Esimesel korral vaatles ta 14. septembril 1494. aastal kuuvarjutust Cuneo saarel, mille toimumishetk oli Regiomontanuse efemeriidides antud Müncheni jaoks. Kolumbus üritas määrata varjutuse toimumise kohalikku aega ja sai sel viisil Kuuba idatipus asetseva La Bella Saonese ja Portugali edelapoolseima tipu Cabo de São Vicente ajavaheks viis ja pool tundi ning pikkuskraadivaheks seega 82°30'. See asetab mõõtmispaiga 22° võrra liiga kaugele läände. Samamoodi juhtus ka ta teise katsega. Ta vaatles samal



viisil kuuvarjutust Jamaikal 29. veebruaril 1500. aastal ning sai Cadizi ja Jamaika ajavaheks 7 tundi ja 15 minutit, millele vastab pikkuskraadivahe  $108^{\circ}45'$ . See oleks asetanud Jamaika Vaiksesse ookeani teispoole Mehhikot. — Kolumbuse mõlema pikkuskraadivaatluse puhul on kahtlustatud, et nad olid võltsingud, mille eesmärgiks oli panna asukohad sobima tema enda arusaamadega. Kujutles ta ju olevat end lähedal oma peaesmärgile Indiale, niisiis kusagil Zipanguks nimetatud Jaapani lähistel (Landström 1966: 128–129, 178, 180). Seda sihti silmas pidades oli ta siiski läbinud alles ligikaudu kolmandiku teest.

Avastusretkede järgne ookeanipurjetus muutis mõistagi pikkuskraadi määramise menetlused aktuaalsemaks kui seni. Järgmistel sajanditel saigi usaldusväärse longituudimõõtmismenetluse leidmine navigatsiooniteooria tähtsaimaks probleemiks, kuid selle käsitlemine ja sellele lahenduse leidmine ei kuulu enam siinse kirjutise teemasse.

Kui Ptolemaios oli hinnanud asustatud maailma ehk oikumeeeni  $180^{\circ}$ -laiuseks, siis oli ta sellega ühtlasi seadnud selle piirideks kaks maakera (pool)suuringjoont, millest üks langes ühte ekvaatoriga ja teine läbis põhjapoolust. Üheskoos piiritlesid need Maa pinnast apelsinikooreneljandikukujulise osa, millest väljaspool seega Ptolemaiiose arvates asustatud maad ei olnud. Asustatud maailma kuju ja suuruse kohta oli ka pärastpoole esitatud mitmesuguseid arvamusi, mida ma ei hakka siin refereerima. Kolumbus püüdis igal viisil põhjendada, et asustatud või vähemalt elamiskõlblik maailm on palju suurem kui eelmainitud neljandik Maa pinnast. Seejuures sai ta tuge oma põhilise autoriteedi Pierre d'Ailly tekstist. Mõningaid fragmente järgnevast tekstist on eespool juba toodud, kuid reprodutseerin siin nüüd ühekorraga selle, mida d'Ailly asustatud maailma ulatusest kirjutas:

“Aristoteles ütleb, et Hispaania läänetipu ja India idatipu vahel on vaid väike meri. Ta ei rääkinud siiski siinpoolsest Hispaaniast, mida tänapäeval üldiselt Hispaaniaks kutsutakse, vaid kaugemast Hispaaniast, mida tänapäeval kutsutakse Aafrikaks, ja millest tuntud autorid nagu Plinius, Orosius ja Isidorus on jutustanud. Veel ütleb Seneca teose *Naturales Questiones* viiendas raamatus, et soodsa tuulega võib purjetada üle mere mõne päevaga. Ja Plinius õpetab oma teose *Naturalis Historia* teises raamatus, et mõned

on purjetanud Araabia lahest Heraklese sammasteni ajaga, mis ei olnud väga pikk. Neil ja muudel põhjustel, mida vaatlen hiljem ookeanist jutustades, järeldavad mõned, et meri ei ole nii suur, et ta kataks kolm neljandikku maast. Lisaks võib siin viidata Esra autoriteedile. Oma neljandas raamatus ütleb ta, et kuus osa maast on asustatud ja seitsmendat katab vesi. Pühad mehed hindavad kõrgelt selle raamatu autoriteeti ja pühasid tõdesid, mida ta kinnitab. Ja niisiis näibki nii, et olgugi et Ptolemaiosele ja tema järglastele tuntud asustatud maa-ala piirdus neljandikuga [Maa pinnast], on elamiskõlblikku maad rohkem. Aga Aristotelesel õnnestus Aleksandri abiga saada selle kohta rohkem teada, samuti Senecal Nero abil, sest neid oli innustatud järele uurima selle maailma segaseid asju. Ka Plinius oma kaheksandas raamatus ja Solinus kinnitavad sedasama Aleksandri kohta, ning Seneca räägib Nerost oma raamatus *Naturales Questiones*. Näib nii, et uskuda tuleb pigem neid kui Ptolemaiost ja veel vähem Albategniust, kes oletab, et asustatud on veelgi väiksem osa maast, nimelt ainult üks kaheteistkümnendik, aga sellele ei leidu tõestust, nagu saab näidata. Lühiduse huvides jätan siiski [selle tõestuse] vahele, sest asi saab selgeks ka järgmisena jutustatu kaudu.

Niisiis selle põhjal, mida on juba öeldud ja mida järgmisena öeldakse, näib nii, et asustatud maa ei ole sõõrikujuliselt ümmargune, nagu Aristoteles ütleb, vaid see on kera pinna neljandiku taoline, kusjuures seda neljandikku on kahest äärest pisut kärbitud, ära on lõigatud nimelt need alad, mis kas ülemäärase palavuse või ülemäärase külmuse tõttu ei ole asustatavad. Seda ei saa siiski nii hästi kujutada tasapinnal kui kerapinnal.” (Grant 1974: 636–638.)<sup>28</sup>

Seda Pierre d’Ailly tekstikohta on Kolumbus iseäranis innukalt kommenteerinud. Ta kirjutab:

“Aristoteles: Hispaania lõputipu ja India algustipu vahel on kitsas, ainult mõne päevaga ületatav meri.

Plinius: Küllalt lühikese ajaga on purjetatud Araabia lahest Heraklese sammasteni.

---

<sup>28</sup>Kui võrrelda seda teksti Landströmi (1966: 12–13) tsiteeritud katkendiga Roger Baconi teosest *Opus Majus*, siis märkame, et d’Ailly on kohati lausa sõna-sõnalt varasemat autorit kopeerinud.



Esra: Kuus osa on asustatud ja seitsmes on kaetud veega. Pane tähele, et õnnis Ambrosius ja Aurelius Augustinus ja paljud teised pidasid Esrat prohvetiks ja kiitsid heaks tema raamatu, nagu ka katkendid tema raamatust näitavad, sest need ei paista apokrüüfilistena." (Grant 1974: 637.)<sup>29</sup>

Detailsema põhjenduse oma veendumusele lühikese ja kerge laevatee olemasolust Indiasse sai Kolumbus Paolo dal Pozzo Toscanelli antud informatsioonist. Toscanelli paistab toetuvat oma arusaamades Maa suuruse kohta d'Ailly teosele, ja nagu too oletas temagi, et tee üle ookeani Indiasse on lühike. Oma kirjas Portugali kuninga Alfonso V nõunikule räägib Toscanelli teest Indiasse üle Atlandi. Ta lisab kirjale kaardi, mille keskel on kujutatud Atlandi ookean, selle idaserval Hispaania ja Aafrika ning lääneserval Hiina ja Jaapan. Portugali õukond sellele ei reageerinud, küll aga tegi seda Kolumbus (Landström 1966: 18–20).

## INTELLEKTUAALNE TRADITSIOON JA UUED MAAILMAD

Nõnda siis avastas Kolumbus 1492. aastal Ameerika. Toimunut võib vaadelda mitmest aspektist. Selles võib näha lähtekohta mitmele inimkonna saatust määranud arengukäigule. Järgnenud sündmusteahel sisaldab nii tänu kui õudust esile kutsuvaid aspekte. Sõltuvalt sellest, millistele aspektidele tähelepanu keskendada, võib iseloomustada Kolumbust kas kui kangelast või kui röövliit.

Siinses kirjutises on Kolumbuse poolt korda saadetut ja selle tagapõhju vaadeldud üksnes intellektuaalses perspektiivis. Ameerika avastamine tähendas uue ajastu algust meie koduplaneeti Maad käsitlevate teadmiste arengus. Ükskõik mis selle vallutusprotsessiga kaasneda võiski, inimkonna kognitiivse saavutuse-na oli ta paratamatu. Me ei suuda isegi ette kujutada, mida me maailmast teaksime, kui me ei teaks, et Ameerika on olemas.

---

<sup>29</sup>Esra puhul on jutt raamatust, mida Piibel ei sisalda isegi apokriivade hulgas. Pliniuse ja Seneca tekste, mida d'Ailly silmas peab, on viidatud eespool lk 268 ja 270. Merereisist ümber Aafrika vt Plinius 1969: 169; 1979: 304–305. Plinius ei räägi küll midagi sellest, kui kaua reis aega võttis. Vt ka Landström 1964: 24–26.

Suured avastusretked ei saanud teoks intellektuaalses vaakumis ega tähendanud ka senise intellektuaalse traditsiooni kõikehõlmavat lammutamist. Neile andis tagapõhja antiigist pärinev maailmapilt koos kõigi oma saavutuste ja eksitustega. Mõned selle maailmapildi aspektid soodustasid avastusretki, mõned löid neile takistusi. On põnev noid toonaste traditsiooniliste teadmiste aspekte üksteisest eristada.

Üks keskaja looduslase eruditsiooni iseloomulikke jooni, mis kestis välja kuni uusajani, oli lahknevus asjade matemaatilise ja loodusfilosoofilise käsitlemisviisi vahel. See lahknevus kasvas sageli lausa teravaks vastuoluks, eriti hiljem, "teadusrevolutsiooni" ajal. Too vastuolu väljendub konkreetsetel kujul selles erisuguste ja eritasandiliste teadmiste ja uskumuste spektris, mis oli ka Kolumbuse kognitiivseks tagapõhjaks.

"Matemaatilise aluse" sellele maailmast kujundatud pildile andis geomeetriline teooria maakerast ja tähistaevast. Geomeetrilised teadmised Maast sisaldasid õpetust Maa kujust ja maapinnalt nähtavatest tähistaevanähtustest ning maapinna geomeetrisest jagamisest vastavateks võõtmeteks, samuti laiuskraadimääramise võtetest ja nende kasutamisest maakera suuruse kindlakstegemisel, varjutuste kasutamisest pikkuskraadi määramiseks ning põhimõtteliselt ka pikkus- ja laiuskraadi kasutamisest asukoha määramiseks maakera pinnal. Paljude komponentide puhul olid teadmised üsna hämarad, üksnes põhimõttelist laadi, ja nendega ei kaasnenud omapoolse tegutsemise katseid. Teadmiste aluspõhi oli siiski igati õige, ratsionaalselt põhjendatud ja löi hea lähtekoha tulevikusaavutusteks.

"Loodusfilosoofilis-teoloogilise aluse" moodustas aristotelesliku ja kristliku kosmoloogia vaevu koos püsiv kombinatsioon. Aristotelese panuseks sellesse kombinatsiooni oli ka kujutluspilt neljast algainest ja nende paigutusest maailma keset ümbritsevatel sfääridel. Ristiusk tõi kaasa nõude tõlgendada kõike olevat loomise eesmärgipärasusest tulenevate finaalsete põhjuste perspektiivist. Sel moel konstrueeritud maailmapilt oli pealtnäha sümmeetriline, esteetiliselt ja moraalselt mõjus ning kõiki inimese ja maailma aspekte hõlmav. Siiski sisaldas ta rohkesti sisemisi vastuolusid sünnitavaid tegureid. Ajapikku degenererus ta skolaatiliseks süsteemiks, mille põhiülesandeks jäi noid vastuolusid





Joonis 11. 1500. aasta paiku hakkasid paljud antiikastronoomia matemaatiliste meetodite tundjad toonitama oma teadmiste ja oskuste tarvilikkust uutesse maailmadesse purjetavatele meresõitjatele. See päisebilt on Sacrobosco teose *De Sphaera* itaaliakeelsest väljaandest aastast 1537.

üha komplitseeritumate konstruktsioonidega seletada. Pole kerge mõista, kuidas oli loodusfilosoofia poolt loodud fantaasiamaailm maakeral esinevatest kummalistest olukordadest ja veidratel asukatest kokkusobitav iseenesest pretensioonitult, kuid õiget geomeetrilist teadmist ja sellekohaseid meetodeid sisaldava õpetusega.

Uute maailmade avastamise aspektist oli kristlike aristotellaste üheks negatiivseimaks jooneks nende sageli ilmnev püüe kuhjata teadlikult tõkkeid ja hirne uute teede avastamise teele. Avastusretkede ajaloos sümboliseerisid kehtestatud keelde Heraklese sambad: siiani ja mitte kaugemale. Siin lõpeb see, mida me tunneme, siit edasi on kõik halb. Siit edasi on aina sügavamaks muutuv ookean, kus elavad merekoletised. Lõuna pool on piiriks Jumala poolt tõkkeks seatud "tuleleegina sähviv mõök", millest edasi asub inimestele keelatud piirkond. Et sinna pürgimine on patt, seda sümboliseerib Dante kujutelm Odysseusest, kes sinna läks ja seal oma otsa leidis.

Kas viivad siis inimest uute teadmiseni ja uutesse maailmadesse tema eelaimused, mis teadmisi ennetavad ja teadmiste algmeid sisaldavad? Sääraseid aimusi oli Kolumbusel rohkesti ja võime kohe öelda, et need on uute teadmiste avastamise vältimatu eeltingimus. Kolumbus kasutas oma teadmispärandit aktiivselt ja selle põhjal rajas ta juba ette kujutluse sellest, mis teda ookeani taga ees ootab. Ilma säärase eelkujutlusega ei olekski ta kodurannalt kuhugi lahkunud.

Olgugi et eelkujutus oli Kolumbuse edu vältimatu tingimus, ei piisanud ainuüksi sellest. Ameerika olemasolu ei osanud Kolumbus ette näha ning kui ootamatult nähtavale ilmunud uut mandrit poleks olemas olnud, siis oleks Kolumbuse üritus luhtunud. Tema eelkujutus sisaldas nii palju ekslikke elemente, et juhul kui ookean oleks ulatunud tõepoolest kuni Jaapanini, siis poleks Kolumbus oma meeskonnaga eales päralt jõudnud, vaid tema nimi oleks jäänud üheks paljude hulgas, kes Atlandil kaduma läinud. Et uut avastada, selleks ei piisa heast pealehakkamisest ega ka kõige paremal viisil konstrueeritud eelteadmistel rajanevast veendumusest. Tarvis on, et olemas oleks ka too uus, mida avastada.

Kolumbusel oli isikuomadusi, mis olid Ameerika avastajale hädavajalikud. Küllap oli juba Kolumbuse ühiskondlik ümbrus



selline, et tekitas — takistavate tegurite kõrval — temas soovi uute teede avastamise järele. Maailmapiildis, mille Kolumbus oli pärinud, oli elemente, mis tema ettevõtmist soodustasid, kuid selles oli ka vastupidise toimega elemente. Ühelgi neist tegureist ei olnuks iseenesest võimu teha Kolumbusest avastajat. Selle tegi temast see uus maailm ise, mis tõesti oli seal, kus ta oli, ja ootas oma avastajat.

### Kirjandus

- Aristoteles 1952 = Aristotle. *Physics*. — *Great Books of the Western World*. Vol. 8. (Transl. W. D. Ross.) Chicago etc., pp. 255–355
- Aristoteles 1971 = Aristotle. *On the Heavens*. (Transl. W. K. C. Guthrie. Loeb Class. Libr., 338.) Cambridge Mass.—London
- Aristoteles 1978a = Aristotle. *Meteorologica*. (Transl. H. D. P. Lee. Loeb Class. Libr., 397.) Cambridge Mass.—London
- Aristoteles 1978b = Aristotle. *On Coming-to-be and Passing away*. (Transl. E. S. Forster. Loeb Class. Libr., 400.) Cambridge Mass.—London
- Aujac, Germaine 1966. *Strabon et la science de son temps*. Paris
- Beda 1529 = *Bedae Presbyteri Anglosaxonis Viri Eruditissimi, De Natura Rerum et Temporum Ratione Libri Duo*. Basileæ
- Benjamin Jr., Francis S., G. J. Toomer 1971. *Campanus of Novara and Medieval Planetary Theory*. Madison, Wisc.
- Bialas, Volker 1982. *Erdgestalt, Kosmologie und Weltanschauung*. Stuttgart
- al-Biruni 1967 = Al-Biruni's. *The Determination of the Coordinates of Positions for the Correction of Distances between Cities*. (Transl. Jamil Ali.) Beirut
- Capella 1983 = Martianus Capella. (Edidit James Willis.) Leipzig
- Cohen, Morris R., I. E. Drabkin 1969. *A Source Book in Greek Science*. Cambridge, Mass.
- Crombie, A. C. 1961. *Augustine to Galileo. I–II*. London
- Dicks, D. R. 1970. *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Ithaca, N. Y.
- Diogenes Laertios 1979–1980 = Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers. I–II*. (Transl. R. D. Hicks. Loeb Class. Libr., 184–185.) Cambridge, Mass.—London
- Dreyer, J. L. E. 1953. *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. New York

*Antiigi maailmapildist suurte avastusretkedeni*

- Du h e m, Pierre 1958–1973. *Le Système du Monde. I–X*. Paris
- G e m i n o s 1975 = Géminos. *Introduction aux Phénomènes*. (Transl. Germaine Aujac.) Paris
- G i l l i s p i e, Charles Coulston (ed.) 1981. *Dictionary of Scientific Biography. 1–16*. New York
- G r a n z o t t o, Gianni 1985. *Christopher Columbus*. Garden City, N. Y.
- G r a n t, Edward 1974. *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, Mass.
- H e a t h, Thomas 1966. *Aristarchos of Samos*. Oxford
- v a n H e l d e n, Albert 1985. *Measuring the Universe*. Chicago—London
- K l e o m e d e s 1980 = Cléomède. *Théorie élémentaire*. (Transl. Richard Goulet.) Paris
- K o p e r n i k 1543 = *Nicolai Copernici Torinensis De Revolutionibus Orbium Caelestium, Libri VI*. Norimbergæ
- K o p e r n i k 1976 = Copernicus. *On the Revolutions of the Heavenly Spheres*. (Transl. A. M. Duncan.) Newton Abbot
- L a n d s t r ö m, Björn 1964. *Tie Intiaan*. Helsinki
- L a n d s t r ö m, Björn 1966. *Kolumbus*. Helsinki
- L e h t i, Raimo 1984. *Pallojen maailma — En värld av sfärer*. Helsinki
- L e h t i, Raimo 1986. Teoreettinen käytäntö tieteen inspiroijana: Esimerkkejä varhaisesta tähtitieteen historiasta. — *Tekniikka, tiede ja yhteiskunta. Suomen Akatemian julkaisuja, 7*. Helsinki, s. 76–161
- L e h t i, Raimo 1989. *Tanssi Auringon ympäri*. Oulu
- M a c r o b i u s 1970 = *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. (Edidit Jacobus Willis.) Leipzig
- N a s r, Seyyed Hossein 1976. *Islamic Science: An Illustrated Study*. Westerham
- N e u g e b a u e r, Otto 1975. *A History of Ancient Mathematical Astronomy. I–III*. Berlin—Heidelberg—New York
- O r e s m e, Nicole 1968. *Le Livre du ciel et du monde*. Madison, Wisc.
- O v i d i u s 1980 = *The Metamorphoses of Ovid*. (Transl. Mary M. Innes.) Harmondsworth
- P e d e r s e n, Olaf 1974. *A Survey of the Almagest*. Odense
- P h i l l i p s, J. R. S. 1988. *The Medieval Expansion of Europe*. Oxford
- P l a t o n 1965 = Plato. *Timaeus*. (Transl. John Warrington). London—New York
- P l i n i u s 1969 = Pliny. *Natural History. II*. (Transl. H. Rackman.) Cambridge, Mass.—London
- P l i n i u s 1979 = Pliny. *Natural History. I*. (Transl. H. Rackman.) Cambridge, Mass.—London



- Ptolemaios 1963 = Ptolemäus. *Handbuch der Astronomie. I–II.* (Übers. K. Manitius.) Leipzig
- Reinhardt, Karl 1921. *Poseidonios.* München
- Sacrobosco 1568 = *Johannis de Sacro Busto Libellus de Sphaera.* Vitebergae
- Sacrobosco 1569 = *Sphaera Joannis de Sacro Bosco, emendata.* Venetijs
- Sarton, George 1962–1967. *Introduction to the History of Science. I–III.* Baltimore
- Seneca 1971–1972. *Naturales Quaestiones. I–II.* (Transl. T. H. Corcoran. Loeb Class. Libr., 450, 457.) London—Cambridge Mass.
- Stahl, William H. 1962. *Roman Science.* Madison, Wisc.
- Zinner, Ernst 1964. *Geschichte und Bibliographie der astronomischen Literatur in Deutschland zur Zeit der Renaissance.* Stuttgart
- Tannery, Paul 1893. *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne.* Paris
- Taylor, E. G. R. 1967. *The Mathematical Practitioners of Tudor and Stuart England.* Cambridge
- Theon 1892 = Théon de Smyrne. *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon.* (Trad. J. Dupuis.) Paris
- Thesleff, Holger 1972. *Hur upptäcktes jordens klotform?: Föredrag hållet vid Finska Vetenskaps-Societetens sammanträde den 15 maj 1972.* Helsingfors
- Thorndike, Lynn 1949. *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators.* Chicago
- Vitruvius 1960. *The Ten Books on Architecture.* (Transl. Morris Hicky Morgan.) New York
- White, Andrew Dickson 1960. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom. I–II.* New York
- Wright, John Kirtland 1965. *The Geographical Lore of the Time of the Crusaders.* New York

RAIMO LEHTI (sünd. 1931) astus Helsingi Ülikooli 1952. aastal, kus kaitses 1958. aastal väitekirja matemaatikast. Töötanud Helsingi Tehnikaülikoolis matemaatikadotsendina (1964–1967) ja -professorina (1967–1988). Praegu emeriitprofessor.





---

# SOKRATES

## Hüve

*Andreas Patzer*

*Tõlkinud Jaana Lepaleht ja  
Maarja Kreek*

### 2. SOKRATESE PROBLEEM

Kui vastuolulised ja lahkuminevad ka on vaated ajaloolise Sokratese filosoofia kohta, siiski on viimase kaheksa aasta jooksul kujunenud arusaam, mida jagavad nii paljud juhtivad autoriteedid, et neid vaateid võib pidada Sokratese-uurimise *communis opinio*'ks. Selle järgi on Sokrates mõistefilosoofia rajaja, sest et tema oli esimene, kes tegeles eetikasse puutuvate asjade olemuse määratlemisega.

Pole juhuslik, et just see arusaam on laialt levinud. Aristoteles jutustab *expressis verbis*, et Sokrates olevat esimesena püstitanud küsimuse olemusest ( $\tau\delta\ \tau\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ), selleks et esitada määratlusi eetika valdkonnas, ja et küsivad samamoodi nii Platon kui ka Xenophon, siis näis olemuseküsimuse käsitlemine Sokratese filosoferimise tuuma ja põhiosana kolmekordselt kindel ja hästi põhjendatud. Ometi ei pea see käsitlus, nii kindel kui ta esmapilgul paistabki, kriitilisel järelekatsumisel paika. *Communis opinio* kritiseerimine heidab juhtumisi valgust ka sellele põhiprobleemile, mis on määranud Sokratese filosoferimist.

---

Algus eelmises numbris.

Täname Jaan Unti abi eest toimetamisel. *Toim.*

Aristoteles seletab *Metafüüsika* kaheteistkümnendas raamatus (p. 1078 b 17–29), et Sokrates olevat olnud esimene, kes sõandas süllogistilise menetluse põhjal määratleda olemust (*τὸ τί ἐστι*): “On nimelt kaks asja, mida võib ehk Sokratesele õigusega omistada: induktiivsed järeldused ja ülddefinitsioonid” (*δύο γὰρ ἐστὶν ἃ τις ἂν ἀποδώῃ Σωκράτει δικαίως· τοὺς τ’ ἐπακτι κοῦς λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου*). See on ainus koht *corpus Aristotelicum*’is, kus Aristoteles peab kahtlemata silmas ajaloolist Sokratest. Seda rohkem torkab silma erakordne ettevaatlikkus, millega ta siin väljendub. Väide seisab potentsiaalivormis (*ἂν ἀποδώῃ*) ja nii on tunda, et Aristoteles pole oma asjas olnud sugugi kindel; ja kui ta lisab, et induktsiooni ja definitsiooni võib “õigusega” (*δικαίως*) omistada Sokratesele, näitab see lisamärkus selgesti, et Aristoteles tundis ka teisi, ehkki vahest vähem usutavaid Sokratese-käsitlusi või vähemalt pidas neid võimalikuks. Sellest kõigest järeldub veenvalt, et Aristotelesel polnud mingeid autentseid teateid Sokratese kohta, mis Akadeemia ringkondadest ehk oleksid võinud temani suuliselt jõuda. Pigem tuleb Aristotelese Sokratese-käsitust, mida on *Metafüüsikas* (p. 987 b 1–6; vrd. ka 1086 b 2–5) veel üks kord ning vähem ettevaatlikult sõnastatud, vaadelda õpetatud hüpoteesina, mis on küll vanim, mida tunneme, ning ka retseptiooniajaloo seisukohalt tähtsaim, ent sellegipärast kõigest hüpotees, mis põhimõtteliselt ei saa olla usaldusväärsem kui arvutud nüüdisaegsete hüpoteesid. Või teisiti: kui Aristoteles väidab, et Sokrates on induktsiooni ja definitsiooni abil püstitanud küsimuse olemusest, siis see väide on niisama usutav nagu kirjanduslikud tunnistused, mille põhjal võis Aristoteles kujundada oma hüpoteetilise otsuse Sokratese kohta. Neid aga leidub nii Platonil kui ka Xenophonil.

Xenophon kinnitab *Memorabilia* esimeses ja neljandas raamatus (1. 1. 16 ja 4. 6. 1) selgelt, et Sokrates oli esitanud küsimuse olemusest. Ometi ei kasuta Sokrates nendes arvututes lühidialoogides, mida Xenophon edasi annab, seda küsimust üldse. See on ülimalt tähelepanuväärne ning paneb kahtlustama, et Xenophon on siingi võtnud üle võõraid mõtteid, nagu ta sageli on teinud, ning on nii selle küsimuse, mis Aristotelese järgi peab seisma Sokratese mõtlemise keskmes, Sokratese tarvis puhtväliselt kasutusele võtnud, filosoofilisi järeldmeid ette nägemata. See kahtlus



muutub kindlaks teadmiseks, kui silmitseda lähemalt vastavaid kohti Xenophoni teostes.

Xenophon jutustab *Memorabilia* esimeses raamatus (1. 1. 16), et Sokrates olevat vestelnud "inimestesse puutuvatest asjadest" (*περὶ τῶν ἀνθρώπων*), ning seejuures uurinud eelkõige seda, "mis on vaga, mis mittevaga, mis ilus, mis inetu, mis õiglane, mis ebaõiglane, mis on arukus, mis hullumeelsus, mis vaprus, mis argus, mis on riik, mis riigimees, mis on inimeste üle valitsemine, mis inimeste üle valitseja".

See loetelu jaguneb mõtteliselt kahte ossa: kõigepealt tuakse välja mitmesugused üksikvoorused koos nende vastanditega, seejärel on juttu riigist ja riigimehest või vastavalt valitsemisest ja valitsejast inimeste üle. Üksikvooruste loetelus tarvitab Xenophon teatud iseäralikku keelepruuki: vaprust ja arukusest on juttu substantiaalselt, ning samas on vagadust, ilu ja õiglust edasi antud adjektiivselt.

See keelepruuk on Platoni oma. Nii küsib Platoni Sokrates *Laches*'es ja *Charmides*'es siis vastavalt vaprust või arukuse järele substantiivselt, samal ajal kui *Euthyphron*'is, *Suuremas Hippias*es ja *Riigi* esimeses raamatus, mis võib-olla oli kavandatud iseseisva raamatuna, on adjektiivselt juttu vagast, ilusast, õiglasest. Kokkulangevus terminoloogias ei jäta kahtlustki, et Xenophon on puhtväliselt üle võtnud Platoni mõistestiku, mis tähistab ning ühtlasi dateerib varastes dialoogides ülimalt tähtsate mõtete edenemist. Nii ei saa kahelda selles, et Xenophon võlgneb ka järgneva temaatika Platonile: riik ja valitsemine on *Politeia* teema, riigimeest ja valitsejat käsitletakse *Politikos*'es. Xenophon sõnastas mõlemad teemad algul Platoni eeskujul ning kordas neid siis veel omaenda sõnadega, et vältida loetelu teise osa kujunemist esimesest vähem kaalukaks. Veel rohkem kui see mõtlemise seisukohalt üleliigne retooriline mõistete kahekordistamine, reedab küsimus olemusest, kui vähe taipas Xenophon neid filosoofilisi implikatsioone, mis kaasnevad Platonil selle probleemiga. Sest *τί εὖσεβές, τί καλόν* või *τί δίκαιον* tüüpi formuleeringud nagu tarvitab neid Xenophon, ei küsi sugugi mitte olemuse järele, vaid paljalt tunnuste ja üksikmääratluste järele, samal ajal kui küsimust olemusest saab korrektselt esitada vaid kujul *τί τὸ εὖσεβές, τί τὸ καλόν, τί τὸ δίκαιον* ning pole Platonil

ealeski teisiti esitatud. Nii osutub kogu antud koht lähemal vaatlemisel üksnes põgusaks, banaalseks Platoni-reministsentsiks.

*Memorabilia* neljandas raamatus (4. 6. 1) jutustab Xenophon, et Sokrates ei väsinud uurimast “mis on iga asi olevate hulgast” (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων). Kui vaadelda filosoofilise nõudlikkusega selle ütluse sõnastust, siis selgub, et Sokrates seostab küsimuse olemusest ontoloogiaga. See on rohkem, kui Xenophon esimeses raamatus väidab, ning ka rohkem, kui Aristoteles tunnistab — nad mõlemad tunnevad Sokratest ainuüksi eetikuna. Alles hilise Platoni Sokrates esitab küsimuse olemusest ontoloogiliselt, nimelt diereetilistes hilisdialoogides *Sophistes*, *Politikos* ja *Phaidros*. Ent miski poleks ekslikum kui teha sellest ühtelangevusest järeldus, et ajalooline Sokrates oli ontoloog. Pigem tuleb küsida, kas Xenophon pole siingi Platoni mõtteid üle võtnud, olemata teadlik nende filosoofilistest implikatsioonidest.

Sellele küsimusele võib kindlasti jaatavalt vastata. Xenophon toob *Memorabilia* neljandas raamatus nimetatud kohas esile, et Sokrates olevat väitnud: kes teab, “mis on iga asi olevate hulgast” (τί ἕκαστον εἶη τῶν ὄντων), see võib ka teisi õpetada, samal ajal kui teadmatu laseb end petta ning petab teisi. Sellega võiks võrrelda üht kohta Platoni *Phaidros*'es (p. 262 b): Sokrates teatab seal, kes ei tea, “mis on iga asi olevate hulgast” (ὄέστιν ἕκαστον τῶν ὄντων), ei ole võimeline end pettuse eest kaitsma ega teisi petma. Sõnastuse lähedus tõendab piisavalt, et Xenophon on siin Platoni mõtteid üle võtnud ning neid omal otstarbel kergekäeliselt ümber kujundanud.

Keda see paralleel ei veena, vaadaku vahetult eelnevaid lauseid Xenophonil (*Mem.* 4. 5. 12). Seal on kirjas, et Sokrates määratles “dialektikat” (τὸ διαλέγεσθαι) kui “ühist nõupidamist eristamise üle liikide järgi” (ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῆ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα). See mõistestik on Xenophoni puhul täiesti erandlik ning esineb ainult siin; see-eest on tal kindel terminoloogiline koht Platoni diereetilistes hilisdialoogides. Nii on näiteks *Sophistes*'es selgesti kirjas: “Liikide järgi eristamine... kas me ei võiks ütelda, et see on dialektika asi?” (τὸ κατὰ γένη διαιρεῖσθαι... μὴν οὐ τῆς διαλεκτικῆς φήσομεν ἐπιστήμης εἶναι;). Järelikult ei ole mingit kahtlust, et Xenophon on ka siin ammutanud Platonist.



Lõpuks seosed tervikuna. Xenophon tahab tõestada, nagu oleks Sokrates püüdnud "liikide järgi eristamise" (*διαλέγοντας κατὰ γένη*) kaudu, niisamuti nagu ka määratledes "mis on iga asi olevate hulgas" (*τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*) kaudu "juuresolijaid dialektilisemaks teha" (*διαλεκτικωτέρους ἐποίει τοὺς συνόντας*). Seda saab lõppude lõpuks lugeda kui väljavõtet Platoni *Politikos*'est (p. 285 c ff.), kus öeldakse, et poliitiku olemuse uurimine ei ole eesmärk omaette, vaid eesmärgiks on "üleüldse dialektiliseks muutuda" (*ἔνεκα... τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέρους γίνεσθαι*); seejuures tuleb ennekõike "liikide järgi eristamise meetodeid järgida" (*τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' ἄδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν*) ja kui keegi peaks ette heitma uurimise pikkust, siis peaks ta näitama, et ka lühem tee "teeb juuresolijad dialektilisemaks" (*τοὺς συνόντας ἀπηργάζετο διαλεκτικωτέρους*).

Nii ilmneb ka siin, et Xenophon esitab reministsentse Platonilt, kui ta omistab Sokratesele küsimusi olemusest. Ja ka siin ei mõistnud ta Platoni eeskuju filosoofilisi implikatsioone. Sest lisaks arutlustele olemuseküsimuse ontoloogilise kasutamise üle esitab Xenophon hulga näiteid, mis, nagu ta selgelt märgib, kirjeldavad Sokratese meetodit eriti õpetlikult. Selles loetus (*Mem.* 4. 6. 2–12) ei esita Xenophon aga üldse olemuseküsimuse ontoloogilist aspekti, mida ta oli äsja selgitanud, vaid piirdub sellega, et vastab *Memorabilia* esimeses raamatus püstitatud puhteetilistele küsimustele. Siit selgub, et Xenophon ei olnud võimeline mõtestama seda, mis ta oli üle võtnud filosoofiliselt nõudlikest allikaist.

Enamgi. Xenophoni toodud Sokratese meetodi näited ei küüni kusagil definitsiooni tasemeni, vaid takerduvad ikka väliste tunnuste ja üksikmääratluste loetlemisse ning reedavad nii seda, mida võis juba puudulikust olemuseküsimuse formuleerimisest ära tunda: kogu Xenophoni dialektika ei ole midagi muud kui Platoni mõttekäigu banaalne kajastus ega tule ajaloolise Sokratese puhul tõendusena mingil juhul arvesse.

Aristoteles selgitab *Metafüüsikas* (p. 987 a 29–b ja 1078 b 7–32) oma hüpoteesi Sokratesest tihedas seoses Platoni ideedeõpetusega: Platon olevat paigutanud Sokratese avastatud ülddefinitsioonid iseseisvate olemustena tajumustemaailma kõrvale ja kohale. "Sokrates siiski ei lase üldist ja definitsioone omaette

eksisteerida" (ἀλλ' ὁ Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς). Sellest argumentatsioonikäigust tuleneb vältimatult see, mida niigi võinuks tõenäoliselt pidada: et Aristotelesele polnud allikaks mitte Xenophon, vaid Platon; täpsemalt: varajane Platon, kes veel ei esita ideedeõpetust ning kes nn definitsioonidialoogides *Charmides*, *Euthyphron*, *Suurem Hippias*, *Laches*, *Lysis*, *Menon* ja *Protagoras* laseb Sokratesel esitada küsimuse vooruse või vooruste olemusest. Varajase Platoni definitsioonidialoogid on seega ainus iseseisev tõendus, millele saab tugineda — kui eeldada, et Sokrates taotles eetikkasse puutuvate asjade olemuse määratlemist.

Nagu Platoni teostest tervikuna, nii võib näha ka definitsioonidialoogidest, mis Platoni varaste teoste raames moodustavad omaette suletud rühma, nende oma mõtteliikumist. Algust teeb *Protagoras*, mille lõpus esmakordselt sõnastatakse küsimus olemusest. Järgnevad *Laches* ja *Charmides*, mis püüavad vaprust või vastavalt arukust käsitada hingeomadusena, samal ajal kui *Lysis*, *Suurem Hippias* ja *Euthyphron* üritavad armastust või vastavalt ilu ja vagadust määratleda lihtsalt tunnetuse objektidena. Lõpus seisab *Menon*, mis taas võtab üles küsimuse kogu voorusest ja selle osadest ning on anamneesiseõpetuse kasutuselevõtuga eelmänguks ideedeõpetusele, mida siis järgnevates küpse ea dialoogides selgitatakse.

Kui vaadata seda isenesest lõpetatud ja silmanähtavalt sihikindlalt kavandatud mõtteliikumist, siis tuleb ilmsiks, et Platon ei korda siin Sokratese seisukohta, vaid ennemini selgitab omaenda mõttekäiku. Nagu õpetab iseäranis *Menon*, ei saa olemuseküsimust, nii nagu seda esitavad definitsioonidialoogid, ideedeõpetusest sisuliselt lahutada, vaid olemuseküsimus pigem eeldab seda kui vastust. Sellele vastavalt leidub definitsioonidialoogides ikka ja jälle vähem või rohkem varjatud viiteid ideedeõpetusele, ning *Euthyphron*'is (p. 5 d; 6 d) on juba korduvalt selgesti juttu "aluskujust" [Grundgestalt] (*εἰδος, ἰδέα*), mida tuleb silmas pidada, selleks et määratleda vaga olemust õigesti. Teiste sõnadega: olemuseküsimus implitseerib juba küsimusena ideedeõpetust kui vastust, ning kui see viimane pärineb Platonilt, nagu seda väidab kindlalt Aristoteles, siis seda esimest sõandab Aristoteles, ehkki vaid kaheldes, ajaloolise Sokratese arvele kirjutada. See ei ole



ainus õpetatud hüpotees Aristotelesel, mis on filosoofia ajaloo mõistmist pigem moonutanud kui selgitanud.

Et olemuseküsimus ei pärine mitte Sokrateselt, vaid Platonilt, seda tõestab pealegi ka pilguheit sokraatik Antisthenesele. Antisthenes (fr. 44 A Caizzi) õpetas selgelt, "et ei ole võimalik olemust määratleda" (*ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστιν ὀρίσασθαι*). Kes peab nagu Aristoteles olemuseküsimust Sokratese omaks, sel tuleb tunnistada, et Antisthenes selles keskses punktis Sokratesega polemiseerib. Selle Platoni-vastase poleemika dokumendiks on Antisthenese dialoog *Sathon* (fr. 36 f. Caizzi), millele võime omistada teate, nagu oleks Antisthenes Platoni vastu selle teostuseks, et sugu ja liik on "paljas kujutus" (*ἐν ψιλῶς ἐπινοίαις*), ütelnud: "Hobust ma näen, hobusust ma ei näe mitte" (*ἵππου μὲν ὄρω, ἵππότητα δὲ οὐχ ὄρω*).

Platoni varajaste teoste seas on üks rühm, mida esindavad *Apoloogia*, *Kriton*, *Ion* ja *Väiksem Hippias* ja mis eristub sisult hästi selgesti definitsioonidialoogide rühmast, sest Sokrates *ei* esita siin olemuseküsimust, vaid kasutab hoopis teistsugust filosoofilist küsimisviisi. Kui vastab tõele, et olemuseküsimust esitades eksponeerivad definitsioonidialoogid Platoni filosoofiat, siis kõneleb kõik selle poolt, et see väike, ent ülimalt oluline teosterühm, mis domineeriva arvamuse kohaselt haarab ka Platoni varaseid teoseid, tähistab paljuotsitud sokraatilist perioodi Platoni mõtlemises, kui niisugusest perioodist saab üldse teisiti rääkida. Et see oletus õige on, selgub Platoni *Apoloogiast*, kus Platon ei tee vähemat, kui annab ülevaate Sokratese filosoferimise kujunemisest.

*Apoloogial*, mis oli võib-olla Platoni esikteos, on Platoni teoste seas eriline koht, sest et ta on ainus teos, mis ei ole kavandatud mitte dialoogi, vaid kõnena. Et vormiline külg pole Platonil ealeski omaette eesmärk, vaid et seda tuleb alati mõista osutusena mõttesisule, siis võib väita, et *Apoloogia* Sokrates on teistsugune kui hilisemate dialoogide oma. Ilmselgelt on Platon siin valinud kõnevormi, selleks et ükskord — just sel ühel korral — anda Sokratesele võimalus omaenda nimel iseendast järjest jutustada. Nii tekib teatud määral selge pilt Sokratesest, mida ei häiri ükski dialoogiline vastukõne. Sisuliselt tähendab see, et Platon kavatab siin kirjeldada ajaloolist Sokratest kujuna, millest hiljem saab dialoogides Platonile anum ja sümbol teistsuguste, juba tema enda

mõtete jaoks. Olgugi et see kirjeldus on omalt poolt taas kahtlemata Platoni interpretatsioon, siis sellest hoolimata on *Apoloogia* see tõendus, mis kirjeldab ajaloolist Sokratest kõige usaldusväärsemalt või siis kajastab igal juhul kõige tõetruumalt. Kui üldse kusagil, siis loodetavasti siin võib Sokratese filosoferimise põhi-probleemile kõige lähemale jõuda.

Sokrates annab *Apoloogias* (p. 20 c–24 b) üksikasjalise tagasi-vaate oma “peamisest tegevusest” (πρᾶγμα). Erutatuna Chairephoni vahendatud oraaklist, kes teda, teadmatut, kõigist inimestest targimaks nimetas, olevat ta hakanud kontrollima, kuidas on lood inimeste tarkusega; seejuures selgus, et ei neil poliitikuil, luuletajail ega käsitöölistel, keda üldiselt kõige teadjamaks peeti, polnud tegelikult seda tarkust, mis neil oli enda meelest ja niisiis tuli tõesti teda kõige targemaks pidada, sest et tema olevat vähemalt teadnud, et ta mitte midagi ei tea; siit alates olevat ta jumalast antud ülesannet näinud inimeste veenmises, et nad ei tea seda, mida nad enda arvates teadvat, ning selle jumalakuuleka tegevuse tagajärjel olevat aja jooksul palju ebaõiglast viha tekkinud nendes, kelle tarkuse näivuse ta olevat paljastanud.

Et tähistada seda eripärast, oma filosoofilises tegevuses keskset inimeste küsitlemise ja kontrollimise menetlust, tarvitab Sokrates vaheldumisi verbe ἐξετάζειν (p. 22 e, 23 c) ja ἐλέγχειν (p. 21 c, 22 a, 23 a). Viimane mõiste on väljendusrikkam, sest et ta ei tähista mitte ainult paljast kontrollimist, vaid kriitilist kontrollimist, mis hõlpsasti omandab laitmise, isegi häbistamise kõrvaltähenduse (vrd nt Aesch. Ag. 1324; Aristoph. Plut. 574; Plat. Soph. p. 259 a; Xen. Mem. 1. 2. 47). Selle järgi on soovitatav rääkida Sokratese *elenktik*’ist, kui tahame tähistada seda filosoferimise meetodit, mida Platoni *Apoloogia* Sokratese omana märgib.

*Apoloogias* toob Platon kaks väga kunstipärast näidet elenktikast: vestluse Sokratese ja rikka sofistidesõbra Kalliase (p. 20 a–c) vahel, mida Sokrates jutustades kordab, nagu ka süüdistaja Meletose ärakuulamine (p. 24 a–28 a), mis on esitatud dialoogina, kus selgelt kinnitatakse, et Sokrates kõnelevat siin “harjumuspärasel viisil” (ἐν τῷ εἰωθότι τρόπῳ). Mõlemas kõneluses on eri nurga alt tunda üht ja sedasama selgekujulist küsimistehnikat: Sokrates võtab oma kaasvestlejal kõigepealt “sõnast kinni” ning viib ta siis eelkõige üldmõistetavate analoogijäreldustega



üha uute järeleandmisteni, kuni see viimaks omaenda ehmatuseks, isegi vapustuseks, on sunnitud ise oma teadmatuse üles tunnistama.

See küsimisviis, mida Platon *Apoloogias* tähistab tüüpiliselt sokraatilisena ja *in nuce* esitab, esitatakse dialoogides *Kriton*, *Ion* ja *Väiksem Hippias* põhjalikult. Seega ei tohi üllatada, et mitte üheski neist dialoogidest olemuseküsimus vaatluse alla ei tule. Sest Sokratese elenktika, nii nagu *Apoloogia* seda seletab, on peamiselt praktilise ja pedagoogilise suunitlusega ja selle sihiks on väärarvamuste kummutamine ja lammutamine, samas kui olemuseküsimus, Platoni dialektika keskne küsimus, taotleb positiivset ja meetoodiliselt põhjendatud tunnetust; järelkult on elenktilise protsessi tulemuseks apooria, seevastu dialektiline uurimine tipneb definitsiooniga.

Siit tekib küsimus, kuidas sai Platoni dialektika tekkida Sokratese elenktikast. Elenktilises vestluses juhtub sageli, et vestleja jutt muutub ebaselgeks. See ebaselgus tuleb kõrvaldada, et kõnelus saaks argumentatiivselt ja ratsionaalselt jätkuda. See juhtub tavaliselt nii, et Sokrates küsib oma dialoogipartnerilt: "Mida sa sellega öelda tahad?" (*τί λέγεις σύ*). Siinkohal võidakse elenktilises vestluses nagu muuseas jõuda olemusetunnuste enam või vähem täpse määratlemiseni. Selle olemuseküsimuse eelvormi, mille pärast juba Aristophanes (*Nub. 1174*) Sokratest märkimisväärselt mõnitab, võttis Platon tarvitusele ning süvendas filosoofiliselt, nii et olemuseküsimus, mille Sokrates vaid muuseas elenktika praktilis-pedagoogilisi eesmärke silmas pidades esitas, on sobiv meetoodilis-teaduslikult põhjendatud teadmiste saamiseks.

Selle mõttekäigu tähtsus Platoni filosoofia arengule on nii fundamentaalne, et näib olevat soovitatav ja koguni nõutav loobuda Platoni teoste kolmikjaotusest tema jagamise kasuks *neljaks* perioodiks — nii et oleks rangelt eristatud sokraatilis-elenktiline ja platonlik-dialektiline periood. Ühenduslüliks on *Protagoras*, mille lõpus esmakordselt osutatakse vooruse olemuse määratlemise vajadusele, pärast mida nurjus suurelt kavandatud katse sihile jõuda üksiktunnuste elenktilise kontrollimisega. Platon säilitab oma elenktikat ka hilisemates dialoogides, eriti definitsioonidialoogides, mis niivõrd kui nad olemuseküsimust tunnevad ning teavad ideedeõpetust vastusena, säilitavad elenktilise kõneluse aporee-

tilise põhistruktuuri. Veel kord on apooriad esiplaanil lähedalt seotud dialoogides *Kratylos* ja *Theaitetos*, mis avavad hilisdialoogide rea ning on eelmänguks diereetilistele teostele. Niisugune tulemus ei ole juhuslik. Tundub isegi, nagu oleks Platon tahtnud enne ideedeõpetuse põhjendamist ning siis veel kord enne selle taas põhjendamist osutada sellele, et tema dialektiline mõtlemine on saanud alguse Sokratese loodud elenktilis-aporeetilisest kõnelusest.

*Apoloogias* räägib Sokrates ikka ja jälle asjadest, mille kohta käib tema elenktiline meetod. Kohe alguses, kus ta jutustab oma esimesest elenktilisest "eksirännakust" (*πλάνη*), mida ta elas läbi nagu teine Odysseus, põhjendamaks Chairephoni edastatud oraakli mõtet (p. 22 b–23 c): ta olevat kindlaks teinud, et poliitikud ei kõlba kuhugi, "kui pidada silmas mõistuspärast käitumist" (*πρὸς τὸ φρονίμως ἔχειν*) ning käsitöölised vaid kujutavad ette, et nad taipavad "kõige tähtsamaid (*τὰ μέγιστα*) asju". Need kaudsed väljendid osutavad sellele, et Sokratese elenktika aineses on kesksiks probleemiks inimese õige käitumine. Vastavalt sellele ütleb Sokrates hiljem (p. 36 c), et ta püüab veenda iga ateenlast selles, "et keegi enne ega rohkem ei hakkaks muretsema oma isiklike asjade pärast, kui ta pole tundnud muret iseenda ja selle pärast, kuidas võimalikult heaks ja mõistlikuks muutuda" (*μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο*); või siis päris sarnaselt (p. 30 ab): "mitte hoolt kanda enne kõike ja nii väga ihu ja raha kui hinge eest, et see oleks võimalikult hea" (*μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται*); ning veel kord ühe silmakirjaliku ateenkaaskodaniku poole pöördudes (p. 29 de): "... kas sul häbi ei ole raha eest hoolt kanda, et seda võimalikult rohkem oleks, ning kuulsuse ja au eest, aga mõistuse ja tõe ja hinge eest, et see võimalikult hea oleks, ei kannu sa hoolt ega muretse selle pärast?" (*χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆι οὐδὲ φροντίζεις*).



Nendes ütlustes ikka ja jälle läbi mängitud "hinge parima seisundi" mõiste ei ole midagi muud kui see, mida kreeklased tähistasid sõnaga *ἀρετή*, mis on vaid kunstlikult edasi antav sõnaga voorus [või paremus, *Bestheit*]. Tegelikult kõneleb Sokrateses *Apoloogias* ikka alati sellest, et on oluline otsida ja järgida "voorust". Umbes nagu esimeses kõnes (p. 31 b): ta ei olevat kogu oma elu midagi muud teinud kui ateenlasi veennud "vooruse eest hoolt kandma" (*ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς*) või teise kõne lõpus (p. 38 a): inimesele on ülimaks hüveks "iga päev arutleda vooruse üle" (*ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι*); või lõpuks veel rõhutatumalt kolmanda kõne lõpus (p. 41 e): pärast tema surma peaksid ateenlased oma poegi noomima ja karistama, "kui nad raha või mõne muu sellise asja eest enam hoolt kannavad kui vooruse eest" (*ἐὰν ὑμῖν δοκῶσιν ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του πρότερον ἐπιμελεῖσθαι ἢ ἀρετῆς*).

Kõigest sellest järeldub, et Sokratese elenktika ei pea sugugi mitte suvalisi asju silmas, vaid on pigem rangelt suunatud inimese "voorusele" (*ἀρετή*) ning taotleb lõpuks hüve tunnetamist, mis on inimestel iga õige ja aruka teo eeltingimus ja eeldus.

*Apoloogia* muide ei jäta kahtlustki, et Sokratesel oli seisukoht: selle hüve kohta, mis on tema elenktiliste püüdluste objektiks, peaks teadmine olemas olema. See heidab omakorda valgust elenktilisele "eksirännakule", mille käigus noomitakse poliitikuid rohkem kui luuletajaid, luuletajaid rohkem kui käsitöölisi: esimesed ei tea midagi, teised ei toimi "tarkusesi" (*σοφίαι*), vaid teatud "loomuomaduse põhjal" (*φύσει τινί*), samas kui käsitöölistel on tõepoolest olemas teadmine, ainult et see teadmine kui osa- ja eriteadmine ei käi hüve kohta. Seega tuleb seda taganõutud teadmist hüvest vastavalt sõna *σοφία* algupärasele tähendusele tingimata ette kujutada kui praktilist teadmist õigest tegutsemisviisist, mis peaks osutama tõhusaks nii sõnas kui ka teos, nagu osutub tõhusaks käsitöölise eriteadmine. Kuivõrd on niisugune käsitlus kujunenud käsitöölise poja elukogemusest, jäägu lahtiseks. Kindel on, et arvututel käsitöövaldkonnast pärit võrdlustel ja analoogiajäreldestel, mida esitab Platoni ja Xenophoni Sokrates, on siin oma allikas niisamuti nagu kuulsal Sokratese lausungil, et mitte keegi ei tee teadlikult midagi ebaõiglast. See lausung, mida *Apoloogia* (p. 37 ab) peab Sokratese omaks, tuleneb vältimatult Sokratese

postulaadist hüve tunnetatavuse kohta ning on paradoksina mõistetav vääriti ainult siis, kui seda postulaati ei tunnustata.

*Apoloogia* seab väljapoole kahtlust ka selle, et Sokrates seda teadmist hüvest, mida ta kogu oma elu püüdis väsimatult põhjendada ja mille poole kogu jõust püüdes, ei leidnud. Nii teatab ta oma "eksirännaku" alguses (p. 21 b): "Ma tean ise, et ma pole mingi tark." (ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε σμικρὸν σύνοιδα ἐμαυτῶι σοφὸς ὢν). Ja pärast seda kui ta oli igal pool poliitikute, luuletajate ja käsitöölise juures asjatult otsinud hüvetundmist, võttis ta jumaliku ütluse tuuma kokku järgnevalt (p. 23 b): "Teie hulgast, inimesed, on kõige targem see, kes nagu Sokrates mõistab, et tegelikkuses pole ta tarkuse suhtes midagi väärt." (οὗτος ὑμῶν, ὃ ἀνθρώποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξίός ἐστι τῆι ἀληθείαι πρὸς σοφίαν).

Sellest teadmatuse teadmisest sünnib kuulus Sokratese iroonia, mida tunneb ka *Apoloogia* (p. 38 a): Sokrates suutis paljastada inimese näivteadmist, aga kuna see võime teostus oma teadmatus teadvustades, siis ei kujunenud see pretensiooniks omaenda saavutusele nagu Platoni sofistidel, vaid pigem oma saavutuse tagasivõtmiseks ja varjamiseks, nii et Sokratesele iseloomuliku hoiakuna tekib iroonia, mida Theophrastos väga õigesti määratleb kui "omandatud hoiakut tegude ja sõnade pisendamiseks" (προσποίησης ἐπὶ τὸ χεῖρον πράξεων καὶ λόγων). Üldiselt ikka ja jälle irooniliselt ja skeptiliselt antud hinnang inimese tunnetusvõimele, mis kordub Sokratese sõnades surma kohta (p. 29 b), on täiesti ebaplatonlik ning kinnitab niimoodi veel kord, et *Apoloogias* tahtis Platon kujutada ajaloolist Sokratest.

Ajaloolise Sokratese Platoni-interpretatsiooni võib kokku võtta nii: Sokrates valdab erilist küsitlemise ja järelekatsumise viisi, elenktikat; selle elenktilise küsimisviisi objektiks on hüve, mille kohta eeldatakse praktilist teadmist. Elenktiline uurimine tõendab alati, et seda praktilist teadmist hüvest, mis kõigil enda meelest on olemas, ei esine, ning nõnda ilmneb kohase filosoofilise põhihoiakuna teadmatuse teadmine ja kohase filosoofilise tegevusena hüve mõtte vaagiv otsimine. Sokratese filosoofilist saavutust saab seega määratleda nii: tema taipas ja nõudis esimesena, et filosoofia



peaks põhjendama teaduslikku eetikat, võimaldamaks mõttekat toimimist ja õiget elu.

Kõik kõneleb selle poolt, et see interpretatsioon võib kõiges olulises pretendeerida ajaloolisele usutavusele. Igal juhul võib ta lahendada paremini kui mõni teine mitmesuguseid biograafilisi, pärimus- ja filosoofiaajaloolisi probleeme, mis on ammust ajast seotud Sokratese nimega.

Eeskätt on selge see, et Sokrates ei saanud oma filosoofilist sõnumit teisiti kui suuliselt ette kanda. Sest teadmatus teadmine on nii tugevalt skeptilise kallakuga hoiak, et seda on võimatu kirjas fikseerida ning oma õigsust näidata ning oma toimet alal hoida saab ta ikka ainult filosoofilises vestluses.

Sokratese mõtlemisele iseloomulik avatus, mis väljendub silmanähtavalt suulises kõnes, on ühtlasi antiiksete Sokratese-interpretatsioonide vastuolulisuse põhjuseks. Pidi ikka mööda vaadatama või tahetama mööda vaadata Sokratese elenktika rangest suunatusest hüvele, nagu tegidki Aristophanes, süüdistajad ja Polykrates, igauks omal moel — ning Sokrates hakkas vältimatult paistma laisa lobiseja ja vastutustundetu sõnaväanajana, kes võttis noortelt usu riigi alustoeks olevatesse väärtustesse ja autoriteetidesse ning kelles võidi siis näha kaassüüdlast Ateena poliitika laostamises. Ja kui usuti nagu sokraatikud, et saab vastata küsimusele hüvest, mille Sokrates oli lahtiseks jätnud, siis paistis Sokratese filosoferimine hoopis teises valguses ja vastavalt sellele, kuidas vastus välja tuli. Nii pidas Antisthenes, kellega liitus Xenophon, autarkiat ülimalt hüveks ning püüdis seda reduktsiooniideali kindlustada Sokratese elenktika niisama restriktiivse kitsendamisega, kehtestades sedavõrd tiheda suhte asja ja sõna vahel, et olemusemääratlus, vastuolu ja eksitus pidid näima võimatuna. Aristippos soovis määratleda ülima hüve naudingu, ning toetudes hüve eneseevidentsusele, vabanes Sokratese elenktika ümberkujundamisest ja edasiarendamisest; seetõttu pole sugugi juhuslik, et ainsana kõigist sokraatikutest paistab tema olevat see, kes ei valinudki *sokraatilise dialoogi* vormi. Eukleides jällegi samastab hüve ühe-olemisega [mit dem Einen Sein] ning põhjendab, Sokratese elenktikat eristika abil tugevalt ümber kujundades, selle pretensioonika, mõneti Platoni oma meenutava hüpoteesi, mille kohta me ei tea midagi enam, kui et analoogiajä-

reldus heideti kõrvale ja et ümberlökkamist ei alustatud eeldustest, vaid lõppjäreldest. Lõpuks vormib Platon, filosoofiaajalooliselt tähtsaim sokraatik, Sokratese elenktika ümber dialektikaks ja vastusena olemuseküsimusele avastab idee kui puhta olemise, mida ta tema puhtuse alusel interpreteerib kui hüvet, nii et ta saab nime-tada ideede ideed hüve-ideeks ning ettekandele, kus ta viis ideed tagasi ἔν' i ja ἀόριστος δυνάς' i alusprintsipi, sai nimeks panna "Hüvest" (Περὶ ἀγαθοῦ) — märk, et lõppkokkuvõttes ei saa kogu Platoni ontoloogia olla midagi muud kui vastus Sokratese küsimusele hüvest.

Tundub, et erinevalt kõigist teistest sokraatikutest on Aischines loobunud Sokratese filosoferimise ümberkujundamisest ja edasiarendamisest. Ta kujutab Sokratest puhta elenktikuna, kes veenab inimesi selles, et nad ei tea, mis on hüve. See tuleb eriti ilusasti ilmsiks ühes väljavõttes Aischenese *Alkibiades'* est (fr. 6 Dittmar): "Räägitakse, et ka Alkibiades... olevat nutnud, kui Sokrates temaga, sest et tema end õnnelikuks pidas, vestles ning talle tõestas, kui armetu ta on, sest et ta on teadmatu. Tema jaoks oli teadmatus seega põhjuseks sellele vajalikule ja soovitud kurvameelsusele, millega inimene kahetseb, et ta on see, mis ta olema ei peaks." (*Nam et Alcibiadem ferunt..., cum sibi beatus videretur, Socrate disputante et ei quam miser esset, quoniam stultus esset, demonstrante flevisse. Huic ergo stultitia fuit causa etiam huius utilis optandaeque tristitiae, qua homo esse se dolet, quod esse non debet.*) Nii tõendab Aischines, kelle Sokratese-kirjeldust antiikajal kiideti erilise tõetruuduse eest, et filosoofiaajaloo kirjutajad ei eksi, kui nad usaldavad Platoni ajaloolise Sokratese interpretatsiooni ning ülistavad Sokratest *Apoloogia* järgi kui filosoofi, kes avastas esimesena, et inimesel puudub see teadmine hüvest, mis ainsana tagab õige toimimise.

Lõpuks on kaheldamatu tõsiasi, et Ateena polis korraldas Sokratese vastu kohtuprotsessi, mis lõppes Sokratese hukkamisega. Niisugune korvamatu teguviis ikkagi laialt tuntud ja lojaalse kaaskodaniku vastu, kes oli juba jõudnud raugaikka, oli Ateena ajaloos ennekuulmatu. Selle põhjuseks ei ole miski muu kui Sokratese elenktika suunatus hüvele. Mitte ükski riik, ka mitte kõige vabam, ei saa loobuda nõudest, et teatud põhiväärtusi, millel põhinevad tema institutsioonid, võetaks vaieldamatuna. Kui mõelda,



et kõigis oma aastakümnete jooksul peetud usutlustes on Sokrates teinud tabavat elenktilist kriitikat nende põhiväärtuste kohta, ja kui mõtleda veel sellele, et tegemist on võrdlemisi kompaktses ühiskonnaga, mis tavatses oma poliitilist elu reglementeerida suuliselt, siis tuleks pigem imestada selle üle, et poliitiline skandaal Sokrates ümber puhkes Ateenas nii hilja, kui selle üle, et konfliktini üldse jõuti. Vanale Ateenale demokraatiale teeb au ning näitab ühtlasi tema seesmist tugevust see, et kuigi peaaegu kolmkümmend aastat peeti surmavõitlust Spartaga, ei tehtud kordagi katset sundida Sokratest vaikima. Et Kolmkümmend sõandasid selle katse teha, näitab nende valitsemise türannlikku iseloomu, nii nagu see, et taastatud demokraatia enam ei suutnud Sokratese kriitikat poliitiliselt taluda, vaid alustas Sokratese vastu protsessi, mille Sokrates oleks võinud võita, ning langetas siis surmaotsuse, mida Sokrates oleks võinud vältida, on kindel märk seesmisest nõrkusest ja ebakindlusest. Ent ometi eksiti. Sokrates põlgas ära protsessuaalsed nipid ja kavalused nagu ka ettepaneku autult põgeneda. Saavutuseks, mis maksis ta elu, polnud midagi vähemat kui järeltulevatele põlvedele pärandatud tohutu ülesanne: tema avastatud küsimus hüvest. Vastust sellele oodatakse veel tänaseni.

## Kirjandus

- Aischines 1912. *Aischines von Sphetos*. (Toim. H. Dittmar.) Berlin
- Antisthenes 1966. *Antisthenis fragmenta*. (Toim. F. Declava Caizzi.) Milano
- Apuleio 1966. *Sul Dio di Socrate*. (Toim., tlk., komment. R. Del Re.) Roma
- Aristippos 1961. *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*. (Toim. ja komment. E. Mannebach.) Leiden—Köln
- Aristophanes 1963. *Die Wolken*. (Tlk. ja komment. O. Seel.) Stuttgart
- Aristophanes 1968. *The Clouds*. (Toim. ja komment. K. J. Dover.) Oxford
- Aristotele 1942. *Le témoignage d'Aristote sur Socrate*. (Toim., tlk., komment. P. Deman.) Paris

## Sokrates

- Eukleides 1972. *Die Megariker*. (Toim. ja komment. K. Döring.) Amsterdam
- Ferguson, J. 1970. *Socrates: A Source Book*. London
- Giannantoni, G. 1971. *Socrate: Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*. Bari
- Giannantoni, G. 1983–1985. *Socraticorum reliquiae*. Roma
- Libanios 1891. *Libanii apologia Socratis*. (Toim. Y. H. Rogge.) Amsterdam
- Libanius 1922. *Apologie des Sokrates*. (Tlk. ja komment. O. Apelt.) Leipzig
- Müller, E. 1911. *Sokrates geschildert von seinen Schülern*. Leipzig
- Nestle, W. 1922. *Die Sokratiker in Auswahl*. Jena
- Plato 1900–1917. *Opera*. (Toim. J. Burnet.) Oxford
- Platon 1804–1828. *Werke*. (Tlk. F. Schleiermacher.) Berlin
- Platon 1923–1964. *Œuvres complètes*. (Toim. ja tlk. L. Bodin jt.) Paris
- Plutarque 1970. *Le démon de Socrate*. (Toim., tlk., komment. A. Corlu.) Paris
- Sokratikerbriefe: Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*. 1928. (Toim., tlk., komment. L. Köhler.) Leipzig
- Xenophon 1901. *Opera omnia*. Vol. 2: *Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*. (Toim. E. C. Marchant.) Oxford
- Xenophon 1956. *Die Sokratischen Schriften: Memorabilien. Symposion. Oikonomikos. Apologie*. (Tlk. E. Bux.) Stuttgart

ANDREAS PATZER (sünd. 1943), *dr. phil.*, klassikalise filoloogia instituudi akadeemiline ülemnõunik Müncheni ülikoolis.



De pharm. Hugo SAJASO



---

# ÕIGLUSE TEOORIAST

Chaim Perelman

Tõlkinud Krista Läänemets

Õigluse mõiste filosoofiline analüüs peab lähtuma küsimusest, kas õiglus on ainus voorus meie suhetes teiste inimestega või on ta kõigest üks neist omavahel konkureerivatest voorustest, nagu näiteks halastus ja heldus. Platon on oma teostes valinud neist alternatiividest esimese, Aristoteles seevastu eelistab silmanähtavalt teist. Valik, mille kumbki teinud on, ei ole mingil juhul juhuslik, sest seda on võimalik seletada nende filosoofia erinevustega.

Platoni järgi võib filosoof jõuda ideedevalla ja eeskätt õigluse idee tunnetamiseni vastavalt sellele, kui võimekas ta on dialektikas. Eeldades ideede riigi, kõikehõlmava, harmoonilise ja õiglase korralduse olemasolu, võib tark mees sellele tugineda, kujutamaks ideaalina õiglast poliitilist ühendust, mille tarvis ta formuleerib õiglased seadused ja neid võib ta kohtunikuna rakendada täiesti ühemõtteliselt, kutsumata esile kriitikat või lahkavamusi. Sellest seisukohast pole miski õigustatum kui maksimum *pereat mundus, fiat iustitia* — pääsegu vaid õiglus võidule, kui ka sealjuures maailm hukka läheks; ükski võimalik tagajärg ei tohi meid takistada täitmast nõudmisi, mida esitab õiglus.

---

Zur Theorie der Gerechtigkeit. — *Rechtstheorie*, 11 (1980). Berlin, Duncker & Humblot, S. 129–136.

Ettekande tekst, mille autor pidas 22. aprillil 1980. a Göttingeni Georg Augusti Ülikoolis, kus ta viibis professor dr. Ralf Dreieri (õigusfilosoofiline seminar) ja professor dr. Günther Patzigi (filosofiaseminar) kutsel. Saksa keelde tõlkinud Erik Müller (Harvard) ja Günther Patzig.



Peaaegu kolmkümmend aastat tagasi usaldas mulle rahvusvahelisel filosoofiakongressil Amsterdumis üks kalvinistist kohtunik, et iga üksiku kohtuasja puhul peab ta oma ülesandeks otsida sellist lahendust, mis oleks õiglane Jumala silmis. Sellega väljendas ta platonismi kristlikku ja augustiinlikku tõlgendust: et ideede maailmal on Jumala silmis oma kindel koht, siis püüab inimene mõista, mis oleks Jumala silmis õiglane. Kui see eesmärk on saavutatud, ei ole inimesel, kes end oma arvamustes ja otsustes laseb Jumalast juhtida, mingit mõistlikku põhjust õiglasest lahendusest hoiduda. Mitte keegi, kes teab absoluutselt õiget, tõega täielikult kooskõlas olevat vastust inimlikele probleemidele, ei peaks sellest mingil tingimusel kõrvale kalduma. Pisimgi järeleandmine poleks õiglase kohtuniku vääriline, kes ei lase end ära osta, heidutada ega mitte ka kaastundest mõjutada: *dura lex, sed lex*.

Vastukaaluks sellele absolutistlikule õiguskäsitusele, mis ühelt poolt on inspireeritud matemaatika vaimust ja teiselt poolt religioosest ideaalist, püstitab Aristoteles praktilise tarkuse, *phronesis*'e ideaali, milleni on võimalik jõuda inimlike asutuste talitusviiside pikaajalise kogemise varal. Kui teda kutsutakse üles otsustama, andma läbikaalutud lahendust, siis on targal inimesel võimatu inimpüüetesesse puutuvates küsimustes leida ühemõttelist, vahetult tunnetusel põhinevat või ümberlökkamatutele tõenditele toetuvat lahendust. Järelikult ei ole tal praktilise tarkuse valdas toetuda millelegi peale dialektiliste argumentide, mis parimal juhul pakuvad lubatavat lahendust. Norm, millele kohtunik tugineb, pole jumalik ega mitte ka absoluutne, sest tema ainsaks eeskujuks on praktilise tarkuse poolt kujundatud inimene. Inimesest seadusandja sõnastatud eeskiri peab ka siis, kui ta on õiglane, alati silmas ainult tavalisi situatsioone. Kui reegel satub silmitsi situatsiooniga, mis erineb tavapärasest ning mida seadusandja ei ole ette näinud, tuleb kohtunikul õiglusprintsipi alusel otsida lahendust, mis oleks õiglasem kui seadus ja vastaks antud probleemile paremini. Kui see on oluline, siis vastandab Aristoteles seadusega kooskõlas oleva õiguse mõistele kõrgema, õiglusele rajatud õiguse.

Inimlik, seega ebatäiuslik õigus ei tohi nõuda tingimusteta alustumist: tema liialduste leevendamine õigluse, ligimesearmastuse ja helduse abil on normaalne.

Platoni ja Aristotelese vahelises vaidluses ei kõhkle ma asu-  
mast Aristotelese poolele. Kui mul kolmekümne aasta eest oli  
julgest kirjutada, et filosoofia on segaste ideede süstemaatiline  
uurimine (Perelman 1967: 13), siis kõige paremini tundub seda  
teesi näitlikustavat just õigluse idee.

Esimesel pilgul tundub, et otsus on õiglane siis, kui ta peab  
kinni formaalse õigluse nõudest, mis nõuab olemuselt sarnaste  
juhtumite käsitlemist ühtmoodi. Kuid seda reeglit tuleb täiustada  
ja olulisemates punktides koguni muuta.

Võime alustada koos Norman C. Gillespiega (1975) tõdemi-  
sest, et sugugi mitte alati ei ole ebaõiglane käsitleda olemuselt  
sarnaseid juhtumeid erinevalt. Näiteks kui ma annan mööduvale  
kerjusele kaks marka ja tund aega hiljem teisele kerjusele kõi-  
gest veerandi sellest summast, ei ole ma toiminud ebaõiglaselt,  
sest õigluse reegel ei muuda akti, mille tegemine või tegemata  
jätmine on mu enda otsustada, hoobilt obligatoorseks. Kui õiglus  
nõuab, et ma teatud tingimustes ettekirjutatud moel toimiksin, siis  
pean ma analoogiliselt toimima ka kõige olulise poolst sarnastes  
tingimustes. Kui mul on aga esimeses situatsioonis täiesti vaba  
voli tegutseda nii, nagu ma ise soovin, siis säilitan ma säärase  
tegutsemisvabaduse ka sellega enam-vähem samasuguses situat-  
sioonis. Minu teguviis ei ole loonud pretsedenti, millest ma nüüd  
formaalse õigluse reegli põhjal peaksin kinni pidama.

Märgiksin aga siin, et minu arvates leidub vähe olukordi, kus  
selline tegutsemine, mille puhul on vaba voli teha või tegemata jät-  
ta, ei muutuks vähehaaval kohustuslikuks, sest see tekitab ootuse  
kasusaaja hinges. On teada, kui kiiresti saab aasta lõpul tööandja  
poolt töölisele väljamakstud lisatasust kohustus, tavaõigus, mille  
täitmisest on raske hoiduda.

Siinkohal tuleks ka märkida, et reeglist või pretsedendist kin-  
nipidamist võib õiglaselt pidada ainult siis, kui reegel või pre-  
tsedent ise on aktsepteeritav. Ei saa iial väita, et arst, kes teostas  
Auschwitzis selektsioone ja pidas kohusetruult kinni reeglist, mis  
kirjutas talle ette kõik kuni neljateistkümne aasta vanused juudi  
lapsed gaasikambrisse saata, seetõttu toimis õiglaselt, et järgis  
punktipealt ja hoolikalt kuritegelikku käsku või pretsedenti.



Kui mingi toiming peab formaalse õigluse reegli põhjal olema õiglane, siis on järelikult hädavajalik, et mitte ainult iga uus juhtum poleks varasemaga põhiliselt sarnane, vaid et ka otsus, mille pretsedent löi, oleks aktsepteeritav. Kuid ainult väga harvade juhtumite puhul on need kaks tingimust kindlalt täidetud.

Millal on kaks situatsiooni põhijoontes sarnased? Teisisõnu väljendatuna: millal võib öelda, et see, mis kaht situatsiooni üksteisest eristab, on tähtsusetu?

Aastal 1944 loetlesin ma oma esimeses töös õiglusest kuus printsiipi, mis esitavad selle punkti kohta käivaid eri kriteeriume. Nendeks olid:

1. kõigile võrdselt;
2. igauhele tema teenete järgi;
3. igauhele tema töö järgi;
4. igauhele tema vajaduste järgi;
5. igauhele tema auastme järgi;
6. igauhele tema õiguslike nõudmiste järgi (*cuique suum*). (Perelman 1967: 29–41.)

Ühe või teise printsiibi valik nende hulgast näitab situatsiooni, mis ühe printsiibi tingimustes tunduvad põhiliselt sarnastena, teiste printsiipide puhul erinevatena. Kas tuleb arvestada soo-, vanuse- või rassierinevusi, kui küsimus on õiglase tasu määramises? Kas tuleb arvesse võtta perekonna ülalpidamise kohustust? Või töøjõudlust? On kohe selge, et seoses nende küsimustega võivad tekkida kirglikud lahkarvamused ja et isegi siis, kui lahendus, mille me antud tingimustes heaks kiidame, on see, mida me eelistame ning mis tundub soovitatavana, ei ole ta sellegipärast veel tingimata see ainus võimalik õiglane lahendus, mis end meile vaieldamatuna peale sunniks.

Õiglaselt järgitava või tunnustatud pretsedenti määratleva reegli teisest tingimusest tuleneb probleem, mida polegi võimalik täielikult lahendada.

Millal on siis mingi reegel õiglane või mingi pretsedent tunnustatud? Võiks vastata, et nõnda on see siis, kui reegel või pretsedent on õigustatud või ei vaja mingit õigustust. Viimase juhtumiga on tegu siis, kui see, kes reegli või pretsedendi on

loonud, ei ole kritiseeritav. Millal on reegli kehtestamine või (üldse) mingi toiming kritiseeritav? Siis, kui reegel või toiming on vastuolus mingi tunnustatava normi või tunnustatud väärtusega. Sellest seisukohast on Patrick Day oma huvitavas artiklis *Presumptions* (1970: 137–143) näidanud, et mõne printsiibi suhtes eksisteerivad presumptsioonid, mis vabastavad neist kinnipidajad nende õigustatuse tõendamise vajadusest üldse, ent nõuavad nende õigustamist nende printsiipide vastu toimijatelt. Sealjuures on iseloomulik, et need printsiibid ei kajasta üldkehtivaid tõdesid, vaid esindavad eri vaateid, mida autor kirjeldab konservatiivsete, liberaalsete või sotsialistlikena.

Konservatiivne presumptsioon mõjub alati positiivselt selle kasuks, mis juba eksisteerib: ainult muutusi on alati, kõikjal ja igal juhul tarvis õigustada (Day 1970: 139; Wootton 1958: 62). Liberaalne presumptsioon nõuab igasuguse vabaduse piiramise õigustamist: *Leaving people to themselves is always better, ceteris paribus, than controlling them\**. (Mill 1964: 228.) Teisest küljest nõuab sotsialistlik presumptsioon kõigi ebavõrdsuste õigustamist. Nagu väidab Isaiiah Berlin: *Equality needs no reasons, only inequality does\*\**. (Berlin 1955–1956: 305.)

Sel moel on erilistest printsiipidest või väärtustest kinnipidamise tagajärjeks see, et iga reegel või toiming, mis neile vastab, vabastatakse õigustamise kohustusest: see viis asjale läheneda on samalaadne nagu **konsensuse** oma, mis annab juristidele sageli õigluse põhjendamiseks kasutatava kriteeriumi. Võib eristada kolme selle kriteeriumi varianti, kuivõrd on tegemist kas personaalse ja selgesõnalise konsensusega, kollektiivse ja implitsiitse konsensusega või lõpuks kaudse konsensusega, mis ei toetu reeglile, vaid reeglit kehtestavale autoriteedile.

a) Esimene **konsensuse** vorm, mis kehtestab õiglaselt tunnustatavad õigused ja kohustused, on see, mida võib leida ühe või mitme isiku tahtes ning mis väljendub lubaduses või kokkuleppes. On õiglane respektierida iga kokkulepet, mis tuleneb lubadusest, lepingust või paktist. Siit pärinevad tuntud juriidilised maksiiimid:

---

\* Alati on parem lasta inimestel ise otsustada, *ceteris paribus* (muidu võrdsetel tingimustel), kui nende järele valvata.

\*\* Võrdsus ei vaja mingeid põhjendusi, neid vajab ainult ebavõrdsus.



*volenti non fit iniuria* (kes on nõus, sellele ei tehta ülekohtu) ja *pacta sunt servanda* (lepinguist tuleb kinni pidada).

b) Ühiselule tüüpilist implitsiitset liiki **konsensus** võib kohata tavaõiguse puhul, mis näib väljendavat konsensust, millest on õige kinni pidada, sest kollektiivi liikmed on seda kaua aega järginud.

c) **Konsensuse** viimane vorm on kaudne: see pole üldse küsimus mingi õiglaseks peetud reegli või pretseedendiga kooskõlas olemisest, vaid sõltub usaldusest, mida osutatakse sootsiumi liikmete poolt aktsepteeritavale autoriteedile, kelle otsused on siduvad ja mida seetõttu on õige järgida. Sealjuures võib olla tegu usulise autoriteediga nagu Jumal või tema esindajad religiooses ühenduses, või poliitilise autoriteediga nagu monarh, parlament või kohtunik, kellele on antud voli poliitilise koosluse poolt aktsepteeritava ideoloogia raames.

Juriidiliste institutsioonide uurimine näitab, kuidas saab vaidlustada **konsensuse** eri aluseid. Teatud juhtudel püütakse näidata, et aktsepteeritav kohustus pole vabal tahtel antud nõusolek, sest see saavutati sundimisi või vale informatsiooni tulemusena. Või et nõusolek on ebaseaduslik või ebamoraalne ja seetõttu maksusetu. Või et tavaõigus on ebaselge või on sellest vasturääkiva õiguslahenduse kaudu mööda mindud. Või et aktsepteeritavana käsitletud religioon või ideoloogia on tegelikkuses vaieldav või on seda konkreetsetes situatsioonides rakendamisel moonutatud. Või et saab jätta tunnustamata mingi reegli või otsuse õigsust ka siis, kui seda peetakse õiglaseks, sest et ta on pärit tunnustatud autoriteedilt, kui antud reegel või otsus on järsult vastuolus mingi üldtunnustatud väärtusi väljendava printsiibiga.

Sellise vaidluse puhul, kus tavaliselt avaldatakse vastandlikke arvamusi, jõutakse harva üksmeelse otsuseni. Argumendid, mida esitab üks või teine pool, on seega suuremal või vähemal määral tugevad, suuremal või vähemal määral kohased, ja iial ei ole nad vaieldamatud, kuigi see ei tähenda, et neid tuleks kõiki ühtmoodi hinnata. Praktika vallas, kus on tegemist moraali, seaduse või poliitikaga, haaratakse kinni dialektilistest argumentidest Aristoteelse mõttes, kes vastandas neid analüütilistele argumentidele. Sellised argumendid lubavad teatud otsuseid tõrjuda ebamõistlikena kõrvale, ent nad ei tõesta peaaegu kunagi vaieldamatult seda, et arvessevõetud lahendus on ainsana mõistlik.

On oluline märkida, et mõistlikkuse kategooria, mis mängib argumendi puhul olulist rolli, on erinev ratsionaalsest selles, mida ma nimetan **ueks retoorikaks**. Sellal, kui ratsionaalne toetub eri autoritel eri viisil igavestele tõdedele, mingile seadusele või üldiselt kehtivale moraalile või veenvatele tõenditele, süsteemi vaimule, juhatades kätte parimate vahendite kasutamise antud eesmärgi saavutamiseks, on mõistlikkus paindlik mõiste, mille sisu mõjutavad mingi inimkoosluse ajalugu, traditsioonid ja kultuur. Seda, mida ühes ühiskonnas peetakse mõistlikuks, võidakse mõnel teisel ajastul või mõnes teises ühiskonnas vaadelda hoopis teisiti.

Selgituseks üks näide Belgia kohtupraktikast. 11. novembril 1889 keelas Belgia kõrgeim kohus ühel belgia naisel advokaadina tööle asuda, kuigi ta oli doktorikraadiga jurist ja kõik seaduse poolt ettekirjutatud tingimused tööleasumiseks olid täidetud. Kuigi Belgia konstitutsiooni 6. artikkel kuulutas kõigi belglaste võrd-  
sust seaduse ees, otsustas ülemkohus sellest hoolimata ikkagi, et ehk küll seadusandja ju pole selgesõnaliselt ette näinud naiste advokatuurist väljajäämist, on see "ka ilma seadusliku määratluseta endastmõistetav aksioom, et kohtumõistmine on ala, millega on õigus tegelda üksnes meestel". See, mis toona näis endastmõistetavana ja seega mõistlikuna, võib tänapäeval tunduda ebamõistlik, koguni naeruväärne. Seoses selle asjaga tuleb märkida, et Belgias võeti seadus, mis lubab naistel advokaadiametisse astuda, vastu alles 1922. aastal ja et kohtunikuna lubatakse neil töötada alles viimasele sõjale järgnenud perioodil.

Kuigi ebamõistlikkuse mõiste on ebamäärane ja muutuv mõiste, seab ta igas seadusele rajatud riigis seaduslikult tunnustatud otsustamisvõimu rakendamisele piirid. Oma mõjualas annab selline volitus õiguse teha valik erinevate vabade võimaluste vahel, kuid ainult sel tingimusel, et valik ei ole ebamõistlik, sest muidu võiks teda vaadelda seadusvastasena, ükskõik millised ka oleksid need täpsed põhjused, mis viivad selle valiku juriidilisest tunnustamisest keeldumiseni (Perelman 1978: 35–42).

Lisaks sellele osutub reaalsusega sobimatuks kujutus, et on olemas matemaatika printsiipidega analoogsed õigluse printsiibid, mis õigel rakendamisel annavad alati õiglasi lahendusi, olgu konkreetsed tingimused millised tahes.



Õiguse ajalugu näitab, kui kaua on tunnustatud pretsedendid viinud erijuhtumitel või muutuvates tingimustes õiglusnõudele vasturääkivate otsusteni.

Et vältida seda, mis tundub vastuvõetamatuna, on pakutud erinevaid lahendusi: mõnikord on rakendatud eristamisi *ratio decidendi*'ks, reegliks, mis annab otsuse; vahel haaratakse kinni fiktsioonist, s.t faktide vales konstrueerimisest; vahel on reeglit, millel otsus põhineb, uutmoodi interpreteeritud; ja mõnikord otsitakse abi "õigluskohust" (*equity court*), millelt nõutakse kohutulikku protesti ebaõiglase sanktsiooni rakendamise vastu. Kõige radikaalsem lahendus lõpuks on abiotsimine seadusandjalt, kes asendab varem järgitud reeglid kirjutatud seadusega.

Sel moel tehtud muudatus takistab formaalse õigluse reegli rakendamist, mis nõuab, et põhijoontes sarnastel juhtudel kasutataks üht ja sama meetodit: sarnaseid situatsioone ei saa tulevikus enam käsitada nii nagu minevikus; mida varem peeti õiglaseks, ei ole seda enam pärast uue seaduse vastuvõtmist.

Kui juristidele heidetakse ette konservatiivsus, siis tehakse seda sellepärast, et nad tõrguvad aktsepteerimast mingeid õigustamatuid muudatusi seadustes: reeglite ja neist tuletatud otsuste stabiilsus on toetuseks sellistele olulistele hüvedele nagu õiguskindlus, õiguse ettearvatavus ja usaldusväärsus. Kuid kui juristid ka usuvad, et seaduse iga meelevaldne ja õigustamatu muutmine on ebaõiglane ja erapoolik, siis ei nõustu nad ometi sellega, et võib leiduda küllaldaselt põhjusi muuta varasemat reeglit, kuigi juhtub väga harva, et kõik peavad neid reegleid kõige olulisemaks. See näitab, et on hädasti vaja tunnustatud menetlusviisi, selleks et seadustada vastavatel juhtumitel kvalifitseeritud häälteenamusega muudatust, millest kinnipidamine tulevikus on õiglane.

Nende probleemide kiire revideerimine, mida tõstatab õigluse püüdlamine inimlikes institutsioonides, näitab, mis on soovitud lahendusteedes ebatäiuslikku ja küsitavat. Õiguse inimlikus ja ebatäiuslikus rakendamises ei kehasu eales absoluutne ja jumalik õiglus, mis peaks hajutama kõik vastuväited. See on põhjus, miks inimlike ühiskondade funktsioneerimises on tingimata vajalik leida õiguse kõrval koht ka teistele voorustele nagu õiglus, halastus ja heldus.

### Kirjandus

- Berlin, Isaiah 1955–1956. Equality. — *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. LVI
- Day, Patrick 1970. Presumptions. — *Actes du XIII Congrès International de Philosophie*, Wien, t. V, pp. 137–143
- Gillespie, Norman C. 1975. On Treating Like Cases Differently. — *Philosophical Quarterly*, 25, pp. 151–158.
- Mill, John Stuart 1964. On Liberty. Chapter V. — *Utilitarianism*. Ed. M. Warnock. Collins
- Perelman, Chaim 1967. *Über die Gerechtigkeit*. München
- Perelman, Chaim 1978. Le raisonnable et le déraisonnable en droit. — *Archives de Philosophie du Droit*, 23
- Wootton, B. 1958. *Social Foundations of Wage Policy*. London

CHAIM PERELMAN (1912 Varssavis–1984 Brüsselis), Belgia õigusfilosoof, *dr. jur.* 1934. a ja *dr. phil.* 1938. a Brüsselis, 1944. aastast Brüsseli Vaba Ülikooli loogika ja metafüüsika korraline professor. Oli Belgia Loogika ja Teadusfilosoofia Seltsi president, Belgia Loogiliste Uuringute Rahvusliku Keskuse sekretär, Rahvusvahelise Filosoofiainstituudi ja Rahvusvahelise Poliitilise Filosoofia Instituudi liige. Peamised teosed: *De La Justice* (“Õiglusest”, 1945), *Rhétorique et Philosophie* (“Retoorika ja filosoofia”, 1952), *Traité de l’Argumentation* (“Traktaat argumenteerimisest”, 1958), *Justice et Raison* (“Õiglus ja mõistus”, 1963), *Droit, Morale et Philosophie* (“Õigus, moraal ja filosoofia”, 1968), *Le Champ de l’Argumentation* (“Argumenteerimise põhi”, 1970), *Logique juridique* (“Õigusloogika”, 1976), *L’Empire rhétorique* (“Retoorika võim”, 1977). Õigusfilosoofina kuulus ta Gustav Radbruchi (1878–1949) koolkonda koos John Rawlsi ja Ilmar Tammeloga ning tihe ja viljakas kontakt viimasega seostab teda kaudselt ka Eestiga.





---

## SUHKRUSTATUD KOLETISED JA LAHJENDATUD INGLID

*Viivi Luik*

Mind — nagu arvatavasti teidki — on viimasel ajal huvitanud küsimus, miks kultuurist, kunstist, kirjandusest on saanud nii ükskõiksustäratav ja isegi ebameeldiv nähtus. Olen möödunud suvel mitu korda proovinud kätte võtta selle sajandi moodsate kirjanike raamatuid, neidsamu, mis on mulle olnud alles hiljuti nii olulised ja armsad. Nüüd aga panin nad ükskõikselt ja tüdinult kõrvale, sest järsku olid nad vanaks saanud ja tühjaks jäänud. Nad tundusid sellele aastanumbrile ja tänasele päevale olevat niisama võõrad ja ükskõiksed nagu mõned läinud sajandi krestomaatilised teosed.

Näib, et maailmas on midagi järsult muutunud, ja võib arvata, et selle muutuse on põhjustanud uus aastasada ja uus aastatuhat, mis on juba niisama hästi kui käes. Mõttetu on arutleda, mida see uus aastasada kaasa toob, sest alati toob tulevik kaasa seda, mida mitte keegi ette ära ei arva. Kui kõnelda nüüd sellel sajandilõpu taustal kirjandusest, siis peab paratamatult kõnelema ka sellest suurest vastuolust, mis on kirjanduse ja kirjanikega seotud ootuste ja selle vahel, mida kirjandus tegelikult pakub. Kuigi peab ütleva, et ka see, nagu ootaks keegi kirjanduselt midagi, on vaid kirjanike eneste illusioon, võrdlemisi eluvõõras pettekujutus.

Õieti on kirjandus ju nagu kadunuke, kellest matustel halba ei räägita, sest alles ta ju elas ja oli, äratas mitmesuguseid tundeid, võib-olla et viskas naljagi. Ja järsku on kõik läbi, polegi midagi peale ebameeldiva, raskemeelse, pealesunnitud rituaali, mis tuleb kuidagiviisi välja kannatada, enne kui kalmistult minema pääseb.

---

Ettekanne kirjandusseminaril Schwalenbergis 31. oktoobril  
1993. a.



See on ühtemoodi igal pool, olenemata sellest, kas on tegemist Ida või Lääne, Põhja või Lõunaga. Erinevus võib olla mõnes väheolulises nüansis, põhiline on aga sama — ikka harvem viitsitakse lugeda ilukirjandust. See, et kirjandusmaailma harjumuspärased reeglid enam ei toimi, ajab kirjanikud ja kirjastajad segadusse. Järsku on tekkinud või kohe tekkimas hulk kirjanikke, kellel ei ole oma käsikirjadega midagi peale hakata, sest kirjastajad neid enam kinni maksta ei taha ja lugejatele ei ole neid tarvis. Ometi on need kirjanikud harjunud kirjutama igal aastal vähemalt ühe uue romaani, sest see on olnud kirjastaja nõudmine. Nüüd korraga on aga maailma raamatupoed täis tuubitud raamatuid, mida keegi ei taha ja ükski kunagi ei loe.

Need raamatud ei huvita mitte kedagi ega võigi kedagi huvitada, sest nad on kirjutatud kirjutamise pärast, on sündinud kirjutamise rutiinist, neis ei ole ühtki uut sõnumit sajandilõpu muutuva maailma ega inimese kohta, sest teatavasti kõik maailmas toimuvad muutused saavad alguse inimese südames, mis on täis saladusi. Täis koletisi ja ingleid, kui tarvitada vana magusat kõneviisi. Praegu, sajandi ja aastatuhande lõpus, on kõik kirjandus järsku vanaks saanud, tühjaks jäänud, on järjekordselt oma aja ära elanud, nii nagu seda on korduvalt juhtunud eelmiste sajandite moodsate raamatute ja moodsate lõuenditega. Kui kunst ei suuda enam väljendada neid sügavaid ja pöördumatuid muutusi, mis toimuvad alguses inimeste südames ja seejärel juba maailmas, siis on see kunst ajast ja arust ega võigi kedagi tõsiselt kõita. Kui asja selle pilguga vaadata, ega siis olegi erilist põhjust imestada, miks ilukirjandust ikka vähem ja vähem loetakse. Ei maksa arvata, et see on inimeste kultuurijanu, mis neid paneb raamatuid lugema. Kultuurijanu on ainult üks viisakas ettekääne, mille varjus on võimalik hiilida võõrastesse, koletiste ja inglitega täidetud maailmadesse ja seal salaja ringi vaadata. Kui koletised on ilma ahvatlusteta ning inglid ilma ähvarduste ja võlujõuta, siis kaob inimestel huvi neid otsida ja lehed kirjutavad rahva kultuurihuvi langusest.

Kuidas võib aga täna, lõpuaja maailmas, kedagi kõita kirjandus, mis väljendab 1950., 1960., 1970. ja 1980. aastate mõtteviisi ja tundeid, mis täna on juba nii kauged ja võõrad, sest 1990. aastatel elatakse korraga ainult üht päeva, tänast päeva, ollakse mi-

neviku küljest lahti lõigatud ega olda sugugi nii kindlad selles, mis saab homme ja kas homset üldse tuleb. Ollakse korraga ilma minevikuta ja ilma tulevikuta, puhtad lehed, kuhu võib ilmuda mis tahes sõnum. Täna sees inimeses on midagi viirastuslikku, teda ei ole kuigi kerge haavata, ta hõljub omas külmas üksinduses ega vaja kedagi peale iseenda. Vaesed vanaaja kirjanikud aga kõnelevad ikka veel sellest endisest, juba lõppenud maailmast, kujutavad tundeid, mida enam ei tunta, müüvad kannatusi, mis enam kellessegi ei puutu ega huvita kedagi.

Ilu muudab ajas ja ruumis tihti oma asupaika, ei või kunagi olla kindel, et ta on veel seal, kus teda viimati nähti. Sellepärast ongi erinevatest sajanditest päritolevate inimeste arusaamine ilust nii erinev. Täiesti tõenäoline, et elatakse ajal, mil ilumõistete järjekordselt muutub. Ilu asupaigaks on tihti peetud loodust, kuid looduse ilu on täna kaotamas oma külgetõmbejõudu, ilu on loodusest lahkunud ja asunud ümber sinna, kust teda kunagi ei ole eriti meelsasti otsima mindud. Ilu kohutav valgus langeb prügimägedele, metrootunnelitele, verele, luudele, apokalüptilistele *golfskrieg*'idele. Vanad luuletajad kõnelevad meile aastaaegadest, kuigi me aastaaegu ei märka, nad kõnelevad meile allikaveest ja piimast, kuid unustavad öelda, et allikavett ei jooda allikast, vaid jääkapist võetud pudelitest, ja piima mitte udarast, vaid kõrgetest pahelistest klaasidest kallistes kohvikutes. Kirjanikud räägivad meiega pealetükkivalt meestest ja naistest, lobisevad meeste ja naiste suhetest, sel ajal kui meie ihaldaksime juba olla androgüünid. Milleks meile need mehed ja naised, kui meile aitab iseendast!

Loomulikult on olemas kirjanikke, kes seda kõike juba tajuvad ja väljendavad, kuid nende hääled ei kosta veel üldisest müra-st läbi, nende teosed upuvad ja kaovad veel suurde raamatute voolu, jäävad laviini alla, ei leia adressaati. Suurem hulk kirjanikke on siiski nagu see vana kindral, kes pidi presidendi matusel kõnet pidama, kuid kaotas ära oma kuuldeaparaadi ja kuni ta seda otsis, kantigi juba kirst välja. Sellest moraal: kui ei ole kõrvu, millega kuulda, ega siis ole võimalik ka rääkida.

Ometi oleks äärmiselt naiivne kõnelda kirjanduse kui kunsti kadumisest selle tõttu, et kirjandust võivat asendada koomiksid, TV ja videod. Siin peab jälle kordama, et ei ole olemas mingit



üleüldist Kirjandust ega mingit üleüldist Lugejat. On eri ühiskonnakihtidele määratud kirjandus ja eri ühiskonnakihtidest pärit lugeja ehk otsesõnu öeldes — on olemas ja jäävadki olema labane lugeja ja rafineeritud lugeja. Labane lugeja ei kannata neid inimsüdamas peituvaid ingleid ja koletisi välja ilma kõvasti lahjendamata ja suhkrustamata, talle siis ongi määratud need suhkrustatud koletised ja lahjendatud inglid ehk naisteromaanid, õudusromaanid jne. Kirjandus kui kunst ei saa olla määratud kõigile, hulk peab ikka ilma jääma ja suu puhtaks pühkima. Kõik see armas üleüldine demokraatia näib hakkavat samuti vanaks ja tühjaks saama, näib, et masside võim varem või hiljem hajub, valgustussajandi ideedestki on kõik välja imetud, mis imeda andis, ja nüüd pole nendegagi enam muud teha kui prügimäele heita. Ühiskonnad hakkavad juba jälle jagunema kuristikega eraldatud kihtidesse ja iga kiht vajab oma mängukanne. Kellele koomiksid ja videod, kellele rafineeritud raamatud, trükitud tekst.

Ma ei räägi seda kõike teile mitte sellepärast, et see mulle muret teeb. Vastupidi, see rõõmustab mind ja võiks rõõmustada teidki, sest see annab kinnitust, et aeg tõepoolest liigub. Seda kõike võiski oodata ja nüüd on see ometi ükskord käes. Kirjanduse kriis annab selgelt ja julmalt märku sellest, et see sajand on nüüd tõepoolest lõppemas, kaob vääramatult ja pöördumatult ära, visatakse minema nagu kõik tühjaksaanu. Enam seda ellu ei ärata ja tuleb vastu võtta kõik muutused, mis inimestes ja maailmas toimuvad.

Kui see sajandilõpu viirastuslik inimtüüp tundubki paljudele praegu võõras ja ebausutav, siis lubage küsida, kas need, kes katsid oma ihu keeruliste korsettide ja võidunud sametiga, kes soetasid hulgiti lapsi ja olid võimelised ühe õhtuga ära sööma terve põrssa, kas need on siis mõistetavamad ja usutavamad? Ja mille poolest mõistetavamad? Kas needki ei tundu pärit olevat võõrastest võigastest maailmadest? Ja kas me ei peaks kergendust tundma, et need on kadunud ja minemavisatud maailmad? Kuid siiski, kõigest hoolimata on meil illusioon, et me neid maailmu ja neid inimesi tunneme, kuigi me tunneme neid vaid kirjanduse vahendusel.

Väikeseks ja küllaltki kahtlaseks lohutuseks võib appi võtta ühe kliše ja öelda jälle, et üks inimene jääb teisele alati mõista-

tuseks, olgu aeg milline tahes. Kui see nii ei oleks, siis oleksid kaunid kunstid juba ammu maailmast kadunud. Kunst teatavasti elabki ju ainult inimese mõistatuslikkusest ja salapärast ja suudab kütkestada meid ainult sel määral, mil määral ta meie salapära meile paljastab. Või vastupidi — mida rohkem ta meid meie salapärasse tõukab. Kui saladused on otsas, on ka kunst otsas. Kuigi inimene loodab kirglikult saladused paljastada, kunsti lõpetada ja jumala minema visata, kuulub see lootuski inimese salapära ja mõistatuslikkuse juurde. Ollakse vastuolulised olendid ja kuidas tahes ka saladusi paljastada püütakse, ei ole see võimalik, sest ka see saladuste paljastamise kirg on üks saladustest, üks inimese mõistatustest. Saladused lipsavad alati eest ära, muudavad alalõpmata asupaika ja selles mõttes on saladustel palju ühist iluga. Võimalik, et ilust ei saagi rääkida, rääkimata saladustest, ja vastupidi.

Inimese olemust ja selle kaudu üldist ajapilti mõjutab vististi kõige rohkem inimese suhe omaenda lihaga. Palju oleneb ajapildist sellest, kas oma liha parajasti kardetakse, põlatakse, jumaldatakse või orjatakse. Mõnel ajal on liha moes. Siis muutuvad inimesed tihedaks ja pringiks nagu peakapsas, nad ümbritsevad ennast vorstide ja sinkide, laste ja loomadega. Vett joovad nad otse allikast ja piima otse udarast. Kui aga loomadest ja lastel, udaratel ja allikatel pole enam edu, siis on kindel, et välja on ilmunud hoopis teine inimtüüp.

Nii või teisiti, liha on inimkonda erutanud alati. Ja paratamatult läheneb peale nii pikka erutust väga põhjalik tüdimus. Kätte jõuab hetk, mil vorst ja sink enam ei maitse, mil laste vastu võetakse tarvitusele vahendid, mil lihast pole muud kui tüli. Palju meelsamini oldaks nähtamatu, muidugi tingimusel, et teised jääksid nähtavaks ja nende üle oleks nähtamatuna võimalik hõlpsamini võimu saada. Ega siis ilmaasjata inimeste meeli eruta kõik need Draculad ja imemehed, vaimud ja inglid. Kui vanasti lepiti veel kuidagi võimuga liha üle, siis nüüd ei taheta rohkem ega vähem kui piiramatut võimu vaimu üle. See sajand ongi märksõna "liha" asendanud märksõnaga "võim". Annaks taevast, et tuleva sajandi märksõna oleks "vaim". Võimalik, et selles olekski tuleviku kohutav ilu. Milan Kundera kuulus pealkiri kõlas *Olemise talumatu kergus*. Sõna "talumatu" muudab sellegi pealkirja tänaseks juba



mõnevõrra vananenuks. Täna on olemise kergus ju juba täiesti talutav, lausa magus. Võib lõpuks ometi naerda, selle asemel et nutta. Võib lõpuks ometi elada ilma hirmuta homse päeva ees, sest on lootust, et homme päev jääb hoopis tulemata.

Arvestama peab ka sellega, et inimesele, kes on harjunud suhtlema kompuutriga, on täiesti iseenesestmõistetav, et ta võib suhtluspartneri välja lülitada. Suhtlemine väljalülitatava partneriga tekitab aga ühe täiesti iselaadse, uutmoodi suhte surmaga. Surm muutub tühiseks tehniliseks protseduuriks, just nimelt väljalülitamiseks, vahejuhtumiks, millel ei ole sügavamat tähendust. Selle tõttu ei ole ka tapmisel enam seda tähendust, mida eelmiste aastakümnete mõtteviisist lähtuvad kirjanikud arvavad sel olevat. Elatakse ilma surmata maailmas. Peaaegu nagu paradiisis. Või peaaegu nagu põrgus. Kuidas soovite!

Peaksin veel lisama, et keel, milles ma kirjutan, on eesti keel. Kõigile, kes minult küsivad, mis tunne on kirjutada ühes nii väikeses ja nii tundmatus keeles, vastaksin ma J. B. Singeri sõnadega: "Ma armastan kirjutada jutte vaimudest ja miski ei kajasta vaimude olemust paremini kui väljasurev keel... Olen kindel, et ühel päeval ärkavad kõik surnud üles ja nende esimene küsimus on: kas saab lugeda üht uut raamatut väljasurevas keeles..."

---

# ANARHISTIST PANKUR

*Fernando Pessoa*

*Tõlkinud Maarja Kaplinski*

Olime õhtusöögi lõpetanud. Minu vastas istus mu sõber, pankur, suurärimees ja tuntud turumonopolist, ning suitsetas äraoleval ilmel. Vestlus meie vahel oli vähehaaval soikunud. Püüdsin umbropsu seda elustada, haarates kinni mõttest, mis mul peast läbi käis. Pöördusin naeratades tema poole:

"Mulle räägiti mõni päev tagasi, et kunagi te olite anarhist..."

"Ei olnud. Ma olin ja olen anarhist. Selles suhtes pole ma muutunud. Ma olen anarhist."

"Vaat kus lugu! Teie, ja anarhist! Mille poolest te anarhist olete?... Ehk ainult siis, kui te seda sõna kuidagi teisiti mõistate..."

"Teisiti kui tavaliselt? Ei, ei mõista. Kasutan seda sõna tavalises tähenduses."

"Te siis tahate öelda, et teie olete anarhist samas mõttes, nagu on anarhistid need tüübid töölisorganisatsioonidest? Kas siis polegi mingit vahet teie ja nende tüüpide vahel, kes sekeldavad pommide ja ametiühingutega?"

"On küll vahe... Muidugi on vahe. Aga mitte see, mida teie mõtlete. Või te ehk kahtlete, kas minu sotsiaalsed teooriad on samasugused nagu nende omad?"

"Aa, ma saan aru. Teoorias olete anarhist, aga praktikas..."

"Praktikas olen niisamuti anarhist nagu teoorias. Praktikas olen mina palju, palju suurem anarhist kui need, keda teie mainisite. Kogu mu elu tõestab seda."

"Jah?!"

---

O banqueiro anarchista. — *Contemporanea: Grande revista mensal*. Volume 1. Lisboa, 1922, pag. 5–21.



"Kogu mu elu tõestab seda, mu poeg. Te lihtsalt ei ole kunagi nende asjade üle tõsiselt järele mõelnud. Sellepärast teile tundubki, et ma räägin lollusi või siis teen teie kulul nalja."

"Kuulge, ma ei saa enam mitte millestki aru!... Kui just... Kui te just ei pea oma elu korratuks ning antisotsiaalseks ega nimeta seda anarhismiks."

"Ma juba ütlesin teile, et ei — see tähendab, et ma ei anna sõnale "anarhism" mingit tavalisest erinevat tähendust."

"No olgu... Ma ei saa ikka aru... Kuulge, kas te tahate mulle öelda, et pole mingit vahet teie tõeliselt anarhistlike teooriate ja teie praktilise elu vahel, nii nagu ta praegu välja näeb? Kas te tahate mind uskuma panna, et elate samasugust elu nagu tavalised anarhistid?"

"Ei, asi pole selles. Ma tahan öelda lihtsalt seda, et minu teooriate ja mu praktilise elu vahel pole mingit vastuolu, vaid absoluutne kooskõla. Et ma ei ela samamoodi nagu need tüübid, kes õiendavad ametiühingute ja pommidega — see on tõsi. Aga just nende elu ei sobi kokku anarhismiga, nende enda ideaalidega. Minu eluga on teisiti. Minus — jah, minus, pankuris ja suurärimehes, spekulandis, kui soovite, on anarhismi teooria ja praktika kokku saanud, ja mõlemad on õiged. Te võrdlesite mind nende hädavarestest ametiühingutegelaste ja pommipanijatega, et näidata, et mina olen teistsugune kui nemad. Olengi, aga erinevus on selles: nemad on rumalad anarhistid, mina olen intelligentne anarhist. See tähendab, vanapoiss, et tõeline anarhist olen just mina. Nemad — need ametiühingutegelased (ka mina olin nende hulgas ja läksin neist lahku just nimelt sellepärast, et olen tõeline anarhist) — nemad on anarhistide põhjakiht, suure vabastusteooria äraandjad."

"Ennekuulmatu! Uskumatu! Kuidas te sobitate oma elu — ma mõtlen, oma pankuri- ja ärimeheelu — anarhistlike teooriatega? Kuidas te neid omavahel kokku sobitate, kui väidate, et mõistate anarhistlike teooriate all täpselt sedasama mis tavalised anarhistidki? Pealegi kui te veel ütlete, et erine te neist selle poolest, et olete suurem anarhist kui nemad, mis?"

"Täpselt."

"Ma ei saa millestki aru."

"Aga kas te püüate aru saada?"

"Kõigest hingest."

Ta võttis suust kustunud sigari, süütas selle uuesti, silmitses kustuvat tikku, pani selle aeglaselt tuhatoosi; siis tõstis hetkeks langetatud pea, vaikis silmapilgu ja ütles:

“Kuulake siis. Ma sündisin rahva hulgas, ühes linna töölisperes. Nagu võite arvata, ei kõrget seisust ega häid elutingimusi. Olin lihtsalt jumala armust intelligentne ja võrdlemisi tahtejõuline. Aga need olid loomulikud eeldused, mis mulle madala päritolu kiuste alles jäid.

Olin tööline, tegin tööd, elasin kehvalt, ühesõnaga, elasin samasugust elu nagu enamik inimesi selles keskkonnas. Ma ei ütle, et olin lausa nälgjas, aga sellele küllalt lähedal. Pealegi kui oleksingi nälginud, poleks see midagi muutnud selles, mis järgnes, ega selles, millest ma tahan teile rääkida, ega mu möödunud ega praeguses elus.

Ühesõnaga, olin tavaline tööline nagu kõik, tegin tööd, sest pidin tööd tegema, ja tegin tööd nii vähe kui võimalik. Ma olin intelligentne. Alati, kui sain, lugesin igasugu asju, vaidlesin iga-suguste asjade üle, ja kuna ma ei olnud rumal, tärkas minus sügav rahulolematuse ja mässumeel oma saatuse ja sotsiaalsete olude vastu, mis olid ta selliseks kujundanud. Ma juba ütlesin, et mu saatuse oleks võinud kujuneda süngemaks, kui ta oli; aga tol ajal tundus mulle, et just minule on Saatus lasknud osaks saada kogu võimaliku ebaõigluse ja et ta on selleks kasutanud kõiki sotsiaalseid konventsioone. Olin umbes kahekümnene — kõige rohkem kahekümne ühene —, kui minust sai anarhist.”

Ta jäi hetkeks vait, pöördus pisut minu poole, kummardus kergelt ette ja jätkas:

“Ma olen alati võrdlemisi lahtise peaga olnud. See kõik tekitas minus mässumeelt. Ma tahtsin oma viha põhjusest aru saada. Minust sai teadlik ja veendunud anarhist — ja selleks teadlikuks ja veendunud anarhistiks olen jäänud tänapäevani.”

“Ja kas teie tänane teooria on sama mis tollel ajal?”

“Seesama. Tõeliselt anarhistlikke teooriaid saab olla ainult üks. Mina pean alati kinni ühest ja sellest samast, millest olen kinni pidanud sest ajast peale, kui minust anarhist sai. Küll te näete... Ma juba ütlesin, et kuna olin loomu poolest arukas, sai minust teadlik anarhist. Kes on anarhist? See, kes tõstab mässu ebaõigluse vastu, mille tõttu me sünnime *sotsiaalselt* ebavõrdsetena — lõppude lõpuks ainult seda. Ja sellest tuleneb



loomulikult ka mäss sotsiaalsete konventsioonide vastu, mis selle ebaõigluse võimalikuks teevad. Praegu räägin teile psühholoogilisest teest, tähendab sellest, kuidas anarhistiks saadakse, nüüd siirdume asja teoreetilise külje juurde. Püüdke nüüd hästi aru saada, missugune võiks välja näha minu olukorras intelligentse inimese mäss. Mida ta maailmas näeb? Keegi sünnib miljonäri lapsena ja on hällist peale kaitstud kõigi nende hädade vastu — ja neid on arvukalt —, mida raha olemasolu võib ära hoida või vähemasti leevendada; teine sünnib viletsuses, ainult selleks, et lapsepõlves olla veel üks suu peres, kus suid on niigi liiga palju ja toitu liiga vähe. Keegi sünnib krahvi või markiina ja sellepärast peavad kõik temast lugu, mida ta ka iganes tehku; teine sünnib sellisena nagu mina ja peab kõik oma elupäevad nõori mööda käima, et teda vähemalt inimesena koheldaks. Ühed sünnivad sellistes oludes, et nad saavad õppida, reisida, kogemusi omandada — ja nii saavad neist (võib öelda) intelligentsemad inimesed kui need, kes loomu poolest on seda rohkem. Ja nii edasi, ja nii on iga asjaga...

Looduse ebaõiglusega olgu, kuidas on — selle vastu me ei saa. Aga ühiskond ja tema konventsioonid — miks mitte nende vastu võidelda? Ma lepin sellega — ja ega mul muud üle jäägi —, et keegi on minust üle selle poolest, mis Loodus talle on andnud — talendilt, jõult, energialt; aga ma ei lepi sellega, et ta on minust üle selle poolest, mis talle hiljem on osaks langenud, millega ta emaüasast välja ei tulnud, vaid mille ta omandas tobedate asjaolude tõttu niipea, kui ta siia maailma ilmus — rikkus, sotsiaalne positsioon, kerge elu jne. Just mässumeelest nende asjade vastu, mida ma teile siin mõtiskluse vormis esitan, sündiski minu tolelaegne anarhism — anarhism, mis, nagu ma juba ütlesin, on tänaseni muutumatuks jäänud.”

Ta vaikis jälle hetkeks, justkui mõeldes, kuidas jätkata. Ta suitsetas ja puhus aeglaselt suitsu minust vastassuunas. Siis ta pöördus ja kavatses jätkata. Aga mina katkestasin teda.

“Üks uudishimulik küsimus... Miks teist õieti anarhist sai? Te oleksite ju võinud hakata sotsialistiks või ühineda mõne moodsa vooluga, mis ei ole nii äärmuslik. Teie mässus oli ju see kõik olemas... Sellest, mis te olete rääkinud, järeldan, et anarhismi all te mõistate (ja ma usun, et see on hea anarhismi definitsioon) mässu kõigi sotsiaalsete konventsioonide ja vormelite vastu ja soovi ning püüet neid kõiki likvideerida...”

"Just nimelt."

"Miks te valisite selle äärmusliku vormi ega jäänud mõne muu... mõõdukama juurde?..."

"Ma ütlen teile. Ma mõtlesin selle kõige peale. Loomulikult oli brošüürides, mida ma lugesin, juttu kõigist neist teooriatest. Mina valisin anarhistliku teooria — äärmusliku teooria, nagu te väga õigesti ütlesite — põhjustel, mis ma teile paari sõnaga esitan."

Ta vaatas hetke tühjusse ja pöördus siis minu poole.

"Tõeline kuri, ainus kuri, on sotsiaalsed konventsioonid ja fiktsioonid, mis varjavad loomulikke tõsiasju — perekonnast rahani, religioonist riigini. Me sünnime meesteks või naisteks — ma tahan öelda, sünnime selleks, et täiskasvanutena saada meesteks või naisteks; me ei sünni loomuliku õigluse järgi mitte selleks, et olla abielumehed, et olla rikkad või vaesed, samuti mitte selleks, et olla katoliiklased või protestandid või portugallased või inglased. Ja see kõik juhtub sotsiaalsete fiktsioonide pärast. Ja miks need sotsiaalsed fiktsioonid halvad on? *Sest nad on fiktsioonid, sest nad pole loomulikud.* Raha on sama halb kui riik, perekonakoodeks sama halb kui religioonid. Kui oleks olemas muid, teistsuguseid, siis oleksid nad sama halvad, sest *ka need oleksid fiktsioonid, sest ka need varjaksid loomulikke tõsiasju ja segaksid neil ennast avaldamast.* Iga süsteem, mis ei ole puhtanarhistlik ja mis soovib kaotada täielikult kõik fiktsioonid ja igaühe neist üksikult, *on samuti fiktsioon.* Rakendada kogu meie tahet, kõiki meie pingutusi, kogu meie tarkust, selleks et vahetada üks sotsiaalne fiktsioon teise vastu või et sellisele vahetusele kaasa aidata — see on absurd või isegi kuritegu, *sest see tähendab sotsiaalsete segaduste tekitamist selge sihiga jätta kõik vanaviisi.* Kui me leiame, et sotsiaalsed fiktsioonid on ebaõiglased, sest nad rõhuvad ja suruvad inimeses alla kõike loomulikku, miks peaksime siis pingutama selle nimel, et asendada nad teiste fiktsioonidega, kui võiksime teha jõupingutusi selleks, et hävitada nad kõik?"

See tundus mulle veenev. Aga oletame, et ta pole seda, oletame, et meile vaieldakse vastu, et see kõik on väga õige, aga et anarhistlikku süsteemi pole võimalik ellu viia. Arutagem probleemi sellest küljest.

Miks ei peaks anarhistlik süsteem elluviidav olema? Kõik meie, eesrindlikud, lähtume põhimõttest, et mitte ainult praegune süsteem pole ebaõiglane, vaid et me võime ta õigluse nimel



asendada teise, õiglasemaga. Kui me nii ei mõtle, siis pole me anarhistid, vaid kodanlased. Kust tuleb see *õigluse* kriteerium? Sellest, mis on *loomulik* ja *tõeline*, vastandina sotsiaalsetele fiktsioonidele ja konventsionaalsetele valedel. Sellest, mis on loomulik, tõeliselt loomulik, mitte poolenisti või veerandi või kaheksandiku võrra loomulik. Väga hea. Nüüd üks kahest: loomulik kas on sotsiaalselt realiseeritav või ei ole seda, teiste sõnadega, ühiskond on kas loomulik või siis on ta olemuselt fiktsioon ega saa kuidagi loomulik olla. Kui ühiskond võib olla loomulik, siis on ka anarhistlik ehk vaba ühiskond võimalik, ja peabki olema, sest selline ühiskond on täiesti loomulik. Kui ühiskond ei saa loomulik olla, kui ta (ükskõik millisel ebaolulisel põhjusel) ei või olla muud kui fiktsioon, siis seda parem; muutkem ta siis selle vältimatu fiktsiooni piires nii loomulikuks kui võimalik, et ta oleks, sellesama pärast, nii õiglane kui võimalik. Missugune on kõige loomulikum fiktsioon? Ükski neist pole iseendast loomulik, sest ta on fiktsioon; kõige loomulikum oleks antud juhul see, mis *tundub* kõige loomulikumana, mida *tunnetatakse* kui kõige loomulikumat. Missugune neist tundub meile kõige loomulikum või millist tunnetame kõige loomulikumana? Seda, millega oleme harjunud. (Te mõistate: loomulik on see, mis on instinktiivne; ja see, mis ei ole instinkt, aga sarnaneb temaga kõiges, on harjumus. Suitsetamine ei ole loomulik, see ei ole instinktiivne vajadus; aga kui me harjume suitsetama, siis saab see meie jaoks loomulikuks, me hakkame seda tajuma kui instinktiivset vajadust.) Missugune sotsiaalne fiktsioon on meie jaoks harjumuslik? Praegune, kodanlik süsteem. Niisiis, loogiliselt: me kas peame võimalikuks loomulikku ühiskonda ja pooldame anarhismi — või me ei pea teda võimalikuks ja pooldame kodanlikku režiimi. Vahepealset ei saa olla. Mõistate?"

"Jah; see on veenev."

"See pole veel päriselt veenev... On veel üks samalaadne vastuväide, likvideerimine... Me võime nõustuda, et anarhistlik režiim on realiseeritav, aga kahelda selles, et ta on realiseeritav *otsekohe* — nimelt et kodanlikult ühiskonnalt on võimalik vabale ühiskonnale üle minna ilma ühe või mitme vahepealse riigi või režiimita. Kes sellise vastuväite esitab, see tunnistab anarhistliku ühiskonna õigeks ja realiseeritavaks; aga talle teeb muret, et kodanliku ja vaba ühiskonna vahel peab olema mingi üleminekuriik.

Väga hea. Oletame, et see on nii. Mis see üleminekuriik niisugune on? Meie eesmärk on anarhistlik ehk vaba ühiskond; niisiis saab see üleminekuriik olla inimkonnale ainult ettevalmistuseks teel vabasse ühiskonda. See ettevalmistus võib olla materiaalne või lihtsalt vaimne; see tähendab, kas rida materiaalseid või sotsiaalseid samme, mis aitavad inimestel vaba ühiskonnaga kohaneda, või lihtsalt samm-sammult laienev ja mõjukas propaganda, mis valmistab neid *vaimselt* ette vaba ühiskonda soovima või seda aktsepteerima.

Vaatleme esimest võimalust, inimkonna järkjärgulist materiaalselt kohanemist vaba ühiskonnaga. See on võimatu; enam kui võimatu: see on absurdne. Materiaalses mõttes saab kohaneda ainult millegagi, mis *on juba olemas*. Keegi meist ei saa materiaalselt kohaneda kahekümne kolmanda sajandi sotsiaalse oludega, isegi kui teaksime, missugused nad hakkavad välja nägema, ja me ei saa nendega materiaalselt kohaneda, sest kahekümne kolmandat sajandit oma sotsiaalsete oludega pole veel materiaalselt olemas. Niisiis jõuame järeldusele, et ainus viis kohanemiseks, evolutsiooniks või üleminekuks kodanlikust vabasse ühiskonda on *vaimne*, vaimu järkjärguline kohanemine ideega vabast ühiskonnast... Siiski, materiaalse kohanemise vallas on veel üks hüpotees..."

"Aitab juba neist hüpoteesidest!"

"Mu poeg, tark inimene peab uurima kõiki võimalikke vastuväiteid ja nad kummutama, siis alles võib ta öelda, et on oma õpetuses kindel. Ja pealegi, siin on vastus küsimusele, mis te mulle esitasite..."

"Noh, olgu..."

"Nagu ma ütlesin, materiaalse kohanemise vallas on veel üks hüpotees. Hüpotees revolutsioonilisest diktatuurist."

"Revolutsioonilisest diktatuurist — mismoodi?"

"Nagu ma teile seletasin, ei saa materiaalselt kohaneda millegagi, mida veel olemas pole. Aga kui nüüd ühe järsu liigutusega vallandatakse sotsiaalne revolutsioon, siis kehtestatakse ühiskond, mis pole enam vaba (sest selleks pole inimkond veel saanud valmistuda), vaid on nende diktatuur, kes tahavad rajada vaba ühiskonda. Aga siin on siiski, olgugi alles algeliselt, juba olemas midagi *materiaalselt*, mis kuulub vaba ühiskonna juurde. Seega on juba olemas midagi materiaalselt, millega inimkond võib



kohaneda. See on argument, millega need jõhkardid, kes kaitsevad "proletariaadi diktatuuri", teda kaitsevad või kaitseksid, kui nad oleksid suutelised vaidlema või mõtlema. See argument ei pärine loomulikult neilt, vaid minult. Esitan ta vastuväitena iseendale. Ja nagu ma teile näitan, on ta vale.

Revolutsiooniline režiim, kuni ta eksisteerib ja millised ka olgu tema eesmärgid või idee, mis teda kannab, saab *materiaalselt* olla üksainus asi — revolutsiooniline režiim. Ja revolutsiooniline režiim tähendab sõjaväelist diktatuuri või õigemini despootlikku sõjaväelist režiimi, sest üks osa ühiskonnast surub ühiskonnale tervikuna peale sõjaseisukorra — see osa, mis on revolutsiooni teel võimu haaranud. Mis siit järeldub? Siit järeldub, et kes kohaneb selle režiimiga, mis materiaalselt, sisuliselt on despootlik sõjaväeline režiim, kohaneb despootliku sõjaväelise režiimiga. Idee, mis juhtis revolutsioonääre nende eesmärgi poole, on täiesti kadunud sotsiaalsest reaalsusest, mille on jäägitult vallutanud sõjaväeline fenomen. Nii et revolutsioonilise diktatuuri tulemus — ja seda täielikum, mida kauem selline diktatuur kestab — on sõjaväelik, diktaatorlikku tüüpi ühiskond, sõjaväeline despotism. Ja ega see saagi teisiti olla. Ja nii on see alati olnud. Ma ei tea ajaloost kuigi palju, aga see, mida ma tean, sobib sellega kokku ja peabki sobima. Mis tuli välja poliitilistest rahutustest Roomas? Rooma impeerium oma militaarse despotismiga. Mis tuli välja Prantsuse revolutsioonist? Napoleon oma militaarse despotismiga. Ja näete ise, mis on saanud Vene revolutsioonist... Midagi, mis vaba ühiskonnani jõudmise aastakümneteks edasi lükkab... Ja mida oligi oodata rahvast, mis koosneb kirjaoskamatutest ja müstikutest?...

Aga see on muide juba teine teema... Kas te saite mu argumenti aru?"

"Sain, väga hästi..."

"Niisiis te saite aru, et ma jõudsin järgmise järelduseni. Eesmärk: anarhistlik, vaba ühiskond; vahend: *üleminekuperioodita* jõudmine kodanlikust ühiskonnast vaba ühiskonnani. Seda valmistaks ette ja teostaks intensiivne, täielik, kõikjale ulatuv propaganda, mis valmistaks igaühe vaimu ja nõrgestaks igasugust vastupanu selle ühiskonna saabumisele. Loomulikult ei mõtle ma "propaganda" all ainult kirjutatud ja öeldud sõna: ma mõtlen selle all kõike, igasugust otsest või kaudset tegevust, mis võib inimesi ette valmistada vaba ühiskonna *tulekuks* ja nõrgestada

vastupanu tema saabumisele. Nii poleks sotsiaalsel revolutsioonil, kui me selleni jõuame, vaja võita peaaegu mingeid takistusi, ja ta kujuneks kiireks ning kergeks ja tal ei tarvitseks kehtestada mingit revolutsioonilist diktatuuri, sest poleks kedagi, kelle vastu seda kehtestada. Kui see pole võimalik, siis on anarhism teostamatu; ja kui anarhism on teostamatu, siis on, nagu ma juba teile tõestasin, ainsana kaitsmist vääriv ja õiglane kodanlik ühiskond.

Nüüd näete, miks ja kuidas minust anarhist sai ja miks ma teised sotsiaalsed õpetused kui võltsid ja ebaloomulikud kõrvale heitsin.

Nii palju siis sellest... Ma jätkan oma lugu."

Ta tõmbas tikust tuld ja süütas pikkamisi sigari, keskendus, ning jätkas hetke pärast:

"Oli veel mitu poissi, kes said asjadest aru samamoodi nagu mina. Enamik neist olid töölisel, peale mõne üksiku; igatahes olime kõik vaesed ja nii palju kui ma mäletan, mitte just rumalad. Meil oli mingi tahtmine ennast harida, asju teada saada, ja samal ajal tahtmine propagandat teha, oma ideid kuulutada. Me igatsesime enda ja teiste jaoks — kogu inimkonna jaoks — uut ühiskonda, vaba kõigist neist eelarvamustest, mis tekitavad kunstlikult inimeste vahele ebavõrdsuse, ja suruvad neile peale alaväärsustunnet, kannatust, kitsendust, mida nad ei ole Looduselt kaasa saanud. Mis minusse puutub, siis see, mida ma lugesin, kinnitas mu seisukohti. Lugesin peaaegu kõiki odavaid vabameelseid raamatuid — kõiki, mis tol ajal kättesaadavad olid, ja juba siis oli neid üsna palju. Käisin tolaegsete propagandistide loengutel ja kõnekoosolekutel. Iga raamat ja iga kõne veenis mind üha enam, et mu ideed on õiged ja õiglased. See, mida ma mõtlesin tookord — kinnitan teile, mu sõber — on seesama, mida mõtlen täna; ainus erinevus on selles, et tookord ma ainult mõtlesin nii, aga nüüd mõtlen nii ja teen seda ka teoks."

"Nojah, siia maani on kõik selge. Kindlasti sai teist just nii anarhist, ja nüüd ma näen, et te tõesti olite anarhist. Mulle pole vaja seda rohkem tõestada. Mida ma teada tahaksin, on see, kuidas teist sai pankur..., kuidas teist sai pankur, ilma et sealjuures oleks mingeid vastuolusid tekkinud... Või tähendab, ma juba kujutan umbes ette..."

"Ei, te ei kujuta midagi ette... Ma tean, mida te õelda tahate... Te lähtute argumentidest, mis ma teile just esitasin, ja



arvate, et pidasin anarhismi ebareaalseks, ja sellepärast, nagu ma teile ütlesin, kodanlikku ühiskonda ainsana kaitsmisväärseks ja õiglaseks, kas pole?..."

"Jah, umbes nii ma arvasin..."

"Aga kuidas see sai nii olla, kui ma olen meie vestluse algusest saadik teile öelnud ja korranud, et *olen* anarhist, et ma mitte ainult ei olnud seda, vaid olen edasi? Kui minust oleks saanud pankur ja äriees põhjusel, mida teie oletate, siis poleks ma anarhist, vaid kodanlane."

"Nagu ma teile ütlesin, olen (ja olen alati olnud) üsna lahtise peaga, ja ühtlasi teoinimene. Need on loomulikud omadused; nad ei jäänud mulle hällist külge (kui mul kunagi hälli on olnud), mina võtsin nad sinna kaasa. No olgu. Anarhistina pidasin talumatuks olla anarhist ainult passiivselt, ainult selleks, et käia kõnesid kuulamas ja sõpradega neist asjadest vestelda. Ei: oli vaja midagi teha! Oli vaja töötada ja võidelda rõhutute ja sotsiaalsete konventsioonide ohvrite nimel! Otsustasin selles kaasa lüüa, nii palju kui suudan. Hakkasin pead murdma, kuidas mina võiksin vabadusvõitluses kaasa aidata. Hakkasin koostama tegevusplaani.

Mida tahab anarhist? Vabadust — vabadust endale ja teistele, kogu inimkonnale. Ta tahab olla vaba sotsiaalsete konventsioonide mõjust või survest; ta tahab olla niisugune, missugusena ta siia ilma sündis, niisugune, nagu ta õigluse järgi peaks olema; ja ta soovib sellist vabadust endale ja kõigile teistele. Looduse ees ei saa kõik võrdsed olla: ühed sünnivad pikkadeks, teised lühikesteks, ühed tugevateks, teised nõrkadeks; ühed intelligentsemateks kui teised... Aga siitmaalt võivad kõik võrdsed olla; seda takistavad ainult sotsiaalsed konventsioonid! Need sotsiaalsed konventsioonid tulebki purustada!

Nad tuleb purustada... Aga ühest asjast ei saanud ma üle ega ümber: nad tuleb purustada, *aga seda vabaduse nimel*, ja pidades alati silmas vaba ühiskonna loomist. Sest sotsiaalsete fiktsioonide purustamine võib niihästi kaasa tuua vabaduse või sillutada vabadusele teed kui ka sünnitada uusi, teistsuguseid sotsiaalseid fiktsioone, samasuguseid fiktsioone ja seetõttu niisama halbu. Siin tuli ettevaatlik olla. Tuli leida õige tegutsemisviis, ükskõik kui vägivaldne või ebavägivaldne (sest võitluses sotsiaalse ebaõigluse vastu oli kõik lubatud), mille abil oleks võimalik hävitada sotsiaalsed fiktsioonid, takistamata samal ajal tulevase

vabaduse sündi; luues isegi juba, seal kus see võimalikuks peaks osutuma, midagi tulevasesest vabadusest.

On selge, et see vabadus, mille kitsendamisest tuleb iga hinna eest hoiduda, on *tulevane vabadus* ja praegusel ajal *nende vabadus, keda rõhuvad sotsiaalsed fiktsioonid*. Selge, et meil pole vaja muret tunda vägevate, edukate ja kõigi nende vabaduse ahistamise pärast, kes esindavad sotsiaalseid fiktsioone ja lõikavad neist kasu. See ei ole vabadus; see on vabadus türanniseerida, mis on vabaduse vastand. Vastupidi, selle vastu peame püüdma igal viisil võidelda ja seda alla suruda. Ma arvan, et see on selge..."

"Väga selge. Jätkake."

"Kellele soovib anarhist vabadust? Kogu inimkonnale. Kuidas vabastada kogu inimkonda? Purustades täielikult kõik sotsiaalsed fiktsioonid. Kuidas purustada täielikult kõiki sotsiaalseid fiktsioone? Ma juba seletasin teile ette rutates, kui teie küsimusele vastates arutlesin teiste eesrindlike süsteemide üle ja selgitasin teile, kuidas ja miks minust anarhist sai... Kas mäletate mu lõppjäreldest?"

"Mäletan..."

"Kiire, äkiline, kõikehaarav sotsiaalne revolutsioon, mille läbi ühiskond läheb ühe hüppega kodanlikult režiimilt üle vabasse ühiskonda. Seda sotsiaalset revolutsiooni valmistab ette intensiivne ja pidev töö, otsene ja kaudne, mis valmistab kõigi vaimu ette vaba ühiskonna tulekuks ja nõrgestab kodanluse igasugust vastupanu, kuni koomaseisundisse viimiseni. Ma ei hakka teile kordama neid põhjusi, mis viivad vältimatult selle järelduseni, anarhismini; ma juba esitasin nad teile, ja te saite aru."

"Jah."

"Oleks kõige parem, kui see revolutsioon oleks ülemaailmne, kõikjal või kõigis olulistes punktides üheaegne ja kui see nii ei ole, siis peaks ta levima kiiresti ühest punktist teise, aga igal juhul olema igas punktis — iga rahva seas — välkkiire ning täielik.

Väga hea. Mida võisin *mina* selle eesmärgi heaks teha? Üksinda poleks ma suutnud korraldada ülemaailmset revolutsiooni — ega isegi mitte totaalset revolutsiooni sellel maal, kus ma elasin. Ainus, mida ma suutsin, oli töötada kõiki oma võimeid selle revolutsiooni ettevalmistamiseks kasutades. Ma juba seletasin teile, kuidas: võideldes kõigi kättesaadavate vahenditega sot-



siaalsete fiktsioonide vastu; hoidudes takistamast seda võitlust, vaba ühiskonna propageerimist, tulevast vabadust või praeguste rõhutute vabadust, luues võimaluse korral juba midagi tulevasesst vabadusest."

Ta puhus suitsu, tegi väikese pausi ja alustas uuesti.

"Siinkohal, mu sõber, panin tööle oma tarkuse. Tuleviku nimel töötada on väga hea, mõtlesin ma; ja teiste vabaduse nimel töötada on õige. Aga mina ise? Kas mina olen siis eikeegi? Kui oleksin kristlane, siis töötaksin rõõmuga teiste tuleviku nimel, lootuses taevasele tasule; aga teiselt poolt, kui oleksin kristlane, siis poleks sotsiaalsel ebavõrdsusel meie lühikeses elus mingit tähtsust — see oleks meile ainult proovikiviks ja igaveses elus tasutaks meile selle eest. Aga niisamuti nagu praegu, polnud ma kristlane ka tookord, ja ma küsisin endalt: aga kelle nimel ma ennast ohverdan? Veel enam: *miks* ma ennast ohverdan?"

Mul oli kõhklusehetki; ja te mõistate, et mitte ilma põhjusega... Ma olen materialist, mõtlesin; mul on ainult see üksainus elu; milleks peaksin vaeva nägema propaganda ja sotsiaalse ebavõrdsuse ning muu selletaolise pärast, kui ma võin elust palju rohkem rõõmu tunda selle pärast muretsemata? Inimene, kellel on ainult see üks elu, kes ei usu igavesse elusse, kes ei tunnista ühtegi seadust peale Looduse, kes on riigi vastu, sest see pole loomulik, raha vastu, sest see pole loomulik, kõigi sotsiaalsete fiktsioonide vastu, sest need pole loomulikud, miks pagana pihta peaks ta rügama ja kaitsma altruismi ning eneseohverdust teiste või inimkonna nimel, kui ka altruism ja ohver pole loomulikud? Tõsi, seesama loogika, mis näitab mulle, et inimene ei sünni olema abielus, olema portugallane, rikas või vaene, näitab mulle ka, et inimene ei sünni olema *solidaarne*, et ta sünnib olema ainult tema ise, seepärast olema altruisti ja solidaarse vastand, niisiis *läbinisti* egoist.

Mõtlesin selle küsimuse üle. Vaata, ütlesin iseendale, me sünnime kuuluvana inimsoo hulka ja oleme kohustatud solidaarsuseks kõigi inimestega. Aga kas mõte "kohustusest" on loomulik? Kust tuleb see mõte "kohustusest"? Kui see mõte kohustusele sünnib mind ohverdama oma heaolu, oma mugavuse, enesealalhoiduinstinkti ja teised loomulikud instinktid, mille poolt erineb siis selle idee mõju mis tahes sotsiaalse fiktsiooni mõjust, mille tagajärjed on täpselt samasugused?

Seda ideed kohustusest, inimlikust solidaarsusest, saab pida loomulikuks ainult juhul, kui ta toob endaga kaasa mingi egoistliku kompensatsiooni, sest seda egoismi mingil moel kompenseerides ei räägiks ta lõppkokkuvõttes siiski sellele vastu, isegi sellega põhimõtteliselt vastuolus olles.

Mingist naudingust lihtsalt loobumise enda pärast loobuda pole loomulik; loobuda ühest naudingust teise nimel, see on juba looduses olemas: ja kahe asja vahel valida, kui ei või saada mõlemat korraga, on hea ja õige. Ja millist egoistlikku või loomuliku kompensatsiooni võis mulle pakkuda pühendumine vaba ühiskonna ja inimkonna tulevase õnne üritusele? Ainult teadmist täidetud kohustusest, õige eesmärgi nimel tehtud pingutusest; ja kumbki neist pole egoistlik kompensatsioon, kumbki pole nauding iseendas, kui üldse, siis fiktsioonist sündinud nauding, nagu võiks olla nauding päratust rikkusest või nauding heast sotsiaalsest päritolust.

Tunnistan teile, vana, et oli hetki, mil ma kahtlesin... Tundsin ennast truudusemurdjana oma õpetusele, tema reeturina... Aga sellest sain ruttu üle. Õigluse idee on siin, minu sees, mõtlesin ma. Ma tundsin, et ta on loomulik. Tundsin, et on olemas kõrgemaid kohustusi kui muretundmine ainult oma saatuse pärast. Ja ma jäin oma kavatsustele kindlaks."

"Ma ei arva, et see otsus näitaks teie erilist intelligentsust. Te ei lahendanud raskust... Te läksite edasi puhtalt sentimentaalse impulsi ajal..."

"Kahtlemata. Aga praegu jutustan teile sellest, kuidas minust anarhist sai, kuidas ma selleks jäin ja seda praegugi olen. Esitan teile tõetruult oma kahtlused ja raskused ja viisi, kuidas ma nad võitsin. Olen nõus, et sel hetkel võitsin loogilise vastuolu tunnete, mitte mõistuse abiga. Aga te peate mõistma, et hiljem, kui jõudsin anarhistliku doktriini täieliku mõistmiseni, sai see probleem, millele seni polnud loogilist vastust leidunud, täieliku ja absoluutse lahenduse."

"See on huvitav."

"On... Lubage mul nüüd oma lugu jätkata. Selline raskus mul tekkis ja nagu juba öeldud, lahendasin ta nii hästi-halvasti, kui oskasin. Edasi, sama mõttelõnga jätkates tekkis uus raskus, mis mulle samuti üsna palju peavalu valmistas.



On hea — arutlesin —, et olen valmis eneseohverduseks mingi puhtisikliku hüvitusega, see on — mingi tõeliselt loomuliku hüvitusega. Aga oletame, et tulevane ühiskond ei õigusta millegagi minu lootusi, et vaba ühiskonda ei saa kunagi olema, mille kuradi nimel ma sel juhul ennast ohverdan? Ohverdada ennast mingi idee nimel, saamata sellest isiklikku kasu, ilma et võidaksin midagi oma pingutuste läbi selle idee nimel, olgu sellega, kuidas on; aga ohverdada ennast, ilma et mul oleks vähemalt kindel teadmine, et see, mille nimel ma töötan, ühel päeval reaalsuseks saab, ilma et mu pingutused sellele ideele midagi juurde annaksid — see oli juba raskem... Ette rutates ütlen, et võitsin selle raskuse, samuti nagu eelmise, tunnete abil; aga juhin teie tähelepanu sellele, et lahendasin ta loogika abil automaatselt, kui olin jõudnud oma anarhistlike veendumuste täieliku teadvustamiseni... Te saate seda näha... Sel hetkel rabelesin lõksust välja ühe või kahe fraasiga. "Mina täitsin oma kohustust tuleviku ees; tulevik pidi täitma enda oma minu ees." Umbes nii.

Eisitasin selle kokkuvõtte või õigemini need kokkuvõtted, oma seltsimeestele, ja nad kõik olid minuga nõus; nad kõik olid nõus, et on vaja edasi minna ja teha kõik vaba ühiskonna heaks. Tõsi, mõni intelligentsem oli rabatud minu eitusviisist; mitte et nad poleks minuga nõus olnud, vaid nad ei olnud asju lihtsalt kunagi varem nii selgelt näinud, nende asjade kõiki keerukusi... Aga lõpuks jäid kõik nõusse... Me kõik pidime töötama suure sotsiaalse revolutsiooni nimel, vaba ühiskonna nimel, õigustagu tulevik meid või mitte! Me moodustasime grupi usaldusväärsetest inimestest ja alustasime suurejoonelist propagandat — suurejoonelist muidugi meie võimaluste seisukohalt. Pikka aega töötasime kõigi raskuste, tagasilööride ja mõnikord ka tagakiusamiste kiuste anarhistliku ideaali nimel."

Siinkohal tegi pankur natuke pikema pausi. Ta ei süüdanud sigarit, mis oli uuesti kustunud. Äkki ilmus ta huultele kerge naeratus, ja ilmel, mis kuulutas millegi oluliseni jõudmist, vaatas ta mulle otsa ning jätkas valjemini ja sõnu selgemalt hääldades.

"Siinkohal," ütles ta, "ilmnes uus probleem. Nii-öelda "siinkohal". Ma tahan öelda, et kui olime mõni aeg seda propagandat teinud, hakkasin märkama uut komplikatsiooni, ja see oli tõsisem kui kõik teised, see oli tõeliselt tõsine..."

Te ju mäletate, kuidas ma rangelt mõistuslikult jõudsin arusaamiseni, missugune peaks olema anarhistide tegevustaktika... Mis tahes protsess või protsessid, mis aitaks kaasa sotsiaalsete fiktsioonide purustamisele, takistamata sealjuures tulevase vabaduse sünni, takistamata samas millegagi nende vähest vabadust, keda sotsiaalsed fiktsioonid tõeliselt rõhuvad; protsess, mis võimalikuks saades looks juba midagi tulevasesest vabadusest...

Nojah. Kord selle kriteeriumi omaks võtnud, ei loobunud ma temast enam... Aga selle propagandatöö käigus, millest teile just rääkisin, tegin ühe avastuse. Meie propagandagrupis — meid ei olnud palju, umbes nelikümmend — hakkas tekkima tšürrannia.

"Tšürrannia? Mismoodi tšürrannia?"

"Nõnda... Ühed käsutasid teisi ja juhtisid neile sobivas suunas; ühed surusid end teistele peale ja sundisid olema neile meelepärased; ühed kiskusid teisi käistpidi ja jõuvõtete abil kaasa, kuhu ise tahtsid. Ma ei ütle, et nad tõsistes asjades nii käitusid; selliseid tõsiseid asju ei olnudki. Küll aga on tõsi, et seda tuli ette iga päev, ja mitte ainult propagandatöös seoses, vaid ka väljaspool seda, igapäevastes olukordades. Märkamatu kujunesid ühtedest ülemused, teistest alluvad. Ühed said juhtideks sellepärast, et surusid ennast peale; teised — kavalusega. Seda oli näha kõige lihtsamates olukordades. Näiteks kui kaks poissi läksid mööda tänavat ja tänav lõppu jõudes pidi üks minema paremale, teine vasakule, siis oli kumbki kindel, et läheb just oma poole. Aga see, kes läks vasakule, ütles teisele "tulge minuga koos siitkaudu"; teine vastas täie õigusega "Vana, ma ei saa, ma pean siia poole minema..." Ning lõpuks läks ta ikkagi, vastu oma tahtmist ja suva, teisega kaasa vasakule... See sündis üks kord veenmise, teine kord lihtsalt pealekäimise, kolmas kord mingil muul sellesarnasel põhjusel... See tähendab, et kunagi polnud loogilist põhjust; selles enda pealesurumises ja alistumises oli alati midagi spontaanset, justkui instinktiivset... Ja nagu sellel lihtsal juhtumil, nii sündis ka kõigil teistel juhtudel; kõige tähtsusetumatest kuni kõige olulisemateni... Mõistate?"

"Mõistan. Aga mida kuradit selles erilist on? See on ju kõige loomulik asi..."

"Võib-olla küll. Selle juurde me veel jõuame. Aga ma palun teid tähele panna, et see on risti vastuolus anarhistliku doktriiniga. Pange hästi tähele, et see sündis väikeses grupis, millel polnud mingit mõju ega tähtsust, millele polnud usaldatud mingi



raske probleemi lahendamist ega põhjapaneva otsuse vastuvõtmist. Ja pange tähele, et see sündis grupis, kuhu inimesed olid koondunud spetsiaalselt selleks, et teha kõik võimalik anarhistlike eesmärkide saavutamiseks: nii palju kui võimalik võidelda sotsiaalsete fiktsioonide vastu ja panna alus tulevasele vabadusele kus vähegi võimalik. Kas panite neid kahte asja hästi tähele?"

"Panin..."

"Ja nüüd vaadake hästi, mida see tähendab... Väike grupp omakasupüüdmatuid inimesi (ma kinnitan teile, et me olime omakasupüüdmatud!), kes on oma grupi asutanud ja ühinenud nimelt selleks, et töötada vabaduse nimel, oli mõne kuu jooksul hakanud saanud ainult ühe ilmse ja konkreetse asjaga — *tekitanud enda keskele türannia*. Ja vaadake, millise türannia... See türannia ei olnud tekkinud sotsiaalsete fiktsioonide mõjul, mis oluks küll kahetsusväärne, kuid siiski mingil määral andeksantav, meile, kes me ise nende fiktsioonide vastu võitlesime küll vähem kui teistele inimestele; aga lõpuks elasime ju ühiskonnas, mis rajanes neil fiktsioonidel, ja polnud päriselt meie süü, et me ei suutnud tema mõju alt täiesti vabaneda. Aga asi polnud selles. Need, kes teisi käsutasid või vedasid neid kaasa, kuhu tahtsid, ei teinud seda raha ega sotsiaalse positsiooni või mingi muu näilise autoriteediallika kaudu, mis oleks neile pähe hakanud; nad tegid seda mingi jõu mõjul, mis jäi väljapoole sotsiaalseid fiktsioone. Tähendab, see türannia oli oma suhte poolest sotsiaalsete fiktsioonidega *uus türannia*. Ja see türannia ahistas inimesi, keda sotsiaalsed fiktsioonid juba niigi rõhusid! Ja kõige krooniks, seda türanniat rakendasid üksteise suhtes inimesed, kelle kõige siiram soov oli hävitada türannia ja rajada vabadus!

Kujutlege nüüd inimgruppi, mis on palju suurem, palju mõjukam, mis tegeleb tähtsate küsimustega ja võtab vastu fundamentaalseid otsuseid. Kujutlege, et see grupp, nagu meiegi oma, rakendab oma jõupingutused vaba ühiskonna loomisele. Ja nüüd öelge mulle, kas teie arvates on selliste üksteisega läbipõimunud türanniate kaudu võimalik jõuda milleni, mis sarnaneks vabale ühiskonnale, või inimkonnale, mis väärrib seda nime..."

"Jah... Tõesti väga veider..."

"Veider, kas pole? Ja vaadake, siin on ka teisejärgulisi momente, mis on samuti väga kummalised... Näiteks: abi türannia..."

"Misasi?"

"Abi türannia. Meie hulgas oli inimesi, kes, selle asemel et enast teistele peale suruda, püüdsid neid igatviisi aidata. Tundub, et siin on tegemist vastupidisega, kas pole? Aga vaadake, siin on ikka seesama asi. Jälle seesama uus türannia. Ka see on vastuastumine anarhistlikele põhimõtetele."

"Vaat kus lugu! Mille poolest?"

"Mu sõber, kedagi aidata tähendab eeldada, et ta ei saa ise hakkama, see tähendab kas muuta ta selliseks või pidada teda selliseks. Esimesel juhul on tegemist türannia, teisel juhul põlgusega. Ühel juhul piiratakse teise inimese vabadust, teisel juhul lähtutakse, olgu või alateadlikult, eeldusest, et teine on põlgusväärne olend, kes ei vääri vabadust või ei suuda seda kasutada.

Tuleme tagasi meie loo juurde... Te näete, et tegu oli äärmiselt raske juhusega. Sellega, et töötasime tuleviku nimel, sõandamata loota, et ta kujuneb meie lootustele vastavaks, või riskides koguni sellega, et teda ei tule kunagi — sellega oli veel, kuidas oli. Aga töötada vaba tuleviku nimel ja mitte saada tegelikkuses hakkama millegi muuga kui türannia loomine, sealjuures mitte lihtsalt türannia, vaid uue türannia, mida rakendasime üksteise suhtes meie, rõhutud. Seda ei tohtinud olla...

Jäin mõttesse. Siin oli mingi viga, mingi eksitus. Meie kavatsused olid head; meie õpetus tundus olevat õige; kas ehk oli vale meie tegutsemisviis? Kindlasti pidi ta seda olema. Aga kus kurat viga peitus? Hakkasin selle üle mõtlema ja olin hulluks minemas. Ja äkki, ühel päeval, nagu selliste asjadega ikka juhtub, leidsin lahenduse. See oli mu anarhistlike teooriate suurpäev, päev, mil ma nii-öelda avastas inarhismi tehnika."

Ta vaatas mind hetke midagi nägemata ning jätkas siis samal toonil:

"Ma arutlesin nõnda... Siin on meil uus türannia, türannia, mis pole sündinud sotsiaalsetest fiktsioonidest. Kust ta siis tekkinud on? On ta välja kasvanud inimese loomulikest kalduvustest? Kui jah, siis hüvasti, vaba ühiskond! Kui ühiskond, mida juhivad ainult inimese loomulikud kalduvused — need kalduvused, mis nad sündides kaasa saavad, mille nad on pärinud Looduselt endalt ja mille üle neil pole mingit võimu —, kui ühiskond, mida juhivad ainult need loomulikud kalduvused, on üksainus suur türannia, kes tahaks siis väikest sõrmegi liigutada, et sellisesse ühiskon-



da jõuda? Tõrannia tõranniaks, jäägu siis juba parem alles see praegune, sest temaga oleme vähemalt harjunud ja sellepärast tajume teda paratamatult vähem teravalt kui uut tõranniat, millel on samasugune iseloom nagu Looduse enda tõrannial — tema mõõdapääsmatusel, nii nagu ükski revolutsioon ei aita surma vastu või selle vastu, et ollakse sündinud lühikeseks, kui eelistatakse olla sündinud pikaks. Vähe sellest: ma juba tõestasin teile, et kui anarhistlik ühiskond ei peaks mingil põhjusel teostatav olema, siis peab jääma kodanlik ühiskond, sest see on loomulikum kui ükski teine.

Aga kas see tõrannia, mis oli nõnda meie keskele tekkinud, tulenes tõesti meie loomulikest kalduvustest? Ja mis üldse on loomulikud kalduvused? See on intelligentsuse, kujutlusvõime, tahtejõu jne tase, mis igaüks sündides kaasa saab — kuidugi vaimesse sfääris, sest loomulikud füüsilised omadused ei puutu siin asjasse. See tähendab, et kui keegi on teise inimese endale allutanud, ilma et see oleks kuidagi seotud sotsiaalsete fiktsioonidega, siis on ta kindlasti tollest teisest ühe või teise loomuliku omaduse poolest üle. Ta valitseb teise üle, kasutades ära oma loomulikke kalduvusi. Aga siin tuleb kontrollida ühte asja: kas selline viis oma loomulikke kalduvusi ära kasutada on seaduslik, *loomulik*.

Missugune on loomulik viis meie loomulikke kalduvusi ära kasutada? Panna nad teenima meie isiksuse loomulikke pürgimusi. Ja kas kellegi üle valitsemine on meie isiksuse loomulike eesmärkide täitmine? See võib nii olla; ühel juhul võib see nii olla: nimelt siis, kui see keegi on meie vaenlane. On selge, kes on anarhisti jaoks vaenlane: see on ükskõik milline sotsiaalsete fiktsioonide ja nende tõrannia esindaja, ei keegi muu, sest kõik teised inimesed on samasugused nagu ta ise ja seetõttu loomulikult tema seltsimehed. Nagu te väga hästi aru saate, siin ei olnud tegemist millegi sellesarnasega — tõranniat, mille olime enda keskele tekitanud, rakendasime endasuguste inimeste suhtes, meie loomulike seltsimeeste ja enamgi, meie kahekordsete seltsimeeste suhtes, sest meid ühendasid ühesugused ideaalid. Siit kokkuvõte: kuigi see meie tõrannia polnud sündinud sotsiaalsetest fiktsioonidest, polnud ta sündinud ka loomulikest kalduvustest, ta oli sündinud valesti kasutatud, väärastunud loomulikest kalduvustest. Ja kust tuli see väärastumine?

Siin oli kaks võimalust: kas on inimene oma loomult halb ja tema loomulikud kalduvused seega juba loomuldasa väärastunud või siis on tegu väärastumisega, mis on tekkinud inimkonna kauasest eksisteerimisest sotsiaalsete fiktsioonide tingimustes, mis kõik tekitavad türanniat ja kallutatavad inimest juba instinktiivselt kasutama oma kõige loomulikumaid kalduvusi teiste türanniseerimiseks. Kumb neist kahest hüpoteesist võiks õige olla? Rahuldavalt — rangelt teaduslikult või loogiliselt — polnud võimalik seda kindlaks määrata. Selle probleemi ümber arutleda ei saa, sest ta on oma olemuselt ajalooline või teaduslik ja sõltub *faktide* tundmisest. Ja ei tule ka teadus meile appi, sest ükskõik kui kaugesse minevikku me ka sukelduksime, ikka leiame sealt eest inimese, kes elab ühe- või teistsuguse sotsiaalse türannia tingimustes, niisiis alati olukorras, mis ei võimalda meil järele kontrollida, missugune on inimene, kes elab puhtalt ja täielikult loomulikes tingimustes. Ja et meil pole võimalik asja täpselt kindlaks määrata, peame kalduma suurema tõenäosuse poole; ning tõenäolisem on teine hüpotees — loomulik on arvata, et inimkonna pikaajalise eksisteerimise tõttu sotsiaalsete fiktsioonide mõju all on iga inimese loomulikud kalduvused juba sünnipäraselt väärastunud, nii et ta hakkab kaasinimest türanniseerima lausa spontaanselt, ise seda kavatsmata, kui oletada, et loomulikud kalduvused võivad olla loomuldasa väärastunud, mis mõnes mõttes tähendaks vastuolu. Sellepärast jääbki selle üle mõtiskleja peaaegu kindlasti teise hüpoteesi juurde, nagu minagi jäin.

Niisiis, üks asi on selge... Praeguste sotsiaalsete olude juures pole võimalik, et üks grupp inimesi, olgu nende kavatsused ükskõik kui head, ükskõik kui innukad nad oleksidki võitlema sotsiaalsete fiktsioonidega ja töötama vabaduse nimel, töötaks üheskoos, loomata spontaanselt enda keskele türanniat, uut türanniat lisaks sotsiaalsete fiktsioonide türanniale, jättes praktikas hävitamata kõik selle, mida nad teoorias soovivad hävitada, raskendamata tahtmatult igal võimalikul viisil eesmärgile jõudmist. Mida siis teha? Väga lihtne... Me peame töötama ühe ja sama eesmärgi nimel, *aga eraldi.*"

"Eraldi?!"

"Jah. Kas te ei jälginud mu argumentatsiooni?"

"Jälginisin."

"Ja kas te ei leia, et selline järeldus on loogiline, möödapääsmatu?"



"Leian, leian küll... Ma ei saa ainult aru, kuidas..."

"Kohe seletan... Ma ütlesin: me peame töötama ühe eesmärgi nimel, aga eraldi. Kui me töötame ühe, anarhistliku eesmärgi nimel, siis annab igaüks oma panuse sotsiaalsete fiktsioonide purustamisse, millele ta oma jõupingutused suunabki, ja vaba tulevikuühiskonna loomisse; ning eraldi töötades ei saa me *mitte kuidagi* tekitada uut türanniat, sest keegi ei saa teisele mingit mõju avaldada, seega teda mitte ka käsutades tema vabadust piirata ega tema vabadusiha ahistada.

Töötades nõnda eraldi ühise anarhistliku eesmärgi nimel, on meil kaks eelist — ühine pingutus ja uue türannia ärahoidmine. Me kõik tegutseme ühise eesmärgi huvides. Me jääme ühte, sest vaimses mõttes me ju oleme seda, ja töötame ühesuguste vahenditega ühe ja sama eesmärgi nimel. Me oleme edasi anarhistid, sest me kõik töötame vaba ühiskonna nimel, aga me ei reeda enam, tahes ega tahtmata, oma üritust, me ei saagi seda teha, sest sellisel viisil üksteisest eraldi anarhismi nimel tegutsedes seame end väljapoole sotsiaalsete fiktsioonide hukutavat mõjusfääri, väljapoole tema pärilikku mõju Looduse poolt kaasatud iseloomuomadustele.

Loomulikult käib see taktika ainult selle kohta, mida ma nimetasin ettevalmistusperioodiks. Kui kord kodanluse kindlused on alistatud ja kogu ühiskond seatud vajaduse ette anarhistlikku õpetust aktsepteerima, kui vaja on veel ainult sotsiaalset revolutsiooni, nüüd juba selleks, et anda lõplik löök, siis ei saa enam eraldi tegutseda. Aga selleks ajaks on vaba ühiskond juba käes, olukord on juba muutunud. Taktika, millest ma räägin, on kasutatav ainult anarhistide tegutsemise puhul kodanliku ühiskonna tingimustes, nagu praegu, nagu selles grupis, kuhu ma kuulusin.

See oli nüüd — lõpuks ometi! — tõeliselt anarhistlik tegutsemisviis. Koos ei suutnud me midagi arvestatavat ära teha, vähe sellest, me türanniseerisime üksteist ja olime jalus üksteisel ning üksteise teooriatel. Ka eraldi ei jõuaks me kuigi kaugele, kuid siis me vähemalt ei ahistaks üksteise vabadust ega tekitaks uut türanniat; see vähene, mis me saavutaksime, oleks tõeline saavutus, varjukülgede ja kaotusteta. Ja pealegi, nõnda eraldi tegutsedes õpiksime rohkem iseendid usaldama, ilma üksteiselt tuge otsimata, saama juba nüüd vabamaks, valmistuma ise ja valmistama oma eeskujuga ka teisi ette tulevikuks.

See avastus pani mu röömust särama. Otsekohe läksin teda oma seltsimeestele tutvustama. See oli üks väheseid kordi mu elus, mil olen rumal olnud. Kujutlege vaid, et olin oma avastusest küllalt pimestatud, et loota teiste heakskiitu!..."

"Muidugi ei jäänud nad nõusse..."

"Nad olid vastu, mu sõber, kõik olid vastu! Ühed rohkem, teised vähem, aga kõik hakkasid protesteerima!... See ei ole nii!... See ei ole võimalik!... Aga keegi ei öelnud, kuidas siis asi on või kuidas ta peab olema. Mina argumenteerisin ja argumenteerisin, ja vastuseks kuulsin ainult tühje sõnu, vahtu, umbes selles vaimus, nagu vastavad ministrid saadikutele, kui neil ei ole midagi vastata... Siis alles nägin, missuguste elajatega, missuguste suurte argpüksidega mul tegemist oli! Siis langesid maskid nende näo eest. Kogu see kamp oli orjadeks sündinud. Nad tahtsid olla anarhistid teiste arvel. Nad tahtsid vabadust, tingimusel et teised neile selle kätte võitleksid, et see antaks neile, nagu kuningas tiitlit annab! Ja niisugused lakeid on nad enam-vähem kõik!"

"Ja te ägestusite?"

"Või ägestusin! Ma läksin marru! Olin mõistust kaotamas. Ma märatsesin. Kahe või kolmega neist oleksin äärepealt käsitsi kokku läinud. Ja lõpuks läksin minema. Ma eraldusin. Te ei oska endale ette kujutada, kuidas see oinakari mind iiveldama ajas! Pidin peaaegu kaotama usu anarhismisse. Oleksin peaaegu sellele kõigele käega löönud. Aga paari päeva pärast sain jälle iseendaks. Mõtlesin selle peale, et anarhistlik ideaal on kõrgemal kõigist neist kraaklemistest. Nad ei taha enam anarhistid olla? Siis olen mina seda. Nemad tahavad vabameelsust ainult mängida? Mina niisuguste asjadega ei naljata. Nendel polnud jõudu võidelda muidu kui ainult üksteisele toetudes ja luues enda keskele uue karikatuuri türanniast, mille vastu nad enda meelest tahtsid võidelda? Eks lasku siis käia, kui nad, vaesekesed, rohkemaks võimelised pole. Minu jaoks polnud see põhjus, et kodanlaseks hakata. Olin kindel, et kus on tegemist anarhismiga, seal peab igaüks omal jõul looma vabadust ja võitlema sotsiaalsete fiktsioonide vastu. Ah et keegi ei taha koos minuga tõelise anarhismi teed käia? Siis käin mina seda teed. Ma lähen üksi, omal jõul, omas usus, ilma jäetud isegi nende moraalsest toest, kes olid olnud mu seltsimehed, võitlema kõigi sotsiaalsete fiktsioonide vastu. Ma ei ütle, et see oli ilus või kangelaslik žest. See oli loomulik liigutus. Kui seda teed pidi käima igaüks eraldi,



siis ei vajanud ma kellegi teise abi, et seda käia. Mulle piisas ideaalist. Nendest põhimõtetest lähtudes ja sellises olukorras otsustasin asuda üksi võitlusse sotsiaalsete fiktsioonidega."

Ta katkestas hetkeks kõnevoolu, mis oli muutunud tuliseks ja katkendlikuks. Hetke pärast ta jätkas, juba rahulikuma häälega.

"Minu ja sotsiaalsete fiktsioonide vahel," mõtlesin ma, "on käimas sõda. Väga hea. Mida saan mina sotsiaalsete fiktsioonide vastu ette võtta? Töötan üksi, et mul poleks mingit võimalust türanniat tekitada. Kuidas saan ma üksi aidata sotsiaalset revolutsiooni ette valmistada, valmistada ette inimkonda eluks vabas ühiskonnas? Pean valima ühe kahest olemasolevast tegutsemisviisist, kui just ei õnnestu kasutada mõlemat. Need kaks tegutsemisviisi on kaudne tegutsemine — propaganda, ja otsene tegutsemine, olgu siis mis viisil tahes.

Algul mõtlesin kaudse tegutsemise, propaganda peale. Millist propagandat võisin ma üksinda teha? Siin tekkis mul küsimus, kas kaudne tegutsemine on selline tee, kuhu mina võiksin suunata oma anarhistliku tegevuse täie energiaga, ühesõnaga nii, et see nähtavaid tulemusi annaks, jättes välja selle propaganda, mida alati saab teha vestluse käigus ühe või teisega, ehku peale ja igat võimalust ära kasutades. Nägin kohe, et see pole mõeldav. Minust pole ei kõne- ega kirjameest. Ma mõtlen — võin rahvale kõnelda, kui vaja peaks olema, või ka ajaleheartikli kirjutada; ent ma tahtsin selgusele jõuda, kas rakendades oma loomulikke kalduvusi ühes või teises või ka mõlemas neist kaudse tegevuse liikidest, võiksin anarhismiidee seisukohast korda saata rohkem kui oma energiat kuhugi mujale suunates. Tegutsemine on alati viljakam kui propaganda, välja arvatud nende puhul, kes on loodud just propagandistiks — suured oraatorid, kes on suutelised suuri rahvahulki elektriseerima ja kaasa tõmbama, või suured kirjanikud, kes suudavad oma raamatute kaudu vaimustada ja veenda. Ma ei ole enda arvates kiidukukk, vähemasti mitte piisavalt, et uhkeldada omadustega, mida mul ei ole. Ja nagu teile juba ütlesin, pole mulle kunagi pähe tulnud kujutada endast oraatorit või kirjanikku. Sellepärast loobusin mõttest, et kaudne tee võiks olla minu viis anarhismi ellu viia.

Kasutades välistamismeetodit, ei jäänud mul muud üle kui valida otsene tegutsemine — suunata oma pingutused reaalsele,

praktilisele elule. Siin ei olnud küsimus enam intelligentsis, vaid tegutsemises. Väga hea. Sündigu nõnda.

Niisiis, ma pidin viima praktilisse ellu anarhistliku tegutsemise põhilise viisi, mida ma teile juba selgitasin — võitluse sotsiaalsete fiktsioonide vastu, tekitamata sealjuures uut türanniat ja luues, kus võimalik, juba uut vabadust. Aga kuidas kurat seda praktikas teostada?

Mida tähendab praktiline võitlus? Praktiline võitlus tähendab sõda, vähemalt *ühte* sõda. Kuidas sõdida sotsiaalsete fiktsioonide vastu? Kuidas alistatakse vaenlane sõjas? Selleks on kaks võimalust: ta kas tapetakse, see tähendab hävitatakse, või vangistatakse, see tähendab alistatakse, võetakse temalt võimalus tegutseda. Sotsiaalseid fiktsioone *hävitada*, seda ma ei suutnud; sotsiaalseid fiktsioone hävitada võis ainult sotsiaalne revolutsioon. Senikaua oli võimalik sotsiaalseid fiktsioone ainult õõnestada, nii et nad juuksekarva otsa rippuma jääksid; aga *hävida* võisid nad alles vabasse ühiskonda jõudmisega ja kodanliku korra täieliku kadumisega. Ainus, mida ma selles suunas teha võisin, oli hävitada — füüsilise tapmise mõttes — mõni nende klasside esindaja, mille peal kodanlik ühiskond püsti püsib. Uuris asja lähemalt ja leidsin, et see on tobedus. Oletage, et ma tapan ühe või kaks või ka tosina sotsiaalsete fiktsioonide türannia kandjat... Mis on selle tagajärg? Kas see kõigutab sotsiaalseid fiktsioone? Ei kõiguta. Sotsiaalsed fiktsioonid on midagi muud, kui poliitiline situatsioon, mis võib sõltuda ühest inimgrupist, mõnikord ühestainsast inimesest. Sotsiaalsete fiktsioonide puhul on halvad nad ise tervikuna, mitte isikud, kes neid esindavad üksnes nende esindajaks olemise tõttu. Pealegi järgneb sotsiaalse tagapõhjaga atentaadile alati reaktsioon; kõik mitte ainult ei jää vanaviisi, vaid enamasti läheb veel halvemaks. Ja mis kõige hullem, mõelge selle loomuliku asjakäigu peale, et kui ma sooritan atentaadi, siis püütakse mind kinni. Püütakse kinni ja hävitatakse ühel või teisel viisil. Ja kujutlege, et olen teise ilma saatnud tosinkonna kapitaliste. Milleni see kõik lõppkokkuvõttes välja viib? Minu likvideerimisega, olgugi ehk mitte surma, vaid vangistamise või maalt väljasaatmise läbi, kaotaks anarhistlik üritus ühe eestvõitleja; aga kaksteist kapitalisti, kelle eluküünla ma kustutasin, poleks kaks kodanlikule ühiskonnale kadumäläinud eestvõitlejat, sest need, kellest kodanlik ühiskond koosneb, pole võitlejad, vaid lihtsalt passiivsed liikmed, sest "võitlust" ei pea mitte kodanliku



ühiskonna liikmed, vaid sotsiaalsed fiktsioonid, mille najal see ühiskond püsti püsib. Sotsiaalsed fiktsioonid pole inimesed, kelle pihta põmmutada saab. Saate aru? Ma poleks siis olnud mitte nagu ühe armee sõdur, kes tapab kaksteist vaenlase armee sõdurit, oleksin olnud nagu sõdur, kes tapab kaksteist vaenlase rahvusest tsiviilisikut. See oleks rumal tapmine, sest see ei kõrvaldaks ühtki võitlejat... Sellepärast ei saanudki ma mõelda sotsiaalsete fiktsioonide hävitamisele ei üldiselt ega üksikult. Niisiis pidin nad alistama, võitma nad alistamise teel, takistama neid tegutsemast."

Äkki osutas ta parema käe nimetissõrmega minu poole.

"Just seda ma tegingil!"

Ta laskis käe alla ja jätkas:

"Püüdsin mõista, missugune sotsiaalsetest fiktsioonidest on number üks, kõige olulisem. Just eelkõige seda pidin ma püüdma alistada, tegutsemast takistada. Kõige olulisem sotsiaalsetest fiktsioonidest, vähemalt meie ajal, on raha. Kuidas alistada raha, või täpsemalt, raha jõudu või raha türanniat? Pidin vabanema tema mõju alt, tema jõust, seega olema tema mõjust üle, takistama teda just mind kaasa tõmbamast. Isiklikult *mind*, mõistate? Sest *mina* võitlesin temaga; kui küsimus oleks olnud raha takistamises mõjutamast inimesi üldse, siis poleks see enam tähendanud tema alistamist, vaid tema *hävitamist*, sest see tähendanuks lõputegemist raha-nimelisele fiktsioonile kui niisugusele. Ja ma juba tõestasin teile, et igasuguseid sotsiaalseid fiktsioone võib "hävitada" ainult sotsiaalne revolutsioon, mis tirib ta koos kõigi teistega kaasa kodanliku ühiskonna hävingusse.

Kuidas võisin ma olla üle raha mõjujõust? Kõige lihtsam oleks olnud eemale tõmbuda tema mõjusfäärist, niisiis tsiviilisatsioonist; minna maale juurikaid sööma ja allikavett jooma; käia alasti ringi ja elada looma kombel. Aga see, kui lihtne seda olnukski teostada, poleks olnud sotsiaalse fiktsiooni vastu võitlemine: see olnuks põgenemine. Reaalselt ei saa see lüüa, kes lahingust kõrvale hoidub. Aga moraalselt on ta löödud, sest ta pole võidelnudki. Protsess pidi olema teistsugune — võitlus, ja mitte põgenemine. Kuidas alistada raha, võideldes tema vastu? Kuidas hoiduda tema mõju ja türannia eest, vältimata temaga kokkupuutumist? Oli võimalik ainult üks tegutsemisviis — *omandada teda*, omandada teda piisavalt suurtes kogustes, et mitte tajuda tema mõju: ja mida suuremates kogustes teda omandaksin, seda vabam olek-

sin tema mõjust. Just siis, kui ma seda selgelt mõistsin, kogu oma anarhistiveendumuse ja aruka inimese loogikaga, jõudsin ma oma anarhismi praegusesse faasi — ärilis-pankurlikku faasi, mu sõber."

Ta puhkas hetke oma entusiasmi jälle tõusnud ägedusest, millega ta oma vaateid oli esitanud. Siis jätkas ta oma jutustust, ikka kaunis tuliselt.

"Kas te mäletate neid kahte loogilist vastuolu, mis, nagu ma teile rääkisin, kerkisid minu ette mu teadliku anarhistitee alguses? Kas te mäletate, mis ma ütlesin selie kohta, et tol ajal lahendasin nad kunstlikult, toetudes tunnetele ja mitte loogikale? Nojah, te ju tegitegi väga õige märkuse, et ma ei lahendanud neid loogika abil..."

"Jah, ma mäletan..."

"Ja kas te mäletate, kuidas ma teile ütlesin, et hiljem, kui jõudsin tõeliselt anarhistlike tegevusmeetodite mõistmiseni, lahendasin nad korrapealt loogika abil?"

"Mäletan."

"Vaadake siis, kuidas nad lahenesid... Raskused olid järgmised: *ühegi asja* heaks pole *loomulik* töötada ilma *loomuliku* egoistliku kompensatsioonita, niisamuti pole *loomulik* pingutada mis tahes eesmärgil, ilma hüvituse taadmise näol, et see *eesmärk on saavutatav*. Niisugused olid need kaks raskust; nüüd vaadake, kuidas nad lahenesid anarhistlike tegevusmeetodite abil, mille ainuõigsuse mõistmiseni mu arutlused mind viisid... Selle tegutsemise tulemusena ma rikastun; *seega egoistlik hüvitus*. Tegutsemise eesmärgiks on vabadus; mina, tõustes kõrgemale raha mõjujõust, temast vabanedes, *saavutan vabaduse*. Vabaduse ainult enda jaoks, seda küll; aga nagu ma teile juba tõestasin, vabadus kõigile võib saabuda alles siis, kui sotsiaalsed fiktsioonid on hävitatud, sotsiaalse revolutsiooni läbi, ja mina üksi ei saa sotsiaalset revolutsiooni korraldada. Konkreetsemalt, ma püüdlen vabaduse poole ja saavutan vabaduse, saavutan sellise vabaduse, mis on võimalik, sest loomulikult ei või ma saavutada sellist vabadust, mis võimalik ei ole... Ja vaadake: peale arutluste, mis aitavad mõista, et selline anarhistlik tegutsemisviis on ainuõige, tõestab tema ainuõigsust ka asjaolu, et ta lahendab korrapealt kõik loogilised vastuolud, mis võivad saada takistuseks igasugusele anarhistlikule tegutsemisviisile.



Nii ma siis tegingi. Püüdsin palehigis rikastumise abil alistada sotsiaalset fiktsiooni nimega raha. Ma saavutasin selle. Võttis aega, mis võttis, sest võitlus oli raske, aga ma saavutasin selle. Ma ei hakka teile rääkima, kuidas mu äri- ja pangandusalane elu välja nägi ja praegu näeb. See võiks ju kohati huvitavgi olla, aga see on juba teine teema. Ma tegin tööd, võitlesin, teenisin raha; töötasin edasi, võitlesin edasi, teenisin veel rohkem raha; lõpuks palju raha. Ma ei valinud vahendeid — tunnistan teile, mu sõber, et ma ei valinud vahendeid; kasutasin kõiki võimalikke: turu monopoliseerimist, majanduspettust, isegi ebaausat konkurentsi. Misasja?! Ma võitlesin sotsiaalsete fiktsioonide vastu, mis on olemuselt ebamoraalsed ja ebaloomulikud, ja oleksin pidanud vahendeid valima?! Ma nägin vaeva vabaduse nimel, ja oleksin pidanud valima relvi, millega türannia vastu võidelda?! Rumal anarhist, kes pomme viskab ja paugutab, teab väga hästi, et ta tapab, ja teab ka, et surmanuhtlus ei kuulu tema õpetuse juurde. Ta võitleb ebamoraalsuse vastu kuriteoga, sest leiab, et selle ebamoraalsuse hävitamine väärrib kuritegu. Mis puutub vahenditesse, siis on ta lollpea, sest nagu ma teile juba tõestasin, selline tegutsemine on ekslik ja *anarhistliku tegutsemisviisina* annab soovitul risti vastupidiseid tulemusi. *Moraali* seisukohalt aga tegutseb ta õigesti. Minu tegutsemisviis oli õige, ja anarhistina kasutasin ma seaduslikult kõiki võimalikke rikastumisvahendeid. Täna olen ma realiseerinud unistuse praktilisest ja arukast anarhistist. Ma olen vaba. Teen, mida tahan, loomulikult võimaluste piires. Minu anarhistimoto oli vabadus, noh, nüüd on mul vabadus käes, vabadus, mis meie ebatäiuslikus ühiskonnas võimalik on. Ma tahtsin võidelda sotsiaalsete jõududega; ma võitlesin nendega, vähe sellest, võitsin nad.”

“Üks hetk, üks hetk!” ütlesin mina. “Kõik on väga ilus, aga te ei pannud ühte asja tähele. Teie tegutsemise tingimuseks oli, nagu te ütlesite, mitte ainult luua vabadust, vaid ka *vältida türannia loomist*. Aga teie lõite türannia. Monopolistina, pankurina, südametunnistuseteta ärimehena — andke andeks, aga nii te ise ütlesite — te lõite türannia. Te lõite niisama palju türanniat nagu ükskõik missugune teine sotsiaalsete fiktsioonide esindaja, mille vastu te enda väidet mööda võitlete.”

“Ei, vanapoiss, te eksite. Mina ei loonud türanniat. Türannia, mis võib tekkida minu tegevuse tulemusena, ei lähtu minust, järelikult pole mina seda loonud; *ta tuleneb sotsiaalsetest fiktsioo-*

nidest, mina ei ole sinna midagi lisanud. See ongi sotsiaalsete fiktsioonide türannia, ja mina ei saanud ega kavatsenudki sotsiaalseid fiktsioone hävitada. Kordan teile sajandat korda: ainult sotsiaalne revolutsioon võib hävitada sotsiaalsed fiktsioonid; selle ajani võib õige anarhistlik tegutsemisviis nagu minu oma seisneda ainult sotsiaalsete fiktsioonide alistamises, nende alistamises ainult selle anarhisti suhtes, kes on selle protsessi elluviija, sest see protsess ei luba sotsiaalsete fiktsioonide allutamist suuremas ulatuses. Küsimus ei ole türannia loomises: küsimus on selles, et mitte tekitada uut türanniat, türanniat seal, kus teda enne ei olnud. Anarhistid, kes tõotavad koos, mõjustades *üksteist* nii, nagu ma teile räakis, tekitavad *enda keskel*, väljaspool sotsiaalseid fiktsioone ja peale nende, türanniat; see on uus türannia. Seda pole loonud mina. Sellist türanniat ma ei võinudki luua, juba oma tegutsemismeetodite tõttu. Ei, mu sõber — mina lõin ainult vabadust. Ma vabastasin *ühe inimese*. Vabastasin iseenda. Asi on selles, et minu tegevusmeetodid, nagu ma teile juba seletasin, anarhisti jaoks ainuõiged, ei võimaldanud mulle rohkemat. Vabastasin selle, kelle ma vabastada sain.”

“Olgu... Olen nõus... Aga vaadake, niisuguse tõestuskäigu peale võiks peaaegu arvama hakata, et mitte *ükski* sotsiaalsete fiktsioonide esindaja ei loo türanniat...”

“Ega ei loogi. Türanniat tekitavad sotsiaalsed fiktsioonid, mitte inimesed, kes neid kannavad; nemad on nii-*õ*elda *vahendid*, mille abil sotsiaalsed fiktsioonid meid türanniseerivad, niisamuti nagu nuga võib mõrtsuka käes saada tapariistaks. Ja te ei arva ometi, et nugade kaotamine kaotaks mõrvad... Vaadake... Hävitage kasvõi *kõik* maailma kapitalistid, aga *jätke alles kapital*... Juba järgmisel päeval jätkab kapital, juba *teiste* inimeste käes, oma hirmuvalitsust. *Ä*rge hävitage kapitaliste, vaid kapital; kui palju kapitaliste nüüd alles jäab?... Kas näete?”

“Jah... Teil on õigus...”

“Mu poeg, kõige hullem, kõige-kõige hullem, milles te mind võite süüdistada, on see, et ma natukene, õige-õige natukene, suurendasin sotsiaalsete fiktsioonide türanniat. Seegi on absurdne väide, sest nagu ma juba teile *ütlesin*, see türannia, mida ma ei tohtinud luua ega loonudki, on teistsugune. Aga siin on veel *üks nõrk* koht: nimelt peaks teie loogika järgi võima süüdistada kindralit, kes võitleb oma maa vabaduse eest, oma maale kahju põhjustamises nende inimeste arvel *tema oma armeest*, kelle ta



peab võidu nimel ohvriks tooma. Kes sõtta läheb, saab tunda võite ja kaotusi. Saavutatakse peamine; ülejäänud..."

"Väga hea... Aga siin on veel üks asi... Tõeline anarhist ei soovi vabadust mitte ainult endale, vaid ka teistele... Mulle tundub, et ta soovib vabadust kogu inimkonnale..."

"Kahtlemata. Aga ma juba ütlesin teile, et tegutsemismeetodite kaudu, mida ma pean anarhisti jaoks ainuõigeks, peab igaüks vabastama iseenda. Mina vabastasin iseenda; täitsin oma kohuse niihästi iseenda kui vabaduse ees. Miks ei teinud mu seltsimehed sedasama? Mina pole neid takistanud. See oleks tõesti olnud kuritegu, kui oleksin neid seganud. Aga mina ei seganud neid isegi sel määral, et oleksin nende eest varjanud õiget anarhistlikku tegevusmeetodit; niipea kui ma selle avastasin, ütlesin ta kõigile selgelt välja. Minu oma meetodid keelasid mind rohkemat tegemast. Ja mida rohkemat ma oleksingi võinud teha? Sundida neid sama teed käima? Kui oleksingi võinud, poleks ma seda ikkagi teinud, sest see oleks tähendanud nende vabaduse ahistamist, ja see oli vastuolus mu anarhistlike põhimõtetega. Neid aidata? Ka see polnud nendelsamadel põhjustel võimalik. Ma pole kunagi aidanud ega aita kedagi, sest ka see on teiste vabaduse piiramine, ja nõnda samuti vastuolus mu põhimõtetega. Tegelikult süüdistate te mind selles, et ma olen üksainus inimene. Miks te süüdistate mind selles, et täitsin oma vabastamiskohustust, nii hästi kui suutsin? Miks ei süüdistate te pigem neid, kes pole oma kohustusi täitnud?"

"Nojah. Aga need inimesed ei saanud hakkama sellega, millega saite teie, lihtsalt sellepärast, et nad ei olnud nii intelligentsed kui teie või nii tahtejõulised või..."

"Ah, mu sõber: see on juba loomulik ja mitte sotsiaalne ebavõrdsus... Sellega pole anarhismil midagi pistmist. Inimese intelligents või tahtejõud on tema ja Looduse vaheline asi; sotsiaalsed fiktsioonid ei saa neid omadusi suurendada ega vähendada. On loomulikke kalduvusi, millest võib arvata, nagu ma juba ütlesin, et nad on väärastunud inimkonna kauaaegsest viibimisest sotsiaalsete fiktsioonide mõju all; aga väärastumine ei seisne mitte omaduse *esinemise astmes*, mis on Looduse poolt absoluutselt määratud, vaid selle omaduse *ärakasutamises*. Rumaluse või tahtejõuetuse puhul pole küsimus mitte loomuomaduste ärakasutamises, vaid ainult nende esinemise astmes. Sellepärast ma ütlen teile: see on juba täiesti loomulik ebavõrdsus ja selle üle

pole kellelgi mingit võimu, ükski sotsiaalne muutus ei suudaks seda kaotada, nagu mina ei saa muuta iseennast pikaks või teid lühikeseks...

Kui just... kui just nende inimeste puhul ei ulatu loomulike kalduvuste vääristumine nii kaugele, et kogu nende olemus on sellest läbi imbunud... Jah, nõnda et keegi sünniks orjaks, sünniks loomuldasa orjaks ja seega võimetuks tegema mis tahes pingutust, et ennast vabastada... Aga sel juhul... sel juhul... mis pistmist on neil sel juhul vaba ühiskonna või üldse vabadusega? Kui keegi on orjaks sündinud, siis on vabadus, olles vastuolus tema loomusega, tema jaoks türannia."

Tekkis väike paus. Äkki hakkasin valjusti naerma.

"Tõepoolest," ütlesin, "te olete anarhist. Igatahes tuleb naer peale isegi seda kõike kuulates, kui võrrelda teid ja kõiki neid teisi anarhiste..."

"Mu sõber, ma juba ütlesin ja tõestasin teile, ja kordan veel... Erinevus on ainult selles, et nemad on anarhistid ainult teoorias, mina teoorias ja praktikas; nemad on müstikutest anarhistid, mina teadlasest anarhist; nemad tõmblevad, mina võitlen ja vabastan... Ühesõnaga: nemad on pseudoanarhistid ja mina olen tõeline anarhist."

Ja me tõusime lauast.

Lissabon, jaanuar 1922



**EX LIBRIS**



**B. KANGRO**

---

# RABA JA RADA

*Toomas Paul*

Traditsiooniline ühiskond püsib koos vaid siis, kui ta suudab keelata inimese soovide sellise rahuldamise, mis riivaks kollektiivi kui terviku elulisi huve. Indiviid, kes ei arvesta ühiskonna normidega, jäeti karistamiseks ilma külakogukonna kaitsest ja tõugati teiste hulgast kas osaliselt või täielikult välja. Seda võis saavutada nii lindpriiks kuulutamise ja vangitorni heitmisega. Ühiskonna poolt vaadates on piltlikult öeldes tegemist haigete hammaste väljatõmbamisega, et põletik ei läheks edasi lõualuusse. Aga miks see isoleerimine on nii mõjus indiviidi jaoks? Miks ta seda pelgab?

Süvapsühholoog Erich Fromm peab inimese kõige suuremaks ja üldisemaks hirmuks kartust kaasinimestest eraldatuse ees. Tunned, et ma olen päris üks ja täielikult hüljatud, olevat väljakanatamatu. Inimese sügavaim vajadus on üle saada eraldatusest, vabaneda üksilduse käest. **Täielik** lahutatus kaasinimestest lõpeb hullumeelsusega või enesetapuga, kuna täieliku eraldatusega kaasnevast paanikast võib üle saada vaid sedavõrd radikaalse eemaldumisega ümbritsevast maailmast, et eraldatusetunne lihtsalt kaob — ka ümbritsev maailm on siis inimesele kadunud (Fromm 1989: 15).

Pealiskaudsel vaatlusel näib see sotsiaalne mehhanism toimivat vaid traditsionaalsetes kultuurides. Tänapäeva inimesele ei paista korda minevat osadus ja kontakt teistega. Tõepoolest, renessansis ja humanismis alanud indiviidi emantsipatsioon on vähemalt teoreetilisel tasandil jõudmas äärmise piirini. Uue Ajastu heeroldiks võib pidada Los Angelese musta räpparit Tracy Marrow'd *alias* Ice-T-d, kes oma 1992. a plaadistatud laulus *Cop killer* ("Võmmitapja") nõuab indiviidi lõpliku vabastamise nimel õigust kõrvaldada teelt politseinikud, sest nad ahistavad vabadusejanulist inimlast ega lase tal teha seda, mis pähe tuleb (Vaht-



re 1993: 28). Ajakohastatud esimene käsk kõlab: "Mina olen isand, enese jumal, mul ei pea olema teisi jumalaid minu kõrval!"

Võib küsida: kumb siis on õige — kas see, et inimene on ühiskondlik olend, kellele kaaslased ja armastus ja tunnustus on äärmiselt olulised, või piisab emantsipeerunud ja sekulariseerunud inimesele tõepoolest iseendast ja oma tujude rahuldamisest? Tegelikult on inimene päris kariloom, *zoon politikon*, ja Robinson on suuresti soovunelm (Paul 1993: 17). Ka kõige radikaalsemad konventsioonide lõhkujad on pärast purustustööd kehtestanud kohemaid oma käsulauad, mille järele käimist nad veel sallimatult nõuavad kõigilt. Tracyarrow'd vajavad austajaskonda, vajavad seda palju rohkem kui kordnik või halastajaõde, kes teeb oma tööd, mille tähendust ei ole vaja hakata tõestama. Edevus vajab publikut, ja publiku nõrdimus on niisama magus kui vaimustus, sest peasi on, et teised sinust välja teevad.

Kui küsimus oleks üksikutes poosetavates tegelastes, ei vääraks nad liiga pikka arutlemist. Nagu öeldud, just seda need epateerijad soovivadki — olla tähelepanu keskpunktis. Probleem on pigem selles, et nad on paljudele teismelistele iidoliteks ning massimeediumide kaudu mõjustavad hulki, ja kui nood ei sõanda peksta politseinikke, siis vähemalt lükkavad ümber mõne prügiurni, et demonstreerida oma iseseisvust ja julgust.

Kuid loo teeb tõeliselt süngeks, et aina inimkeskemaks ja sallivamaks muutuv asjakonnas on mõned asjad põhimõtteliselt pööratud pea peale. Isegi siis, kui inimene tapab teise pealtnägijate silma all, ei tohi ta nime teha teatavaks. Auto sõidab kiirust ületades otsa lapsele, aga juht ei ole kurjategija sellele vaatamata, et ta auto on verine ja on kümneid tunnistajaid. Süütuse premissioon! Ainult kohus saab tuvastada süü, seni on nii, nagu kirjeldab Kaido Liiva: "Toimiku teekond kohtulauale on pikk. Eeluurimisvanglad on kinnipeetavaist tulvil. Anonüümseks jäänud kurjategijad kõnnivad meie hulgas vabalt ringi. [...] Ajal, kui kuritegevus üha massilisemaid mõõtmeid omandab, muutub kurjategija üha pisemaks, üha märkamatumaks, üha anonüümsemaks. Kuritegevus kui mõiste on kaotamas oma sisu. Kes on kurjategija? Kui ühiskonna silmis pole kurjategijaks see, kes just äsja varastas, tappis või röõvis, siis ähmastub paratamatult ka kuritegevuse kui mõiste sisu. Ja üha enam inimesi lepivad sellega." (Liiva 1993: 3.)

Kurjategijad nõuavad, et neid koheldaks nagu kõiki inimesi. Eesti riik kulutab ühe kinnipeetava peale kolm korda rohkem kui pensionäri (juba toiduraha 375 krooni kuus), aga see ei lähe arvesse. Et keegi on süüdanud või tapnud, on teisejärguline selle kõrval, et tal ei lasta kohtuda pruutidega ega ajada äri. 1993. a novembris pöördusid Rummu vangid presidendi, parlamendi ja valitsuse poole taotlusega võimaldada neil jätkata karistuse kandmist Prantsusmaal, Hollandis, Saksamaal, Rootsis või Taanis. Eesti vanglates ei järgita inimõigusi, seadused ei toimi ja kinnipeetavate kohtlemine on meelevaldne, kirjutasid vangid (Kändler 1993: 2). Ega siis nn õiguslike hälvetega inimesed ei ole ise süüdi, kui nad on sellised nagu nad on! Näiteks "Norras vastutab terve ühiskond vanglakorralduse eest, kõik ministriumid võtavad osa vanglaprobleemide lahendamisest oma erialal, [...] summad on meie silmis aukartustäratavad. [...] Ainult ühiskonna totaalne vastutus vanglapoliitika eest, mis on suunatud kinnipeetavate positiivse elustiili kujundamisele, vähendab kuritegevust, mis suureneb kõikides Põhjamaades." (Siirak 1993: 6.)

Hiljaaegu — maailma ajaloo seisukohalt on paar sajandit üsna lühike aeg — tekkinud **inimõiguste nõudmist** saab edukalt kasutada ühiskonna arvel ja vastu. Kuigi idee sündis valgustatud Euroopas, sõnastas inimõigused programmiliselt Thomas Jefferson: "Me peame neid tõdesid pühaks ja vastuvaieldamatuks: et kõik inimesed on loodud võrdsete ja iseseisvatena, et sellest võrdsena loomisest tulenevad nende õigused, mis on kaasa sündinud ja võõrandamatud, nende hulgas elu säilitamine ja vabadus ja õnne taotlemine (*pursuit of happiness*)." Sellega algab 4. juulil 1776. a allakirjutatud Ameerika Iseseisvusdeklaratsioon. Et tollal inimene tähendas vaid valget meest, et vähendada proklamatsiooni suundanäitavat rolli.

Inimõiguste loogiline areng nõuab, et ühiskonnast **väljatõukamist** kui ebahumaanset karistusviisi arenenud riikides enam ei tunnistataks. *Rootsi kardinad*, niipalju kui neid veel kasutatakse, on muudetud üsna läbipaistvaks, nädalalõpuks lastakse viisakad asukad koju. Soomes karistatavat 91% kuritegudest trahvimisega (Kusnets 1993: 7). "Näeme kinnipidamisasutuste ja pikaajaliste vabaduskaotuste halvavas toimes analoogiat teiste isiksust lamestavate ning hävitavate jõudude toimega (vägivald, alko- ja narkootiliste ainete mõjud)." (Üprus 1992: 8.)



Mitte kedagi ei tohi piirata, muidu tal tekivad kompleksid. Nõukogude võimu ajal oli kurjategijatest kirjutamine keelatud, neid justkui ei olnud olemaski, ei poliitvange, vargaid ega vägistajaid. Süsteemi kokkuvarisemise järel tundus mõnele, et kõik tollal karistatud olid ühesugused ülekohtuselt kannatajad. "Tekkisid kirjaemmed, kes nõretasid pisaraid kurjategija raske saatuse üle. Tabu keeras meile ette oma pahupoole. Lehetoimetused ujutati üle vangide südamlikkusest pakatavast korrespondentsist. Veel veidi, ja ühiskond jõudis olukorda, mil mõistis: kes pole pederast, ega see üks õige mees ei ole. Nüüd on tänu mõlemast soost kirjaemmede tegevusele taibatud: kes pole lits, ega see ikka õige naine ole." (Kändler 1993: 2.)

Tungide pärssimine olevat kurjast. Iga inimene peab saama ise otsustada, kuidas ta tahab elada ja mida peab õigeks. Viimne kriteerium on asjaosalise tunne. Meie aja sallivusele on iseloomulik Soome peapiiskopi John Vikströmi 2. aprillil 1993. a raadiointervjuu homode ja lesbide õiguste kohta. Tema lõpusõnad olid: "Leian, et tänapäeva ühiskonnas meil ei maksa liiga sekkuda inimeste isiklikku ellu ja sellesse, mida üksikinimene tunneb õige olevat. Kui ta toimib oma sisetunde kohaselt, siis tal on loomulikult õigus nii teha. Kui me seda täielikult ei õigusta või ei mõista, siis sellest ei järgne, et me tohime hakata teda hukka mõistma." (Molari 1993: 108jj.)

Muidugi, ühiskonnal lasub ka praegu teatud korrastav funktsioon. Eestis jääb praegu riigil valehäbi tõttu saamata lõbumajanduselt vähemalt 120 miljonit krooni makse aastas (Spriiit 1993: 3). Keiser Vespasianus püüdis pärast Nero meeletut pillamist Rooma riigi majandust jalule saada ning maksustas ka avalikud käimlad. Suetonius jutustab, kuidas ta poeg Titus pani seda pahaks. Isa võttis kuldraha, käskis tal nuusutada ning küsis, kas ta tunneb halba haisu. Kui Titus väitis, et ei tunne midagi, nentis Vespasianus: "Ja ometi on see saadud uriini eest!" Kõnekäänuna jäi see käibele Cicero formuleeringus: *non olet!* Eesti Vabariigis ei maksa käimlad makse. Ajakirjanduses kostab hääli, et see ei ole õiglane. Samasugune on lugu avalike majadega. "Et bordellid ei muutuks meil maksuvabadeks punkriteks, vaid tsiviliseeritud ja korrektselt vormistatud lõbustusasutusteks, on üks meie päevaülesandeid. Aeg oleks üle saada silmakirjalikust vanatüdrukukompleksist. Prostitutsioon Eestis lокkab ja me peame seda

tunnistama, meeldib see meile või mitte. [---] Praegu on riigil saamata bordellidelt käibemaks, ettevõtte tulumaks, individuaal-tulumaks, sotsiaalmaks, haigekassamaks. Intiimteenustele võiks kehtestada ka aktsiisimaksu ja lõbustusmaksu.” (Auväärt 1993: 5.)

Lauri Vahtre, analüüsides nüüdiskultuuri süvasuundumusi, näitab, kuidas praegu peetakse arenenumates maades progressiivseks tabude ja konventsioonide lammutamist. “Suguelu elamise aja, koha ja viisi suhtes ollakse Lääne kultuuris juba pea sealmaal, et nende osas on ettekirjutused minimaalsed, aga küsimus sellest, kelle vahel on seks lubatud, sisaldab veel palju tabusid. Kui homoseksualismi suhtes nõuab mood ja kultuuri arenguloogika leebust, siis verepilastus (vähemalt seks lähedaste veresugulaste vahel) on esialgu keelatud, samuti mitmed perverssused (nekrofiilia jm). Tõenäoliselt oleks võimalik tõestada, et nende põlustamine on sama ebahumaanne kui homoseksualismi põlustamine. Järjekorras ootavad zoofiilid, sadistid jne.” (Vahtre 1993: 24.) Ingvar Luhaäär selgitab: “Võib arvata, et erootilise erutuse tekitab ühelt poolt see, et naine on nüüd täiesti sinu meelevaldas — eriti peaks see mõjuma siis, kui ta on noor ja kaunis —, teisalt aga, et ta on ühtaegu ka nii salapärasel ja käsitamatus seisundis, nagu seda on surnud olemine. Toimemehhanismilt on nekrofiilne kirk ilmselt täiesti erinev talle väliselt nii lähedasest sadistlikust ihast tappa ohver suguühites: orgasmi lähenedes torkab mees pahaaimamatu naise selga või küljesse pistoda, et nautida sureva naise keha spasme. Nekrofiilile on vaja mitte surijat, vaid surnut.” (Mirtem 1990: 54). On tahtmine minna sarkastiliseks ja mainida, et siin tuleb vastu tehniliselt võimaliku piir — laibapilastajatele ja seksuaalmõrvaritele ei jätku toormaterjali kuigi kauaks. Kuid asi ei ole perverssuse olemasolus, vaid üldsuse mõistvas ja puhuti imetlevas suhtumises neisse. Muutused hoiakutes algavad tasapisi. Enne tegudeni jõudmist tuleb end harjutada mõttes, vaadata pilte ja kiibitseda filme. Sajandi algul oli veel neid, kes ei pidanud Salvador Dalí ülimalt naturalistlikult maalitud mädanevaid laipu kõrgeks kunstiks (Orwell 1987: 78–87). Kuid maitsed muutuvad. Isei Sagava, kes tappis ja sõi ära oma mõrjsja, oli neli aastat vaimuhaiglas uuringutel ja lasti siis vabaks, kirjutas memuaarteose “Udus”, mis osutus kohe bestselleriks ja tegi autorist miljonäri. Temast sai üks Jaapani tuntumaid inimesi, kes esineb vaatleja ja filmikriitiku televisioonis ning lehtede veergudel, kes kirjutab raamatuid



ja mängib kaasa pornofilmites. Nüüd ta tahab ka ise filmi teha, kus oleks palju huumorit. Nimelt restoranist, kuhu naised sisevad tavaliste inimestena, väljuvad aga biifsteegina (Biifsteek pruudist. 1993: 17). Kes siin on väärustunud: kas hullupaberitega maniakk või ühiskond, kes vaimustusega pealt vaatab?

Kannibale ja seksuaalroimareid on olnud vist igal ajastul, aga neid ei ole ihaletud. Ent kuidas on võimalik hoiakute ja hinnangute 180° pööre viktoriaanlikust puritaanlusest promiskuiteedi ja *laissez-passer* ajastusse? Arvata võib, et kunagi algab pendli tagasivõnge, kas neofašismi või siis islami fundamentalismi kujul. Napoleoni riigipöörde järgsest sugulisest ohjeldamatusest tüdides pöördusid prantslased (vähemalt kõrg- ja keskklass) Louis-Philippe'i ajal tagasi peaaegu anglikaanliku ranguse juurde. Analooget asjade käiku võib eeldada ka tulevikus — kui inimkond ikka püsima jääb (Paul 1992: 2). Liiga palju vabadust on veel hävitavam kui liiga palju piiranguid. Kunagi tuleb sangar, kes hukkab neidusid õgiva lohe. Aga kuidas saab ikkagi seletada sedavõrd hõlpsat pluss- ja miinusemärgi vahetatavust?

Ilmselt on mitu seletusvõimalust. Ambivalentse hoiaku puhul on vastandlikkus pelgalt näiline. Aldous Huxley on kirjutanud 1929. aastal essee Charles Baudelaire'i ja tema *débauché* kohta, näidates, kuidas Baudelaire on pahupidipööratud puritaan. Askeesi ja kombekuse asemele seadis tema ohjeldamatu liiderdamise. Vahendid, mida Baudelaire kasutas, olid vastupidised, tulemus on aga mõlemal sama — elu vihkavad nad edukalt (Huxley 1972: 229–316).

Palju on vaieldud, kumb inimese loomus on, kas hea või halb, ja kumb on rohkem hea, kas metsik või haritud inimene. Kuid just see, et mõlemat teooriat on võimalik uskuda, näitab, et vaidlejad defineerivad sõnu erinevalt. Senikaua kui ei ole omavahel kokku lepitud, mida mõelda hea või halva/kurja/paha all (eesti keeles on nad kõik üsna voolavate piiridega), on võimalik tõestada mida tahes.

Enamik loomadest sünnib valmis instinktidekomplektiga, kus nn agressiivsusel on oma roll. Bioloogiliselt on tigidusel (võib-olla oleks eesti keeli õigem sõna: sallimatusel) selge funktsioon, kas siis territooriumide piiritlemiseks või lõimetishooldeks (Lorenz 1969: 696jj, 795jj). Ja röövlomadel, kelle puhul võiks karta

kokkupõrgetest süngeid tagajärgi, on väga tugevad kaasasündinud sotsiaalsed pidurid, mis ei lase neil teatud alistumispoosi nägemisest edasi liigikaaslastele liiga teha. Kui üks vanasõna on läbini ekslik, siis on seda *Homo homini lupus est*. Inimesele paradoksaalne ja raske uskuda, sest inimene ise ei ole röövloom, aga on fakt, et just hunt heidab armu teisele hundile, ja nimelt oma loomuse tõttu. Teine kukk seda teisele ei tee, ja sellepärast inimesed korraldavadki kukevõitlusi, sest lõvisid või kotkaid ei saa panna areenil elu ja surma peale võitlema. "Otsustage avameelselt: **kumb** on siis õigupoolest **hea** loom — kas minu ronk, kelle sotsiaalse pidurduse hoolde võisin oma silmanägemise usaldada vähimagi kartuseta ja kõhklematult, või see vagur tuvi, kes tundi-depikkuse pingsa tööga oma kaaslase surnuks piinas? **Kumb** on **kuri** loom, kas isane metskits, kes isegi oma liigi emasloomade ja tallede kõhud lõhki rebib, kui nad tema eest põgenedes end päästa ei suuda, või hunt, kes ei saa **isegi vihatud vaenlast** hammustada, kui see loodab tema halastusele?" (Lorenz 1984: 101.)

Seltsingulise eluviisiga loomale on kaasa antud täpselt väljakujunenud isereguleeruv terviklik süsteem, mis sisaldab niihästi liigiomaseid pärilikke tunge ja pidurdusi kui ka relvi. Vaid inimese valduses on relvad, mis pole tema enda kehal kasvanud ja sellepärast puuduvad tal ka pärilikud pidurid (Lorenz 1984: 105). Etoloogidel on alust arvata, et suurem osa inimese sisemisest programmist varustab teda suhteliselt lihtsate käitumise elementidega, vastuseks lihtsatele ärritustele. Nendeks on rida motoorseid reaktsioone — silma pilgutamine, haigutamine, nutmine ja naermine ning liikumise põhiskeemid. Ilmselt võib oletada ka mõningaid kõrgemal tasemel spetsiifilisi reaktsioone, nagu seda on ema hoolduskäitumine (Tinbergen 1978: 136). Kõik muu, olgu heaks või kurjaks, tuleb omandada. Piltlikult öeldes: kaasas on ainult *Microsoft* MS-DOS operatsioonisüsteem, rakenduspaketid nagu MS WORKS või AutoCAD tuleb juurde muretseda.

Maailm ei koosne heast ja halvast poolest. Lugu oleks lihtne, kui dualism sobiks seletuseks, kui saaksime oletada Hea ja Kurja vahelist võitlust, kus kord üks, kord teine on peal. Tegelikult aga ei soovi keegi esindada kurjust. Mida tahes inimene teeb, seda peab ta õigeks ja heaks, halb jääb teistele. Häda on vaid selles, et sõna **hea** tarvitatakse emotsionaalse hinnanguna. Toon lihtsa näite. Milline on "hea" retsensioon, kas see, mis kiidab, või see,



mis on kvaliteetne? Aga missugune on hea röövel? Kas see, kes ei riisu puupaljaks, või see, kes röövib professionaalselt ja kellele ta kaaslased võivad kindlad olla? Niisamuti on lugu omadussõnaga **halb** või **paha**, mis väljendab lihtsalt suhtumist asjadesse. Eks ole: *paha poiss* on sõnakuulmatu, aga *paha ema*, kes ei osta paile poisile jäätist. Teaduslikus materialismis üleskasvanud ühiskond võib üleöö muutuda nii tonteuskuvaks ja -kartvaks, et nimetab pahaks ministriks seda, kes ei eralda raha *poltergeist* ide püüdmiseks.

Clive S. Lewis väidab, et kui analüüsida lähemalt kurjust, ilmneb, et inimesed võivad olla õelad ja julmad kahel põhjusel. Nad on kas sadistid, s.t neil on mingi seksuaalne perverssus, mis muudab kurjuse kehaliseks naudinguks, või kavatsevad nad kurjast teost saada kasu: raha, võimu või kindlamat positsiooni. Aga nauding, raha, võim ja turvatunne ei ole iseenesest halvad, paha on vaid nende taotlemine valede meetoditega või ülearu ohjeldamatult, teiste arvel (Lewis 1991: 30).

Võtame näiteks lõbunaised. Osa pordikuid on nümfoomanid, kelle jaoks meeldiv on ühendatud kasulikuga. Teine osa loodab kunagi teha hea partii ja siis jätta hooramisega rahateenimine. "Prostitutsioon on saanud Venemaal turumajanduse tõeliseks sümboliks, ja kaugeltki mitte halvas mõttes: peamiseks põhjenduseks on selle tegevusala tulukus. [...] Muidugi unistab enamik tüdrukuid välismaalasega abielluda ja Venemaalt pageda." (Prostituut olla... 1993: 16.) Nimbus, mis ümbritseb *maailma vanima elukutse pidajaid*, nagu neid hellitavalt hüütakse, on ühiskondlik tellimus, et kaitsta *kompleksivabu tüdrukuid* väikekodanlike igandite küüsis olijate vastu: nn intiimteenuste kasutamine või osutamine peab tunduma sama endastmõistetav nagu juuksuri juures või saunas käimine.

Selles asi ongi, et ei õnnestu panna kedagi sooritama halba tegu sellepärast, et kurjus on kuri ja halb on halb, vaid ikka ainult sellepärast, et pahategu toob naudingut või kasu. Sellepärast ongi nii olulised ja määravad sõnad, mida inimesed kasutavad. Luurajal ja spioonil, nuhil ja detektiivil, partisanil ja bandiidil, sutenööril ja turvamehel on tohutu vahe, kuigi sama töö. Ükski röövel ei taha olla lihtsalt lurjus, ta on ikka kas rahvatasuja või rikaste rõhujate vastu võitleja, igal juhul midagi positiivset. Selliste sõnade surve on vahend, millega ühiskond mõjutab oma liikmete alatead-

vust (Huxley 1965: 77–84). Asjade ümbernimetamisega (“rahva-vaenlane” — “rahvuskangelane” jne) on võimalik ümber pöörata ka suhtumist ja hinnangut. Enamiku inimeste maailm on nimede ja mõistete kogum, *nāmadhayamātram*.

Niisuguse sõnadega vassimise põhjuseks on see, et kurjusel ei ole *aseitas*’t, tal puudub *svabhāvah*, ta on ainult nugiline. Ta on nagu viirus, mis vajab elusat rakku, kuhu tungida, nagu vähk-kasvaja, mis võib hakata vohama ja hävitada kogu organismi. Viirused levivad ning nakatavad ja suudavad teha palju kurja, kui nende laiutamisele ei panda piiri, aga neil ei saa olla oma iseseisvat elu (Lewis 1987: 128).

Ei ole olemas niisugust asja nagu külmus, on vaid soojuste puudumine. Jah, inimene võib surnuks jääda, aga see ei ole ikkagi mingi “külma” töö, vaid lihtsalt temperatuur oli meiesuguste soojavereliste jaoks liiga madal. Absoluutse nullini on sealt tavaliselt veel pikk tee, ja allapoole tollest ei saa üldse. Ei ole olemas mingit pimedust kui ainet või energiat, on vaid valgus. On võimalik teha ruum kottpimedaks, aga ei saa “pimedust” panna kiirgama. Külm ja pimedus ja kurjus saavad vaid neelata. Tõde ja vale ei saa vahetada mõtteid ja kogemusi ja diskuteerida ning lõpuks kokku leppida, et kuna nad mõlemad on olemas, siis olgu mõlemal ka võrdsed õigused. Valele sobib muidugi selline rahulik kooseksisteerimine, aga tõde ei oleks ju enam tõde, kui ta saaks sellise kaubaga soostuda. Tõde ja headus ei tee “kurja”, kui nõmedus ja õelus nende eest viimaks taganevad.

See, et varjud valguses hajuvad, ei tähenda aga seda, et rumalus sooviks meelsasti anda maad tarkusele või et kurjus oleks ohutu. Taudid võivad teha tühjaks mandreid. Tsivilisatsioonid on ennegi välja surnud ja praegune on paljus sarnane hilisrooma keiseririigi omaga. Kas megatrendid võiksid olla ka teistsugused, kas tsivilisatsioon üldse saab valida erinevate arengustsenaariumide vahel või on tegemist stohhastiliste protsessidega, on omaette küsimus (Paul 1989: 19–21). Kumatigi jääb lootus, et üksikisik ei ole viimselt determineeritud kontekstiga, vaid võib minna oma rada ja otsida ajatut. Mugavast mugandumisest ja totaalse tolerantsuse võltsvoorusest loobumine võib olla mõnel ajastul ainus võimalus vaimule (Toynbee 1989: 1266).



Mul on tunne, et tänapäeval kannatavad paljud vaimse immuunpuudulikkuse sündroomi all. Teatavasti HIV-iga nakatunu võib aastaid näha välja ja tunda end tervena, olles samal ajal võimeline levitama viirust teistele inimestele. Kui silmitseda kaaskodanike käitumist, siis võib näha, kui väga nad kardavad näida naiivsed ja naeruväärsed. Ka need, kes südames on teisiti, häbenevad promiskuiteedi kultiveerijate seas oma süütust. Nad ei tihka tunnistada kergeusklike keskel, et peavad horoskoope ja astroloogiat tobeduseks. See on mõistetav, kui tuletame meelde loo alguses öeldut: inimene kardab üle kõige isoleeritust. Me sõltume uskumatult palju oma aja vaimust. "Oleme uhked seeütle, et inimene ei tarvitse lasta välistel autoriteetidel endale ütelda oma eluviisi kohta, mida ta peaks tegema või tegemata jätma. Me ei pane tähelegi, kui suurt rolli mängivad anonüümsed autoriteedid nagu avalik arvamus ja "terve inimhinnang", sest me oleme nii varmselt valmis käituma nende ootuste kohaselt, mida teised meile esitavad, ja et meis istub sügav hirm nendest erineda. Teiste sõnadega: me oleme vaimustatud oma vabaduse kasvust väljaspool iseenast ja oleme pimedad sisemiste sunduste ning kartuste suhtes, mis õhustavad selle võidu tähendust, mille vabadus on võitnud traditsiooniliste vaenlaste vastu." (Fromm 1983: 96.)

Siin võiks aidata teadlik valik, kellega ja millega end identifitseerida. Inimene võib ka absoluutses eraldatuses tunda end teistega kokku kuuluvat nagu kütid või karjused või erakmungad. Sel puhul ei võta inimene välist eraldatust lahutatusena, tal on selge side nendega, keda ta peab "omadeks". Bruno Bettelheim on kirjeldanud, kuidas koonduslaagris püüdsid paljud juudid, ilmselt alateadlikult, matkida hoiakult ja riietuseltki oma piinajaid, et kergendada oma saatust. Ent tema ise päästis oma vaimutervise, kujutledes end uurijana, kes on soostunud laskuma põrgusse, et seal kohapeal jälgida käitumist piirisituatsioonis ja esitada sellest aruanne. Tulemuseks oli vapustav kirjeldus *Individual and Mass Behavior in Extreme Situations* (Erikson 1966: 24). Aga kust võtta samameelseid?

Rooma riigi lagunemise aegu tähendas kristlaseks olemine vastu voolu ujumist. Minevikuga tuli teha lõpp: "Toona te olite pilkane pimedus, nüüd aga olete valgus Issandas. Käige nagu valguse lapsed — valguse vili on ju igasuguses headuses ja õiglusel ja tõel —, uurige, mis on Issandale meelepärane, ja ärge

hakake pimeduse viljatute tegude kaasosaliseks, vaid pigem paljastage neid! Sest mida nad salajas teevad, seda on nimetatagi jälk" (Ef 5, 8–12, vrd. Kl 3, 5jj 1 Ts 5, 4jj 1 Pt 4, 2jj jm). Kristlastele oli kingitud võimalus "põgeneda ära kaduvusest, mis himude tõttu valitseb maailmas, ja saada jumaliku loomuse osaliseks" (2 Pt 1, 4). Rigorism ei olnud mingiks omaette eesmärgiks, vaid ta oli lunastuse taotlejale samasugune vältimatu ja endastmõistetav eeldus nagu enesedistsipliin poksijale või jooksjale (1 Kr 9, 25jj). Kristlase rada oli kitsas: "Ma keelitan teid Jumala armuheitmise pärast pakkuma nüüd oma ihusid elusaks, pühaks, Jumala meelepäraseks ohvriks, et see oleks teie mõistlik jumalateenistus. Ja ärge muganduge praeguse ajaga, vaid muunduge oma meele uuendamise teel, et te katsuksite läbi, mis on Jumala tahtmine, mis on hea ja meelepärane ja täiuslik" (Rm 12, 1j).

Nii oli see tollal. Kuid rahvakirikud (ja veel enam riigikirikud) peavad käima ajaga kaasas, ja kui aeg nõuab leiget leebust ja leppivust, just seda üles näitama. Mingist süüst rääkimine traumeeriks ligimesi. Toon konkreetse näite. Eestis oli 1. novembriks 1993. a registreeritud 34 HIV-viiruse kandjat, kaks on haigestunud ja surnud. 23. mail 1993. a peeti Eesti kirikutes AIDSi ohvrite mälestuspäeva. Niisugust tähelepanu ei ole veel ühelegi teisele haigusele osutatud, keegi ei räägi suhkruhaiguse ohvritest. Kui purjus mees sõidab end autoga surnuks, ei öelda, et ta on liiklusõnnetuse ohver, aga kui elumees juhtub saama nakkuse haigelt linnukeselt, siis tema on süüfilise või AIDSi "ohver". Tõsi, nii nagu süüfilise, nõnda võib ka AIDSi anda ema edasi lapsele raseduse ajal (ja veel mõnel kombel). Aga kõik Eesti 34 viirusekandjat on oma nakkuse saanud seksuaalsel teel. Ohver on religioosne termin, nii tähistati andi, mille inimene tõi jumalusele kas palve-, tänu- või lepitusohvrina. Missugusele jumalale ja kes toob siin ohvrit? See on sõnadega häämine. Peab toetama neid, kes õpetavad koolilapsi kasutama preservatiive, ja rõõmustama sponsore üle, kes annetasid *Rock Summer*'il tasuta jagamiseks kakskümmend tuhat kondoomi. See aitab natukene vähendada ka abortide arvu. Kuid Maailma Tervishoiuorganisatsiooni üleskutses nenditakse: "Saab loota ainult inimeste seksuaalkäitumise muutumisele." Kuid kirik ei julge midagi muud kui ohvreid haletseada. Samasugune on suhtumine kriminaalsusse. "Kirik ei räägi kuriteost ega kurjategijast, vaid ainult kurjast teost. Selle esimene



ohver on teo sooritaja ise.” (Kusnets 1993: 7.) Kui sool läheb läageks, millega saab siis teha soolaseks?

Võib muidugi küsida, kust siis ikkagi tuleb kuri, rumalus jne? Kuidas saab Jumala kätetöö rikki minna? Miks kõik ei ole kirgav valgus ega täiuslik headus? Ontoloogilist, teoreetilist vastust, mis rahuldaks, ei ole. Tahta vastust “täpsustatamatutele/otsustatamatutele” (*avyākata*) küsimustele on Tathagata meelest nii, nagu see, kellesse on lastud nool, ei lubaks enne arstil tõmmata välja noolt, kui ta saab teada, kes laskis noole, milliselt ammult nool lasti ja milline on see nool tema sees. Kui inimest ei huvita tervenemine, vaid teadmine, kas nooleots on raudne või vaskne, siis ta ei pääse kuhugi. Helmut Thielicke sõnadega: “Kes tõstatab küsimuse sellest, kuidas tuli patt maailma, tahab leida patu algpõhjust. Aga patt, millel on põhjus, polegi enam patt. See on ainult saatus, paratamatus. Selle küsimuse esitaja ei otsigi tegelikult patu põhjust, ta ainult teeskleb, et teeb seda [---]. Veelgi enam, see on kavalalt püstitatud küsimus. Ma tahan tuletada pahet millestki, mis seisab minust väljaspool. Tahan olla ohver, mitte süüdistatav.” (Thielicke 1993: 74.)

Inimene niisugusena, nagu ta on, on üks lõpmata poolik olend. Aga just see lõpetamatus on ka ta lootus. “Isiksuse küpsemine on võimalik ainult seal, kus isik seesmist imperatiivi, meelsuse imperatiivi tunnistab enda kohta kehtivaks. Aga kuidas see siis viib küpsemisele? Minu vigade tagajärgedest vabakssaamine — ka nendest traumadest vabanemine, mida teised mulle on teinud — see vabanemine sünnib, kui üldse, ainult siis, kui ma **oma** vigu tunnistan kui oma vigu, ja just sellega neist eraldun, et ma neid süüna enese peale võtan. Vabanemine algab tunnistamisega: ma oleksin võinud teisiti, ja et ma ei ole teisiti toiminud, selle põhjus on minus. Kui ma seda ei suuda tunnistada, siis jääb viga koos oma välditamatu konsekventsidega minu külge. Siis ma olen veaga samastatud ning kannan paratamatuid tagajärgi. — Ma usun, et inimeste kogu konflikt enesega, mida nad küll alati projitseerivad väljapoole ning seega teevad, et nad on täis agressiivsust kolmanda vastu, et nad ühiskonda ja ma-ei-tea-keda veel süüdistavad, — et see konflikt baseerub sellel, et ükskõik kus kohal mingit ilmset süüd ei ole enese peale võetud.” (Weizsäcker 1977: 452.)

Rabi Bunam on öelnud: “Inimese suur süü ei ole patud, mida ta teeb — kiusatus on kange ja ta jõud tühine! Inimese suur süü

on see, et ta võiks iga hetk meelt parandada, aga ta ei tee seda." Või kirikuisa Augustinuse sõnadega: *Humanum fuit errare, diabolicum est per animositatem in errore manere*.\*

### Kirjandus

- Auväär, Lembit 1993. Miks prostituut töötab ilma tulu- ja käibemaksuta. — *Postimees*, 17. november, nr 265, lk 5
- Biifsteek pruudist. 1993. — *Politsei*, nr 10, lk 17 (ajakirjast *Interpolitsija*)
- Erikson, Erik H. 1966. *Identität und Lebenszyklus: Drei Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch
- Fromm, Erich 1983. *Die Furcht vor der Freiheit*. Frankfurt am Main—Berlin: Ullstein
- Fromm, Erich 1989. *Armastuse kunst*. ("Loomingu" Raamatukogu, nr 27/28.) Tallinn: Perioodika
- Huxley, Aldous 1965. *Brave New World Revisited*. New York—San Francisco—London: Perennial Library
- Huxley, Aldous 1972. *Stories, Essays, Poems*. London: Everyman's Library
- Kusnets, Marika 1993. Vägivallaga ei vähenda vägivalda. — *Eesti Kirik*, nr 19, 12. V, lk 7
- Kändler, Tiit 1993. Ega ohver pole inimene: Eesti riik on kurjategija-keskne. — *Vaatleja*, 19. november, nr 11, lk 2
- Lewis, Clive S. 1987. *Pahareti kirjapaun*. (Ilma ilnumiskohata)
- Lewis, Clive S. 1991. *Lihtsalt kristlus*. ("Loomingu" Raamatukogu, nr 50–52.) Tallinn: Perioodika
- Liva, Kaido 1993. Hea on olla kurjategija. — *Politsei*, nr 4, lk 3
- Lorenz, Konrad 1969. Niinimetatud tigidus: Agressiooni loodusloost. — *Eesti Loodus*, nr 8, 9, 11, 12, lk 499–502, 562–565, 696–700, 765–768
- Lorenz, Konrad 1984. *Kuningas Saalomoni sörmus*. Tallinn: Valgus
- Mirtem, Valev 1990. *Kaunid valged laigud*. Tallinn: Inorek
- Molari, Juha 1993. Keskustelua homoseksualismista. — *Perusta*, nr 3, lk 107–109
- Orrwell, George 1987. Maisest kohtust kõrgemal: Märkmeid Salvador Dalíst. — *Valik I: Esseid maailmakirjandusest*. ("Loomingu" Raamatukogu, nr 25/26.) Tallinn: Perioodika

---

\*Inimlik oli eksida, kuratlik on jonnakalt eksitusse jääda. *Toim.*



- Paul, Toomas 1989. Kas võinuks ka teisiti? — *Horisont*, nr 10, lk 18–21
- Paul, Toomas 1992. Tabudest. — *Sirp*, nr 45, 13. november, lk 2
- Paul, Toomas 1993. Looduse lootusetusest. — *Sirp*, nr 24/25, 18. juuni, lk 17
- Prostituut olla on uhke ja hää. 1993. — *Politsei*, nr 8, lk 16 (ajalehest *Frankfurter Allgemeiner* tõlkinud Mae Taal)
- Siirak, Virve 1993. Rootsis käivad vangid suusatamas. — *Politsei*, nr 8, lk 6
- Spriit, Tauno 1993. Prostituut töötab endiselt tulu- ja käibemaksuta. — *Postimees*, nr 258, 9. november, lk 3
- Thielicke, Helmut 1993. *Kuidas maailm alguse sai: Inimene Piibli alglugudes*. Tallinn: Logos
- Tinbergen, Niko 1978. *Loomade käitumine*. Tallinn: Valgus
- Toynbee, Arnold J. 1989. Kristlus ja kultuur. — *Looming*, nr 9, lk 1259–1267
- Vahtré, Lauri 1993. *Euroopa — päästepaat või uppuvlaev?* Tallinn: AS "Helmet Raja & Co"
- Weizsäcker, Carl Friedrich von 1977. *Der Garten des Menschlichen: Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München: Carl Hanser Verlag
- Üprus, Avo 1992. Kriminaalõigus contra kriminaalhooldus. I: Avo Üpruse ettekanne Kristliku Ühenduse, Kristliku Arstide Ühingu ja Kristliku Haridusseltsi karskustöö konverentsil. Mai 1992. — *Arm*, nr 1, lk 4–11

TOOMAS PAUL (sünd. 1939), *Mag. theol.* 1971. Tartu Ülikooli usu-teaduskonna professor. *Akadeemias* avaldanud artiklid "Juhatus Uku Masingu juurde" (nr 5, 1989, lk 1006–1023), "Canterbury Anselmist ja ontoloogilisest jumalatõestusest" (nr 10, 1991, lk 2075–2095) ja "Uku Masingu usust" (nr 7, 1992, lk 1393–1412) ning arvustuse *Tie, totuus, elämä Viron kirkon sananjulistusta 1970- ja 1980-luvulta* kohta (nr 8, 1993, lk 1743–1745).





---

# SÜNDIMUS JA SELLE PIIRKONDLIKUD ERISUSED EESTIS DEMOGRAAFILISE ÜLEMINEKU JOOKSUL

*Kalev Katus*

### *3. Sündimusareng ajavahemikul 1934–1989*

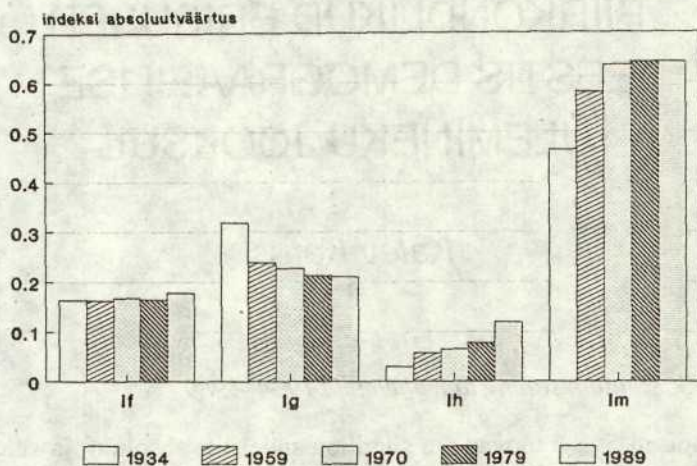
Joonised 5 ja 6 toovad ära sündimusindeksite absoluut- ja suhtmuutused aastail 1934–1989. Üldsüundimusindeks on kõigil loendusastail kaunis stabiilne, poolsajandi jooksul võib täheldada isegi teatavat tõusu. Abielusüundimusindeks  $I_g$  on kuni 1979. aastani aeglaselt kahanenud, vallassüundimusindeks  $I_h$  seevastu on ilmutanud pidevat kasvu, mis 1980. aastatel on kiirenenud. Abieluindeks  $I_m$  on samuti tõusnud, väljendades ajaloolise euroopa abiellumistüübi hääbumist, mis on omane kõikidele sellest nähtusest haaratud maadele. Ent erinevalt Põhja- ja Lääne-Euroopast ei väljenda Eesti rahvastiku  $I_m$  viimase kümnendi jooksul mingit langustrendi.

Sõjajärgse perioodi puhul tuleb muidugi arvesse võtta arvuka muulaskonna asumist Eestisse. Enamik sellest on pärit Venemaalt, mille demograafilise arengu faas on alati olnud Eestist erinev. Paraku pole kõiki sündimusindekseid võimalik andmete puudulikkuse tõttu kummagi rühma (eestlased ja mitte-eestlased) tarvis leida, positiivseks erandiks on viimane loendus aasta, 1989. Piisab juba üldsüundimus- ja abieluindeksi dünaamikast, et täheldada eestlaste ja immigrantidest muulaste mitte-sünkroonset,

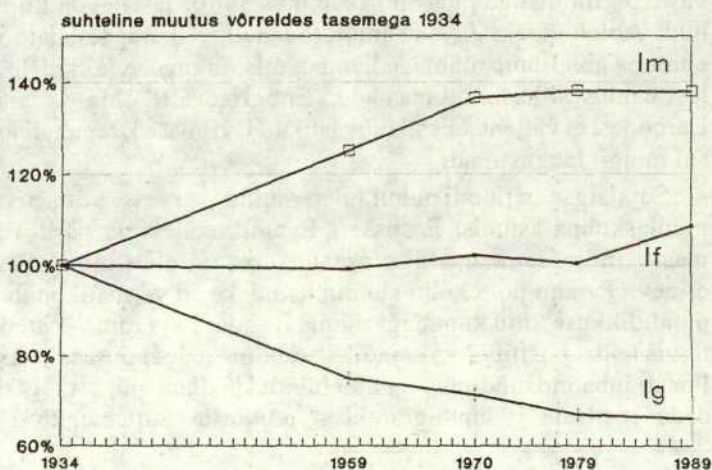
---

**Algus eelmises numbris.**

JOONIS 5. SÜNDIMUSINDEKSID  
Eesti, 1934-1989



JOONIS 6. SÜNDIMUSINDEKSID  
Eesti, 1934-1989





ajuti isegi erisuunalist sündimustrendi. Joonisel 7 on esitatud sündimusindeksite suhtmuutused mõlema rahvastikurühma kohta eraldi. Nii on üldsündimusindeksi muutused olnud nendel kahel rahvastikurühmal vastassuunalised, vaid 1980. aastate puhul saab rääkida põhimõtteliselt ühesuunalisest trendist. Abieluindeksi trend pole nii erinev, siiski on 1960. aastate jooksul siin aset leidnud tõus iseloomulik ainult eestlastele. 1980. aastate jooksul võib juba täheldada langust (nagu mujalgi Euroopas) mitte-eestlaste kiireneva tõusu taustal.

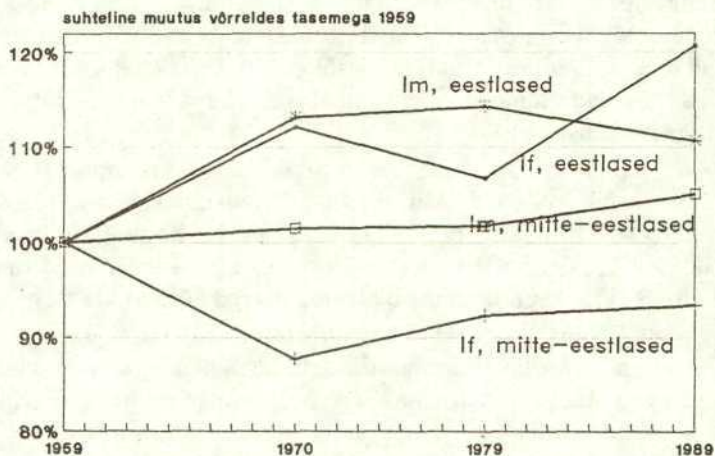
8. joonis esitab kahe rahvastikurühma sündimuserisused 1989. aastal. Nii üld- kui abielusündimusindeks on eestlastel mitte-eestlastest kõrgem, vallasündimus on koguni ligikaudu kaks korda kõrgem. Teisest küljest on mitte-eesti naised oma sünnitusea jooksul rohkem abielusidemetega hõlmatud.

Samuti annab kaunis huvitavat materjali sõjajärgse Eesti sündimustrendi võrdlus Euroopa riikidega, eriti nendega, mille varasem areng oli meiega sarnane. See võrdlus on teostatud summaarse sündimuskordaja abil, mis näitajana on indeksitest muidugi eelistatavam, kuid mille arvutamiseks on tarvilik sündide jaotus ema vanuse järgi.

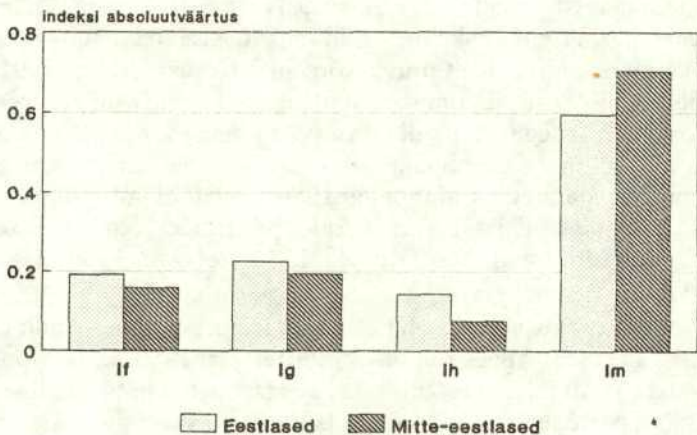
Põhjalikumalt on seda teemat käsitletud autori varasemates töedes. Muu hulgas on selgunud, et Eesti sõjajärgne sündimusareng hälbib märkimisväärselt Põhja- ja Lääne-Euroopa maadele üldomasest: sündimus Eestis püsis taastejoonest madalamal kuni 1960. aastate keskpaigani, siis aga tõusis ootamatult ja püsis kaks kümnendit sellest piirist kõrgemal (Katus 1990b; 1991a). Niisiis võib Eesti sündimusarengut pidada koguni asünkroonseks Euroopa maadega. Seda illustreerivad joonised 9 ja 10, mis esitavad sündimuse Euroopa maades Eesti taseme suhtes, esimene 1960. aastate alguses ning teine 1980. aastate lõpul. Summaarse sündimuskordaja väärtused Euroopa riikide kohta on kokku kogutud mitmest allikast (Klinger 1988; *Recent...* 1990; Sardon 1990).

1960. aastate alguses oli Eestist madalam sündimus ainult Ungaris. Ja et seal langes sündimus oluliselt just 1950. aastate lõpus, Eestis aga oli püsinud stabiilsena, siis on enam kui tõenäoline, et 1950. aastate jooksul iseloomustas Eestit Euroopa ning järelikult ka maailma madalaim sündimustase. Teatavasti on selle põhju-

JOONIS 7. SÜNDIMUSINDEKSID RAHVUSRÜHMITI  
Eesti, eestlased ja mitte-eestlased  
1959-1989



JOONIS 8. SÜNDIMUSINDEKSID RAHVUSRÜHMITI  
Eesti, eestlased ja mitte-eestlased  
1989





seks beebibuumi puudumine Eestis, mis haaras kõiki teisi sõjajärgse madala sündimusega riike.

1980. aastate teiseks pooleks oli olukord kujunenud hoopis vastupidiseks. Eesti sündimus osutus tol ajal Euroopa üheks kõrgemaks, isegi NSVL Euroopa-osa vabariike arvesse võttes. Ainsad teadaolevad kõrgema sündimusega Euroopa riigid olid tol ajal Albaania, Küpros, Moldova ja Türgi.

Märkimisväärselt suur asünkroonsus Eesti ja enamiku Euroopa riikide sündimustrendis on seda olulisem, et eelnenud sajandite vältel ning veel käesoleva sajandi keskpaiku oli Eesti sündimusarengult olnud lähedane Põhja- ja Lääne-Euroopa maadele. Seetõttu pole üleminekujärgne sündimustrendi asünkroonsus ning sündimuse kõrge tase 1970.–1980. aastatel seletatav sündimusrevolutsiooni erisuste ega selle ajastusega. Just see teebki Eesti sündimuse rahvusvaheliselt põnevaks uurimisaineks.

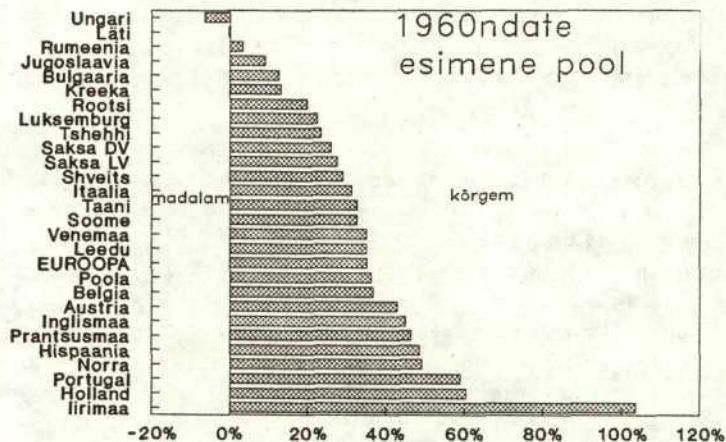
#### IV. MAAKONDLIKUD SÜNDIMUSERISUSED EESTIS

##### *1. Erisused sündimusrevolutsiooni algetapil*

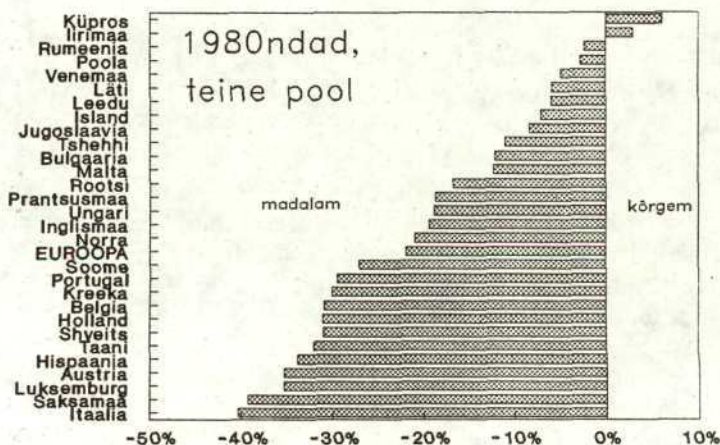
Sündimusindeksite väärtused Eesti maakondades aastatel 1881 ja 1897 on üllatavalt ühesugused. Üldsündimusindeksi miinimum- ja maksimumväärtuse vahe on vaid 0,0474 1881. aastal ning 1897. aastal 0,0619; abielusündimuse puhul on see vahe vastavalt 0,0825 ja 0,0863. Homogeensust väljendab ka sündimusindeksite standardhälve (vt tabel 2). Niisugune olukord toetab kaht tähtsat järeldust. Esiteks oli üleminekuelse sündimustase Eesti maakondades kaunis ühesugune, teiseks algas ning ka kulges üleminek maakondade vahel küllaltki sünkroonselt. Princetoni projekti töödest on hästi teada, et Euroopa rahvastele, sealhulgas Eesti naabritele, on olnud tüüpiline just vastupidine olukord. Äärmiselt ulatuslik regionaalne varieeruvus on iseloomustanud Venemaad (Coale, Anderson, Härm 1979). Ka Soome puhul võib ülemineku ajastuses täheldada suuri regionaalseid erinevusi (Strömmer 1969; Notkola 1989). Ning Lätis on sündimusrevolutsioon olnud regionaalselt hoopis heterogeensem kui Eestis.

Sündimus ja selle erisused Eestis

JOOINIS 9. SUMMAARNE SÜNDIMUSKORDAJA  
Euroopa maade võrdlus Eesti tasemega  
1960-1964



JOOINIS 10. SUMMAARNE SÜNDIMUSKORDAJA  
Euroopa maade võrdlus Eesti tasemega  
1985-1989





Tabel 2

EESTI MAAKONDADE SÜNDIMUSINDEKSITE  
STANDARDHÄLVE LOENDUSAASTAIL 1881–1989

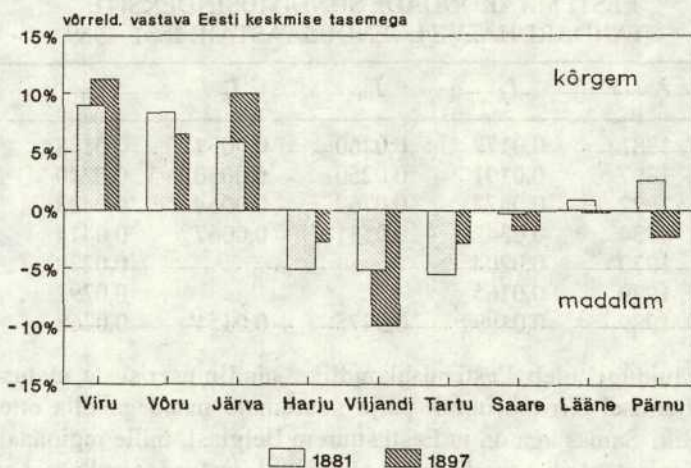
Aasta	$I_f$	$I_m$	$I_g$	$I_h$
1881	0,0177	0,0260	0,0031	0,0188
1897	0,0191	0,0250	0,0030	0,0240
1922	0,0472	0,0762	0,0054	0,0423
1934	0,0342	0,0531	0,0067	0,0414
1970	0,0204	...	...	0,0239
1979	0,0165	...	...	0,0292
1989	0,0199	0,0475	0,0151	0,0268

Muidugi tuleb Eesti maakondlike sündimuserisuste ulatuse võrdlemisel territooriumilt palju suuremate maadega olla ettevaatlik. Samas aga on ju Eesti suurem Belgiast, mille regionaalne diferentseeritus sündimusrevolutsiooni ajastuse seisukohast on klassikaline näide. Eesti on selles mõttes igati võrreldav Lätiga ja mitme teise maaga, mille puhul ei saa rääkida regionaalsest homogeensusest sündimusarengus.

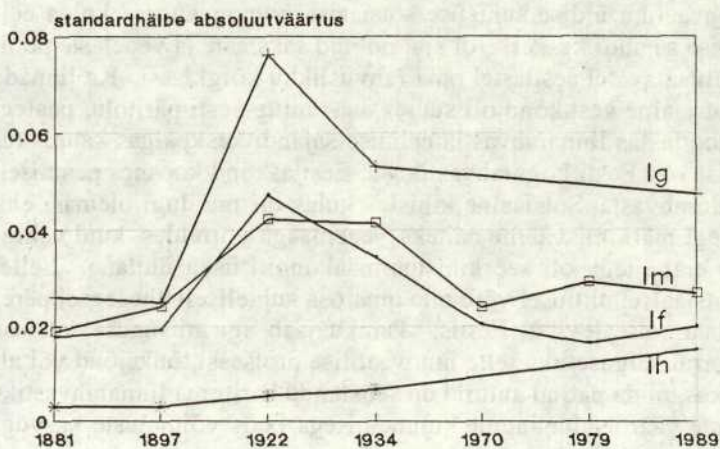
Üks võimalikke seletusi maakondlikule ühtlusele sündimusrevolutsiooni algusmomentis ja kulgemises põhineb väitel Eesti rahvastiku üldise suhtelise sotsiaalse homogeensuse kohta eelmise sajandi keskel. Tol ajal polnud sakslaste ja venelaste poolt valitsetavatel eestlastel oma rahvuslikku kõrgklassi. Ka linnade sotsiaalne keskkond oli suures osas mitte-eesti päritolu, pealegi moodustas linnarahvastik eelmise sajandi keskpaigas kaunis tühise osa Eesti kogurahvastikust. Eestlaskond koosnes peamiselt talurahvast. Sotsiaalne kihistus külas oli muidugi olemas, ehk isegi märkimisväärne näiteks Venemaaga võrreldes, kuid vähesete eranditega oli see kihistus maakonniti üsna ühtlane. Sellel sotsiaalsel ühtlusel võib olla oma osa suhteliselt üheaegsel pereplaanimise levikul Eestis. Paraku jääb aga niisuguse seletuse korral selgusetuks selle innovaatilise protsessi tõukejõud või allikas, mida paljud autorid on seostanud harituma linnarahvastiku uute väärtushinnangute kujunemisega koos võimaluste kasvuga nende realiseerimiseks.

Sündimus ja selle erisused Eestis

JOONIS 11. ÜLDSÜNDIMUSINDEKS MAAKONNITI  
Eesti, 1881 ja 1897



JOONIS 12. MAAKONNA SÜNDIMUSINDEKSITE  
STANDARDHÄLVE  
Eesti, 1881-1989





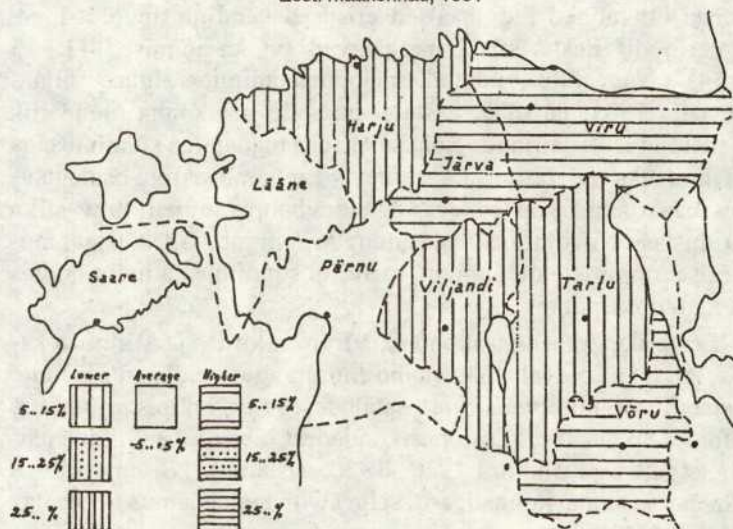
Euroopa mastaabis peaaegu erakordsele homogeensusele vaadatamata on mõned regionaalsed erisused sündimusrevolutsiooni algperioodil Eestis siiski märgatavad (vt ka joonised 11, 13 ja 14). Nagu juba viidatud, sai pereplaanimine alguse Viljandimaal. 1881. ja 1897. aastatel on selle maakonna pioneerlik positsioon igati säilinud. Kaheks teiseks madalama sündimusega maakonnaks on Harju- ja Tartumaa. Linnarahvastiku osatähtsus neis maakondades on teistega võrreldes hoopis suurem, rahvastiku haridustase kõrgem, majandusareng kiirem jne. Ühesõnaga, moderniseerumisaste on suurem, mistõttu sündimuse kiirem langus on igati ootuspärane.

Eesti idapoolsed maakonnad, Virumaa kirdes ja Võrumaa kagus, tunduvad olevat teistest sündimusarengus veidi maha jäänud. (Petserimaa suure venelaste osatähtsusega on hoopis erijuhtum, hälbides "puhastest" Eesti maakondadest juba oluliselt; seda näitab selgelt veel olukord 1920.–1930. aastatel.) Niisamuti Eesti läänepoolsed maakonnad, eriti selgesti on mahajäämus hoomatav Saaremaa puhul.

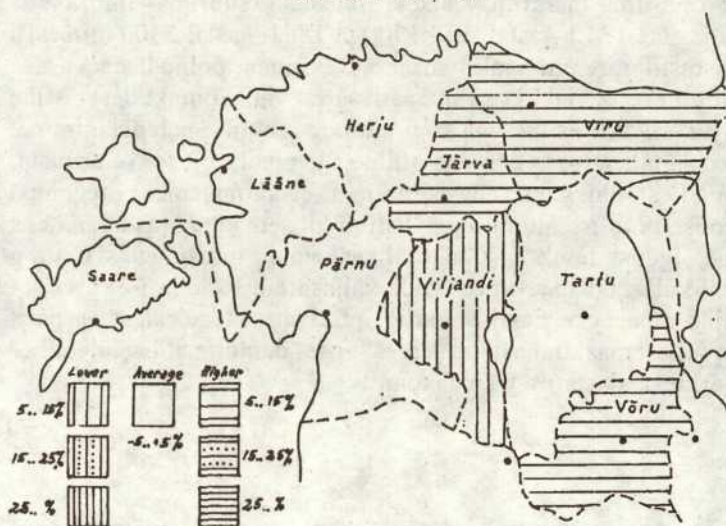
Niisiis algas sündimusrevolutsioon Kesk-Eestis ja Viljandimaal. See oli XIX sajandi keskpaigas eelkõige põllumajanduspiirkond ilma märkimisväärsete linnadeta (suurimas linnas Viljandis elas 1840. aastal vaid 1700 ja 1881. aastal 3400 inimest). Tööstusliku arengu poolest maakond esirinnas polnud, tema asendi tõttu ei saa rääkida ka intensiivsetest väliskontaktidest. Miks sai just siit ühe esimesena kogu Euroopas alguse pereplaanimine, laiemas tähenduses demograafiline üleminek, on seni uurimata. Kogu Eesti ühiskonna edasise arengu seisukohalt on aga tegemist äärmiselt olulise muutusega. Paljud hilisemad nähtused, näiteks vene õigeusu levik XIX sajandi keskpaiku, turusuhete sissetung Eesti külla, tänapäevane külade väljasuremisaste ja isegi see, et paljud omaaegse Eesti Vabariigi juhtivatest tegelastest on pärit just sellest maakonnast, on selges seoses demograafilise ülemineku erineva ajastatusega maakonniti.

Sündimus ja selle erisused Eestis

JOONIS 13. ÜLDINE SÜNDIMUSINDEKS  
Eesti maakonnad, 1881



JOONIS 14. ÜLDINE SÜNDIMUSINDEKS  
Eesti maakonnad, 1897





## 2. Erisuste dünaamika

Kõige üldisemalt võib maakondlike sündimuserisuste muutumist viimase sajandi vältel kirjeldada varieerumuse kasvuga sündimustasemes 1920. aastateni ning sellele järgnenud varieerumuse kahanemisega kuni tänapäevani. Joonis 12 esitab sündimusindeksi standardhälbe muutused aastatel 1881–1989. Üldsündimusindeksi maakondlikud hälbed Eesti keskmise suhtes on kujutatud ka kaartidel (joonised 13–19).

Ootuspäraselt demonstreerib suurimat absoluuthälvet abielusündimusindeks, üldsündimusindeksi hälbetrend on sellega küll sarnane, kuid toob esile hoopis ühtlasema arengu. Erandina näitab vaid vallassündimusindeksi varieerumus pidevat tõusutendentsi, kuid absoluuthälve jääb kuni tänaseni suhteliselt madalaks.

Niisiis on maksimaalne regionaalne sündimuserisus iseloomulik Eestile just sündimusrevolutsiooni lõpul, 1920. aastatel. Muidugi oli keskmine sündimustase tolleks ajaks madal, Eesti puhul allpool taastejoont juba 1920. aastate lõpul. Oleks ju loogiline eeldada, et madala sündimuse korral on varieerumisele “vähem ruumi”, muude võrdsete tingimuste korral on tõesti hoopis suurem selle tõenäosus kõrge sündimuse tingimustes, näiteks sündimusrevolutsiooni algul. Ometi on 1920. aastateks abielusündimusindeksi varieerumus tõusnud ligi neli korda võrreldes olukorraga pool sajandit varem. Selle põhjuseks võib olla rahvastiku üldise sotsiaalse heterogeensuse kasv, näiteks enne Eesti iseseisvumist kulges ju linnastumine ja sellega kaasnev rahvastiku kihistus maakonniti küllalt ebaühtlaselt.

Märkimisväärne on sündimuse maakondlike erisuste kahane mine sõjajärgsel perioodil. Kuigi seda on tublisti vähendanud ida poolt pärit immigrantide väga ebaühtlane jaotus Eesti maakondade vahel (suure immigrantide osatähtsusega maakonnad hälbivad demograafiliselt käitumiselt teistest piirkondadest), on pidev erisuste kahanemine ilmselge.

Joonis 20 võrdleb üldsündimusindeksi dünaamikat aastail 1881–1989 neljas Eesti maakonnas: Viljandimaa on sündimusrevolutsiooni pioneerpiirkond, Harjumaa kõige linnastunud maakond ning Saaremaa ja Võrumaa sündimusarengus maha jäänud. Kõige suuremad muutused näitajas on käsitletaval perioodil aset

Sündimus ja selle erisused Eestis

JOOINIS 15. ÜLDINE SÜNDIMUSINDEKS  
Eesti maakonnad, 1922



JOOINIS 16. ÜLDINE SÜNDIMUSINDEKS  
Eesti maakonnad, 1934





leidnud Harjumaal. Langus on siin teiste maakondadega võrreldes olnud intensiivsem ning 1930. aastate tase kuni tänase ni rekordiliselt Eesti madalaim. Kuigi hilisem tõus on olnud teistega võrreldes suurem, on Harjumaal sündimustase jätkuvalt madal, Eesti keskmisest allpool. Viljandimaa on läbinud kõik tähtsamad muutused sündimustrendis natuke varem teistest maakondadest, ka miinimumtasemele järgnenud tõus tundub olevat varasem. Vaatamata enam-vähem kokkulangevatele arengufaasidele pole Võrumaa ja Saaremaa sündimusedünaamika siiski päris sarnane. Saaremaa on huvitav selle poolest, et sajandi jooksul toimunud sündimusmuutused on seal olnud Eesti maakondadest väikseimad. Sündimusrevolutsiooni eel (eelmise sajandi keskpaiku) oli seal suhteliselt madal sündimus, ülemineku lõppedes aga üks Eesti kõrgemaid. Seetõttu ei ole ka hilisem sündimuse tõus Saaremaal eriti märgatav. Nii et Saaremaa on stabiilseima sündimustrendiga maakond, mis on seda märkimisväärselt, et tavaliselt toimuvad sündimusarengus mahajäävates piirkondades just suuremad ja kiiremad muutused.

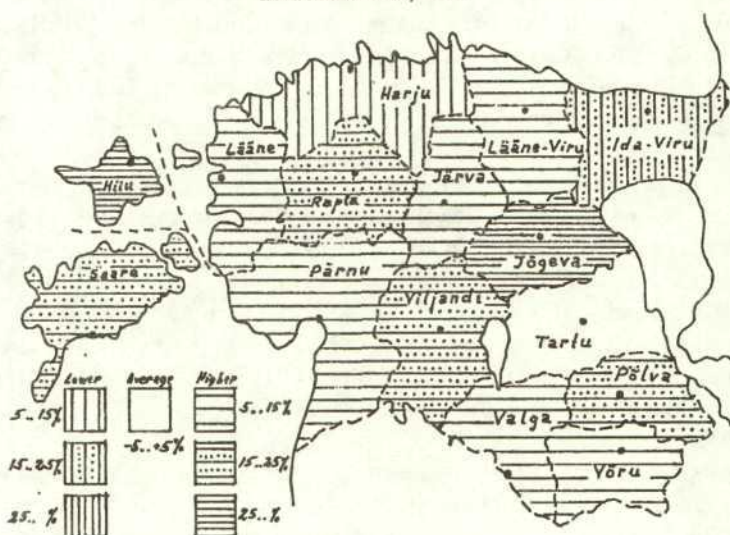
Viimase 20 aasta jooksul toimunud muutusi üldsündimusindeksis on võrreldud joonisel 21, kuhu on kantud kõik maakonnad. Üldine trend on olnud iseloomulik enamikule maakondadest: nii langus 1970. aastatel kui ka sellele järgnenud tõus. Mõnele detailile tasub tähelepanu pöörata. Näiteks Järva- ja Võrumaal on tõus olnud tunduvalt järsem kui näiteks Põlvamaal või Lääne-Virumaal. Üks väheseid maakondi, kus sündimus mõlema kümnendi jooksul on tõusnud, on suurima immigrantide osatähtsusega Ida-Virumaa; 1989. aastaks oli sündimus seal ületanud juba Harjumaal taseme.

### *3. Erisused hiljutisel sündimuse kõrgperioodil*

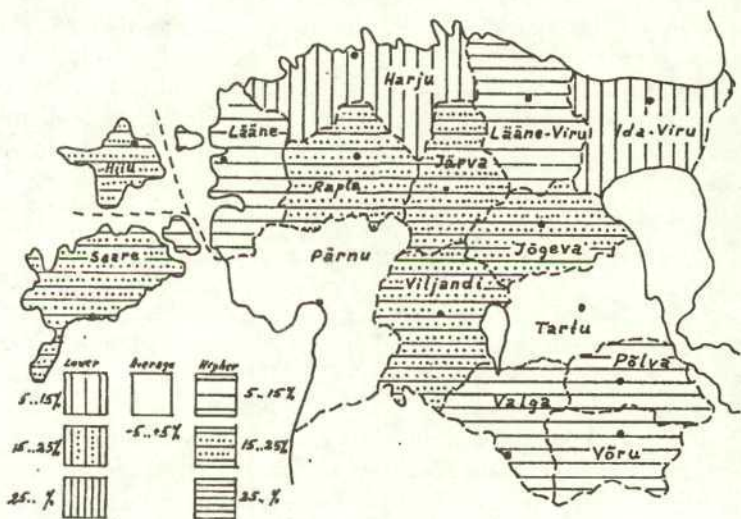
Eesti sünnijuhud aastatel 1988 ja 1989, s.o kahel aastal viimase rahvaloenduse ümber, on esmakordselt maakonniti tabuleeritud ema vanuse ja perekonnaseisu järgi. Need andmed võimaldavad arvutada maakondade summaarseid sündimuskordajaid. See on põnev ajavahemik, sest just siis saavutas Eesti sündimus vähemalt viimase 80 aasta kõrgeima taseme (eestlaste summaarne sündimuskordaja tõusis 2,36-ni). Kindlasti pakuvad ka maakond-

Sündimus ja selle erisused Eestis

JONIS 17. ÜLDINE SÜNDIMUSINDEKS  
Eesti maakonnad, 1970



JONIS 18. ÜLDINE SÜNDIMUSINDEKS  
Eesti maakonnad, 1979





likud erisused niisugusel perioodil huvi. Pealegi on samal ajal võimalik maakonniti jälgida ka erinevusi eestlaste ja mitte-eestlaste sündimuse vahel. Teisalt on informatsioon lähtepunktiks järgneva äkilise languse käsitlemisele.

Joonisel 22 on esitatud sündimustaseme hälve (summaarse kordaja kaudu) Eesti keskmise taseme suhtes maakondade lõikes. Sama hälve on leitud ka eestlaste ja mitte-eestlaste kohta eraldi, mõlemal juhul vastava rahvastikurühma keskmisest tasemest lähtudes.

Rahvastiku ebaühtlase territoriaalse paiknemise tõttu oli vaid kolmes, kuid see-eest rahvarohkes maakonnas keskmisest madalam sündimus: Harjumaal, Ida-Virumaal ja Tartumaal. Neis maakondades oli keskmisest madalam just eestlaste sündimus, mitte-eestlaste sündimus oli eestlaste keskmisest madalam ainult Harjus ning võrdne keskmisega Ida-Virus. Jooniselt on hästi näha, et eestlaste maakondlik hälve oma keskmisest sündimusest on kõikjal, v.a Tartumaa, väiksem kui mitte-eestlastel. Mitteeestlaste sündimus on territoriaalselt ootamatult heterogeenne. Sündimuse tase on kõrge eelkõige neis maakondades, kus mitteeestlaste osatähtsus on väike (Hiiumaa, Põlvamaa jt). Tervikuna on summaarse sündimuskordaja standardhälve 0,234, eestlastel 0,197, mitteeestlastel aga 0,338.

Joonis 23 võrdleb kahe rahvastikurühma sündimust omavahel: mitteeestlaste tase on esitatud eestlaste taseme suhtes. Maakonnad joonisel on reastatud kahanevas järjekorras eestlaste osatähtsuse järgi maakonna kogurahvastikus. Just madala mitteeestlaste osatähtsusega maakondades on nende sündimus eestlaste omast kõrgem. Kokku on selliseid maakondi viis: Hiiumaa, Jõgeva, Põlva, Rapla ja Saare. Eestlaste sündimus ületab mitteeestlaste oma eelkõige Pärnu- ja Harjumaal, ka Ida-Virus. Niisiis omandab mitteeestlaste madalam sündimuse üldtase (mis on iseloomustanud Eestit alates 1960. aastate lõpust) hoopis mitmekesisema, osalt vastukäiva tähenduse, kui seda käsitleda regionaalsel tasandil.

Teine üsna tähtis sündimuserisus maakondade vahel on abielu- ja vallassündimuse vahekord. Joonis 24 toob ära vastavad sündimusindeksid maakonniti. Abielusündimusindeks on väikeste kõikumistega kaunis sarnane kõigis maakondades. Vallassündi-

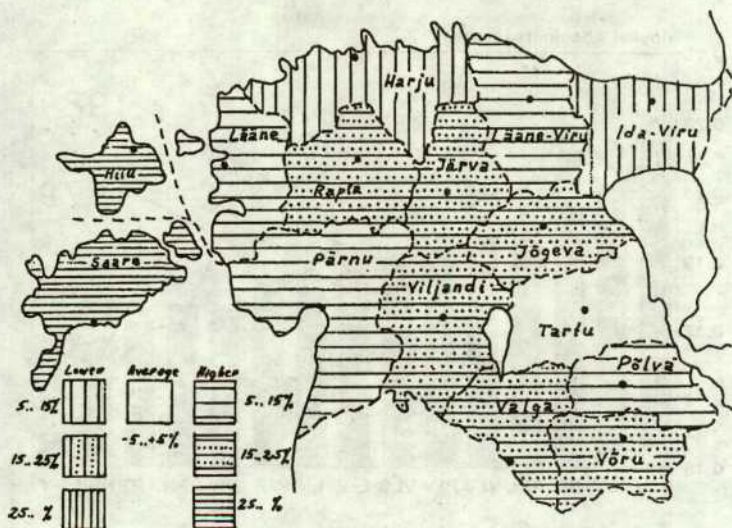
musindeksi puhul tuleb ette enam kui kolmekordset kõikumist. Hiiumaal ja Raplamaal ületab vallassündimus abielusündimuse, tasemed on lähedased üksteisele Viljandimaal ja Läänemaal. Ainult kolmes maakonnas, nimelt Harju-, Ida-Viru- ja Tartumaal (tingimisi võiks lisada ka Võrumaa), on nende indeksite vahel traditsiooniliselt suur tasemevahe. Ent just neis maakondades on mitte-eestlaste osatähtsus suurim. Naljaga pooleks võib väita, et eestlaste ja mitte-eestlaste sündimuserisused esiteks ning maakondadevahelised erisused teiseks on paljuski tingitud eestlaste hoopis intensiivsemast vallassündimusest võrreldes mitte-eestlastega. Vallassündimust Balti riikides ja Soomes vaadeldakse põhjalikumalt siinsest artiklist hilisemas kirjatöös (Katus 1993).

**Tabel 3**  
EESTI MAAKONDADE SUMMAARNE  
SÜNDIMUSKORDAJA, 1988/1989

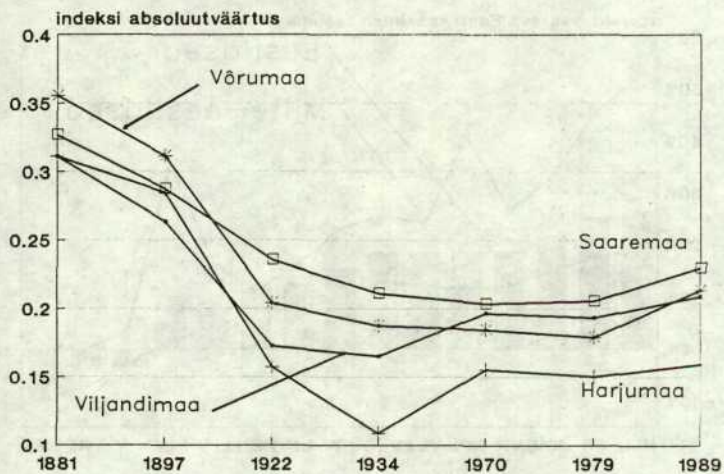
Maakond	Kogurahvastik	Eestlased	Mitte-eestlased
Harjumaa	2,014	2,143	1,921
Hiiumaa	2,824	2,815	3,149
Ida-Virumaa	2,157	2,298	2,142
Jõgevamaa	2,716	2,716	2,752
Järvamaa	2,578	2,600	2,555
Lääne-Virumaa	2,429	2,470	2,415
Läänemaa	2,512	2,548	2,416
Pölvamaa	2,425	2,407	2,810
Pärnumaa	2,492	2,543	2,302
Raplamaa	2,648	2,634	2,923
Saaremaa	2,799	2,786	3,006
Tartumaa	2,145	2,193	2,070
Valgamaa	2,646	2,672	2,602
Viljandimaa	2,646	2,652	2,571
Võrumaa	2,654	2,655	2,623
EESTI	2,234	2,367	2,072



JONIS 19. ÜLDINE SÜNDIMUSINDEKS  
Eesti maakonnad, 1989

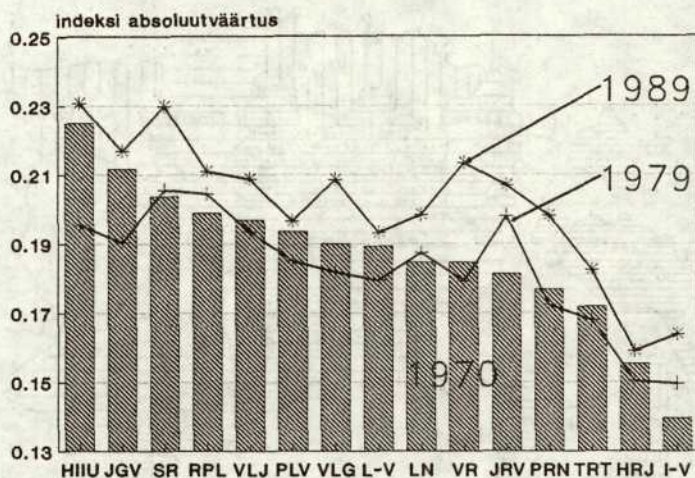


JONIS 20. ÜLDSÜNDIMUSINDEKS MAAKONNITI  
Eesti, 1881-1989

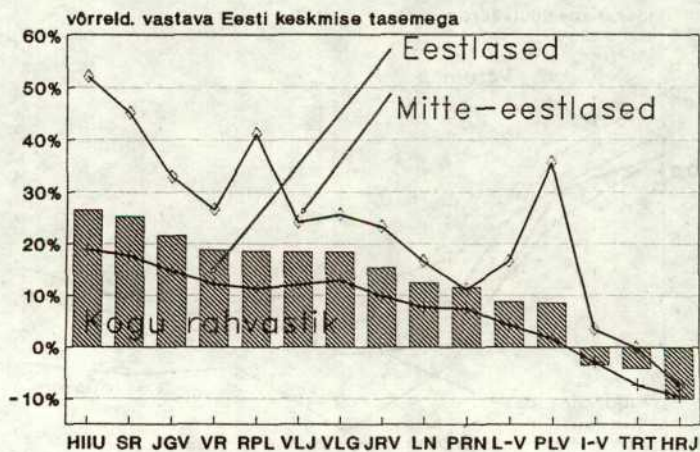


Sündimus ja selle erisused Eestis

JOONIS 21. ÜLDSÜNDIMUSINDEKS MAAKONNITI  
Eesti, 1970-1989

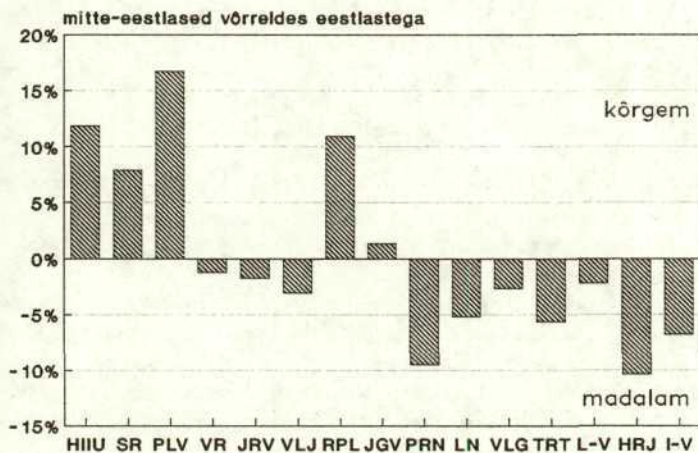


JOONIS 22. SUMMAARNE SÜNDIMISKORDAJA  
MAAKONNITI JA RAHVUSRÜHMITI  
Eesti, 1989

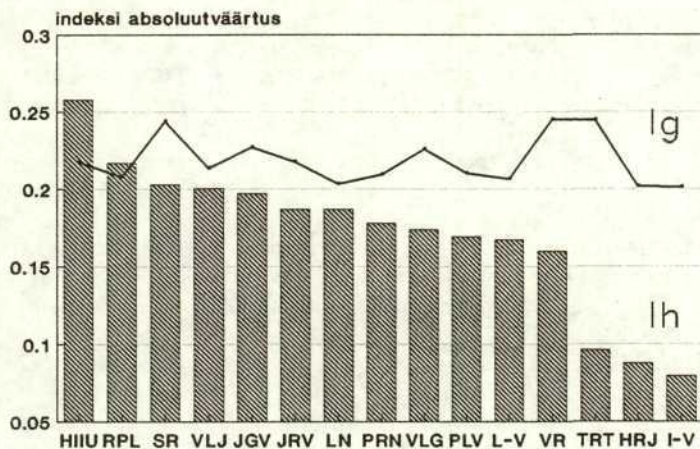




JOONIS 23. SUMMAARNE SÜNDIMISKORDAJA  
 MAAKONNITI JA RAHVUSRÜHMITI  
 Eesti, 1989



JOONIS 24. ABIELU- JA VALLASSÜNDIMUS -  
 INDEKSID MAAKONNITI  
 Eesti, 1989



### Kirjandus

- Coale, A. J., B. Anderson, E. Härm 1979. *Human Fertility in Russia since the Nineteenth Century*. Princeton
- Coale, A. J., R. Treadway 1986. Summary of the changing distribution of overall fertility, marital fertility and the proportion married in the provinces of Europe. — *The Decline of Fertility in Western Europe*. Eds A. J. Coale and S. C. Watkins. Princeton, pp. 31–181
- Indirect Techniques for Demographic Estimation*. 1983. New York
- Kaas, D. J. van de 1987. Europe's Second Demographic Transition. — *Population Bulletin*, Vol. 42, No. 1
- Katus, Kalev 1990a. Fertility transition in the Baltic states. — *Paper presented to the Seminar on Demographic Processes in the USSR in the Context of the European Experience*. Tallinn—Tbilisi
- Katus, Kalev 1990b. Demographic trends in Estonia throughout the centuries. — *Yearbook of Population Research in Finland*, vol. 28. Helsinki, pp. 50–66
- Katus, Kalev 1991a. Estonian high fertility on historical background. — *Paper presented to the US—USSR Population Symposium*. Tallinn—Washington
- Katus, Kalev 1991b. Fertility trend and regional differences in Estonia. — *Rahvastiku-uuringud*, seeria B, nr 12. Tallinn
- Katus, Kalev 1993. Trends in non-marital fertility in Baltic region. — *Rahvastiku-uuringud*, seeria B, nr 21. Tallinn
- Klinger, A. 1988. The future of reproduction. — *Future Changes in Population Age Structures: IIASA Conference Papers*. Laxenburg, pp. 63–97
- Knodel, J. 1986. Demographic transition in German villages. — *The Decline of Fertility in Western Europe*. Eds A. J. Coale and S. C. Watkins. Princeton, pp. 337–389
- Mortpak-Lite. 1988. The United Nations software package for mortality measurement. — *Population Studies*, No. 104. New York
- Notkola, I.-L. 1989. *Luonnollisesta hedelmällisyydestä lapsirajoitukseen*. Kuopio
- Nõges, Mats 1925. *Rahvamuutused Viljandi maakonnas 1801–1923*. (Demograafiline töö.) Viljandi
- Palli, Heldur 1988. *Otepää rahvastik aastail 1716–1799*. Tallinn
- Ptuhha 1960 = Птуха, Михаил. *Очерки по статистике населения*. Москва



- Rahvastikuprobleeme Eestis. 1937. — 1. III 1934 rahvaloenduse andmed. Vihk IV. Tallinn
- Recent Demographic Developments in the Member States of the Council of Europe and in Yugoslavia.* 1990. Strasbourg
- Sardon, J.-P. 1990. Le remplacement des generations en Europe depuis le debut du siecle. — *Population*, vol. 45, no. 6, pp. 947–967
- Strömmer, A. 1969. Väestöllinen muuntuminen Suomessa. Tornio

KALEV KATUS (sünd. 1955), lõpetas 1979. aastal Moskva Riikliku Ülikooli majandusteaduskonna, kaitses kandidaadikraadi demograafia alal 1982. aastal sealsamas. Eesti Kõrgkoolidevahelise Demouuringute Keskuse teadur ja direktor. *Akadeemias* avaldanud (koos Allan Puuriga) artikli “Eesti rahvastiku suremusest elutabelite analüüsi põhjal” (1991, nr 12, lk 2516–2549, 2669, 2673–2674).

---

# VANADUS ERI KULTUURIDES

Georg Elwert

Tõlkinud Mari Tarvas

## D. KONFLIKTID

Just vanade inimeste ühiskondlikku seisundit vaadeldes saab selgeks, et sotsiaalseid korraldusi ei ole võimalik kirjeldada pelgalt funktsionaalsetena. Mõningaid konfliktivaldkondi — nagu vanade inimeste hooletussejätmine ilma nende staatuse muutumiseta vanaduses —, mis on meile tuttavad ka meie enda kultuurist, on võimalik käsitleda ka Kolmanda Maailma kultuuride põhjal.

### *1. Staatusemuutused ja identiteet*

Vanuse- ja põlvkonnaklasside süsteemi puhul me näeme, mida tähendab, kui staatuse omistamine seostatakse — nagu meie ühiskonnaski — jäigalt mingi kronoloogilise korraldusega. Vanuseklassid on näiteks oromoode *gada*-süsteemis vanuseastmed, mis tehakse kaheksa-aastases rütmis teatavaks iga kord uue initsiatsiooniga. Selliseid astmeid on viis. 40 aasta pärast klasside nimetused korduvad põhimõtteliselt. Alles pärast initsiatsiooni vastavasse klassi võidakse abielluda ja saada lapsi. Ometi võib poeg astuda alles siis esimesse vanuseklassi, kui tema isa on lahkunud viimasest vanuseklassist. Seega leidub ühes klassis õige erineva vanusega inimesi. Reegel, et poeg tohib initsiatsiooni läbi teha alles ühe tsükli võrra pärast oma isa, põhjustab abieluviivitusi, aborte ja lapsetapmisi (kui lapsed sünnivad enne, kui

---

**Algus eelmises numbris.**



vanemad on saanud abiellumisõiguslikuks). Ent see toob kaasa ka põlvkondade vahelejätmist, väljarändamist, lapsendamist ja muid samasuguseid menetlusi (vt Legesse 1973: 70, 73, 167; Streck 1987: 18; Zitelmann 1990). Naised põgenevad sageli sellisest ühiskonnast, kus neilt on võetud väikese sotsiaalse vanuse tõttu õigus legaalselt sünnitada ja neile on jäetud vaid valurohke abordisundus. Tagajärjeks on "piin kuuluda vanuse- ja generatsiooniklassidesse" (Schlee 1990). Nende klasside abil monopoliiseeritakse põlvkondadele spetsiifilised abieluvõimalused ja kõige tähtsam "kapital" (nagu veised) ning ühtlasi suletakse konfliktid sellise vanuseklassi noorimate ja vanimate liikmete vahel tema piiridesse (Müller 1989).

## 2. Vanade inimeste hooletusse jätmine ja surmamine

Käibel on romantiseeritud kujutus sellest, kuidas käiakse preindustrialsetes ühiskondades ümber vanade inimestega. Üksmeelses loodusega ning kooskõlas elueesmärkidega, garanteerituna stabiilsest sotsiaalsest korraldusest lasevad nad oma elutsükliil vaibuda läbi auväärse "neto"-ülalpidamise faasi rahulikku surma. Mitte miski ei moonuta seda kujutlust rohkem kui vanade inimeste tapmise praktika — senitsiid. Senitsiidi all mõistame rituaalselt pidulikku vanade inimeste surmamist (*kamitok*) näiteks elusalt matmise, surnuks näljutamise ning kallaletungitaolise kägistamise või surnuyslöömisena. Seda surmamist õigustatakse üldiselt või ei mõisteta vähemalt hukka. Me peame senitsiidi alla arvama ka sotsiaalse surve, eriti pilkamise tagajärjel sooritatavad sundenesetapmised. Ometi ei tohiks kasutada sünonüümidena senitsiidi, hooletussejätmist ja vanade inimeste tagakiusamist.

### Senitsiid

Tšuktšidel ilmneb armetute ning tõbiste surmamine nende nõudel või nõusolekul ülimalt organiseeritud sotsiaalse instituudina. De Windt (1899) kirjeldab seda *kamitok*'iks nimetatavat rituaali: perekonna nõupidamisel otsustatakse, kas ja millal keegi vana isik surmatakse ning kuidas korraldatakse surmamispidu. See pidu toimub surmamisohvri osavõtul, kes ilmselt peab seda tunnus-

tuseks. Samuti on selliseid teateid Siberis elavate jakuutide kohta. Siroszewski järgi (1896: 621; tsiteeritud Koty 1934: 311–312) oli ka jakuutidel varem pidulik armetute raukade surmamise tsere-moonia. Ent hiljem muutusid nõdrad vanakesed oma lähedaste pilkamisobjektiks ning jäeti üldiselt unarusse. See hooletussejätmine polnud aga sõltuvuses nende noorte majanduslikust viletsusest, kes oleksid tegelikult olnud kohustatud vanade eest hoolt kandma. Seda esines niihästi jõukalt kui ka vaeselt elavatel sugukondadel (Siroszewski 1896: 510–511; tsiteeritud Koty 1934: 312). Koty ja Simmonsi uurimuste tulemuseks on see, et seal, kus vanade inimeste surmamine kuulub normatiivselt soovitatavate või tunnustatavate tegude sfääri, puudutab see alati (niipalju kui allikad selles küsimuses midagi ütlevad) ainult neid isikuid, keda kultuuriliselt immanentse arusaama kohaselt nimetatakse kas haigeteks või vanadusnõtradeks, — ja mitte lihtsalt vanu inimesi. Vanade inimeste tapmine oli osa kindlast moraalikorraldusest, millel osalt näivad olevat usulised juured. Vanade inimeste halvustamise ja senitsiidi samastamine on küsitav. Senitsiidid võib *kamitok*'i kujul olla hoopis väga kõrge väärtushinnangu väljenduseks. Teistel juhtudel tehakse vahet kõrgelt hinnatavate vanade inimeste ning põdurate ja vanadusnõtrade vahel, kes “on lasknud mööda õige suremishetke”.

Et senitsiidi ei esine kõikjal, siis püüdsime uurida, milliste faktoritega võiks olla seotud tema esinemine või puudumine. Neist uurimustest saame teada, et senitsiidi identifitseerimine inimühiskonna looduslähedase algseisundiga oleks vale. Senitsiidi olemasolu põhjal võime siiski teha ühe järelduse: vanade inimeste toitmine pole mingil moel ühiskonnale funktsionaalselt tingimatu nõue. Senitsiid kuulub täiesti inimühiskonna võimaliku inventari hulka. Just vanade inimeste eest hoolitsemine sõltub eriti suures ulatuses sellest, kas on loodud sotsiaalne korraldus, mis ulatub individuaalsetest huvidest kaugemale ja omistab igale eale oma funktsiooni.

### Hooletusse jätmine

Statistilised teated, näiteks see, et 84%-s vaadeldud ühiskondadest esinevat vanade inimeste ilmajätmine ülalpidamisest (*non-*



*supportive treatment*, Glascock, Feinmann 1981), pole veel otsene informatsioon senitsiidi kohta, sest vanade hooletusse jätmist võib kohata ka seal, kus see on vastuolus sotsiaalse normiga.

Korilaste ühiskondades on ringirändamise tõttu vähe võimalusi füüsiliselt valvata iga üksiku inimese järele. Sellepärast on individuaalne mäguruum sotsiaalsete normidega ümberkäimisel suurem. Nii kõneleb näiteks Eastman (1849: XIX) Põhja-Ameerika dakootadest seda, et sugugi kõik inimesed ei pea kinni abistamise normist. Mõned noored vabanevad sellest normist nende hoole alla jäetud vanade inimeste mõrvamisega (vt ka artiklit Rasmussen 1931: 143 *netsilik*-eskimote kohta). Individuaalset mäguruumi võib kohata ka teistes kultuurides. Suur austus vanade inimeste vastu ideaalina ei tähenda, et üksikud inimesed ei võiks oma raugastunud omakseid hooletusse jätta (vt Lääne-Aafrika ibode kohta Arth 1968: 242–244).

Ikels (1980) näitab, et Hiinas oli küll respekt vanade inimeste vastu (konfutsiaanlikuks) normiks, ent tegelikkuses võidi eelkõige ressursside puudumise olukordades sellest tugevasti hälbida (Linck 1988: 78–81). Dramaatiliselt kirjeldatakse seda Lu Xuni romaanides (Lu Hsün 1974). Näib, nagu oleks vanade eest hoolitsemise normil Hiinas olnud prognoositav väärtus tegelikus käitumises ainult jõukatel inimestel. Alamates ühiskonnakihtides võisid eksisteerida sellest erinevad mitteametlikud või verbaliiseerimata kõrvalnormid.

### Tagakiusamine

Uuemates etnograafilistes teostes pööratakse erilist tähelepanu nõidade jälitamisele (*Witchcraft...* 1975). Torkab silma, et siis, kui nõiduse pärast tagakiusamine lõpeb mõrva või hukkamisega, on ohvrite seas ebaproportsionaalselt palju vanu inimesi, eriti vanu naisi. Varasemates etnoloogilistes allikates, mida on kokku võtnud Simmons (1970/1945: 230), mainitakse nõiduses süüdistatud vanade inimeste hukkamist veel tunduvalt harvem kui näiteks vanade enesetapmisi. On tõendeid selle kohta, et nõidade jälitamist võib tõlgendada moderniseerumisnähtusena (Elwert 1984). Seda võib pidada muutuseks ühiskonnavormis ja usulises ilmas, mis kuulub ühe variandina individualistlikku turuühiskonda ülemine-

ku mitmekesiste vormide hulka. See, et ettekujutus nõiakunstist, millega meil siin tegemist on, eeldab salajast individuaalset kahju tekitava nõiduse ostmist, sobib hästi kokku uute — ohtlikuks tunnistatud — ühiskonnavormidega, kus esiplaanile tõusevad individuaalsus ja ostmine. Osalistele moodsana näiv säärane ebaõnne seletus sobib hästi selleks, et selekteerida patuooinastena ja jälitada marginaliseeritud isikuid — siinpuhul eelkõige vanu naisi.

Nõiajahtidega seotud tapmistest selgub samuti, et paika ei pea sageli esinev tees, nagu kaitseksid kujutlused vanade inimeste maagilisest jõust neid ning tagaksid neile vanaduses hea hoolitsuse. Nõiajahtide puhul toetuvad tagakiusajad sageli just sellistele päritud ettekujutustele vanade inimeste maagilisest jõust, mida nad siis küll oluliselt muudavad. Samal ajal kui ravitsejate maagiline vägi ilmneb ka isiklikus edukuses, on nõidade ebaõnn ja marginaalsus ebaolulised, sest nende oletatav maagiline võim tuleb ilmsiks teiste inimeste ebaõnna.

### *3. Rolliidentsus*

Näib, nagu oleks “vanaduse” algusest saadik toimuvat järsku rolli ja identsuse muutumist hakatud meie kultuuris väheste aastakümnete jooksul normaalseks pidama. Individuaalselt kogetakse vanadust kannatusena. Eristatavate inimkultuuride koguhulga suhtes arvatuna on see vorm pigem haruldane. Enamik senioorsusprintsibi põhjal korraldatud ühiskondi (eelkõige Aafrikas) väldib vanaduses õige rangelt igasugust rollivahetust.

Seal, kus toimub rolli vahetumine (nagu põlvkonnaklasside ühiskondades), saadakse sellest üle küllalt suurte sotsiaalsete jõupingutustega. Selle jaoks on olemas erilised üleminekuriitused (*rites de passage* van Gennepi [1981/1909] järgi). Üleminekuriitus tähistab staatuse kaotust ning seepärast tuleb seda vanadelt inimestelt rõhutatult nõuda; temas sisaldub aga ka kompensatoorne vahetus: võim vahetatakse prestiiži vastu. Põlvkonnaklasside ühiskondades toimub see eneseülistamise kujul (Legesse 1973: 101). Veelgi sagedasemad on kolmandate isikute, tihti elukutseliste bardide kiidulaulud. Silmatorkav on sarnasus, isegi paralleelsus “primitiivsete üleminekuriitustega”, mis meie tööstuskultuurides on kujunenud kolmel ülakihi kutserühmal, kellel puudub täies-



ti automaatne ja kronologiseeritud rollivahetus: ka tippjuhtide, poliitikute ja teadlaste puhul kohtame võimu vahetamist prestiiži vastu juubelialbumite, mälestusraamatute, ordenite annetamise ja kiidukõnede saatel.

Ülal viidatud kahtlusele, kas vanad inimesed suudavad produktiivselt vastu võtta identsuse muutumist, näivad vastu rääkivat vanade inimeste kogukondade (*communities*) rajamise kogemused USAs (Fry 1985: 234). Tõendiks USA kogemuste kultuuri-devahelise üldistatavuse kohta on ka andmed ealiselt homogeen-setest asumitest Aafrika ühiskondades (*Classes...* 1969; Wilson 1951). Siiski moodustuvad need vanuse poolest suhteliselt ühtlased asulad juba nooruses. Asulasisene rollistruktuur säilib. Selle poolest erinevad nad USA uusrajatistest.

Minu arvates pole üllatav, et Keith (1985) kõneleb nende vanuselisel homogeensete asumite puhul parteiliste (fraksioonidevaheliste) konfliktide kõrgest tasemest. Ei ole kindel, et selliseid konflikte saab tõlgendada vitaalsuse tundemärgina, nagu tema seda teeb (Keith 1985: 252). See ka Euroopa vanadekodudes ilmnev kaldumus konfliktidele võib olla samuti vanaduses toimuva äkilise staatuse- ja rollivahetuse tulemuseks. Vanade inimeste asi ei ole muuta sotsiaalset struktuuri ja ühtlasi ka rollide jaotumist ja rollidega seostuvaid identsusi. Vanad inimesed pole kunagi rahvuslike, usuliste ja muude sotsiaalsete liikumiste põhijõuks, nad on parimal juhul nende esindajad või juhid. Vanad inimesed on sageli ka selliste liikumiste selged vastased (vt natsionalismi kohta Foner 1984 ja Wilson 1977 ning karismaatiliste ja kiliastlike liikumiste kohta Mühlmann 1961). Kõik sellistest liikumistest osavõtjad loodavad enda staatuse paranemist. Ainult noored ei pea pingutavaks seda, et nad siis peavad ka uue identiteediga kohanema. Vanadele on see sageli probleeme tekitavaks koormuseks.

## E. ELUTARKUS JA ELU MÕTE

Kõik ühiskonnad osutavad mingile elukäigumudelite kogumile — neid mudeleid pole kunagi ainult üks ning nad võivad olla niihästi käitumise juhtijaks kui ka selle mõtestajaks. Mida enam on vanadus ja võim omavahel seotud, seda enam võib neil olla ka norma-

tiivset tähendust. Neil võib, ent ei pea olema ka mõtestavat funktsiooni. Teatud ühiskondades on elu mõte seotud järglastele antava panusega. See toimub seal, kus meie-rühmad on sugulusliinidena organiseeritud rangelt patri- või matrilineaarselt. Lisaks laieneb neil juhtudel sugulusliini põhimõte ka surnutele, nii et esivanemad toetavad jätkuvalt elavate meie-rühma. Esivanemad võivad selle eest oodata pärast surma ohvriande ja auavaldusi — või vähemalt lugupidamist. Mõnes Aafrika ühiskonnas kuulub elule tagasisivaatamine standardse osana matuserituaalidesse (Fortes 1971; Le Vine 1978). Vastavalt sellele on teispoole surma ulatuva presitiivi omandamine ja hoidmine tähtsaks impulsiks eluajal.

Elutarkus (vt Dittmann-Kohli 1984: 112–132; Erikson 1968) on lahenduseks dilemmale, kuidas muuta surma ja füüsilise nõtruse taolised negatiivsed protsessid positiivseks, ühtaegu neid eitamata. Ka siin ilmneb vanadus taas elufaasina, mis on eriti motiveeriv teatud spetsiifilise sotsiaalse loomingu arengule: elu mõtte sõnastamisele (vt ka Staudinger, Dittmann-Kohli selle teose 16. peatükis).

Avaneb võimalus lepitada lootuse ja surmahirmu perspektiive, kusjuures elamise eesmärgi abil tõstetakse elulõpp erilises pingekaares kõrgemale. Enam ei ole esmatähtsad individuaalsed riskid või naudingud, vaid ühiskondlik panus ja tunnustus. Erikson kõneleb generatiivsusest, mis seejärel tihendatakse elueesmärgi konstruktiks. See motiveerib toiminguid, mis tasuvad ennast ära alles pika aja järel ja individuaalset ületavalt, ehkki realistlikum oleks seada eluperspektiivis esiplaanile teadmatust sellest, kas homme ärgatakse või mitte. Elueesmärk võimaldab pikendada kaduma kippuvat elunautimist kõrge vanuseni; saavutatule tagasisivaatamine võib kompenseerida füüsilisest puudulikkusest tingitud frustratsiooni ja surmahirmu.

Nähtavasti ei olnud juhuslik, et “elueesmärgi” pingekaar kujunes just Aasia ja uusaegse Euroopa komplekselt bürokraatlikes ühiskondades. Mulle näib, et asi pole selles, nagu soodus taks meie ühiskonnatüüp eriti elueesmärgi konstruktsioonide (ja üldiselt vanade inimeste elutarkuse) kujunemist, vaid selles, et säärase mudelite olemasolu korral osalevad vanad inimesed paremini produktiivse jõuna sotsiaalsete suhete loomises, laskmata end pidurdada depressiivsel ebakõlal. On kaheldav, kas see ka



tänapäeval kehtib enamiku tööstusühiskondades elavate inimeste kohta.

Ometi oleks vale pidada kõiki vanu inimesi ning nende esindavaid ühiskonnakorralduse mudeleid targaks. Arvatavasti võib meie kultuuris kohata vanadusdepressiooni, hüpodondriat ja paranoidset viha isegi sagedamini kui elutarkust Eriksoni (1968: 291) antud tähenduses. Millisel määral need fenomenid määravad vanade inimeste elu teistes kultuurides, seda pole veel kunagi uuritud. Mõnes Lääne-Aafrika kultuuris näib kuuluvat vanade inimeste stereotüübi juurde, et nad kurbust teeseldes kõnelevad omavahel surmast. Seal torkavad just vanad inimesed silma oma paranoitse vihaga oletatavate nõidade vastu, kes neid ja teisi kahjustavad. Tänapäeval on nad parimad kliendid maagiliste vahendite müüjatele ühe või teise kardetava häda vastu (mis mõistagi tekitab kergesti kahtlusi, et nad tahavad maagiat teiste vastu kasutada).

## F. EUROOPA-VÄLISTE KULTUURIDE MODERNISEERUMINE

Ülevaatelistes uurimustes domineerib preindustriaalsete kultuuride kohta romantiseeritult fatalistlik kujutus.

Mittetööstuslikud ühiskonnad on kaduva maailma jäänukid. Väikesemõõdulised egalitaarsed ühiskonnad on langenud progressi ohvriks. (Fry 1985: 229.)

Siin peitub ohtlik üldistus. Märkimisväärne osa preindustriaalsetest kultuuridest, täpsemalt nende võimukandjad, kasutas osavalt maailmakaubanduse võimalusi ning manipuleeris koloniaalvõimudega, et parandada oma šansse alistatuse ja marginaliseerituse olukorras. Inimesed muutsid oma sisemisi sotsiaalseid organisatsioone, õnnestasid traditsioonilisi struktuure nii, et järele jäi vaid väline mulje, ning rajasid innovatsioone, mis mõnes valdkonnas suutsid täiesti edukalt konkureerida eurooplaste rajatud administratsiooni ja tööstuskompleksidega. Kolmanda Maailma ühiskondi ei saa pidada paušaalselt moderniseerimisprotsesside ohvriks. Mõned nende ühiskondade liikmetest — Meillassoux' kirjelduses (1964) Elevandiluurannikul elavatest gurodest just va-

nad inimesed — said neist muutustest ilmset kasu. Gurode juures toimunud vanade inimeste võimu ja majandusliku kontrolli kasv peaks meid muutma skeptiliseks üldistuste suhtes, mis väidavad, et moderniseerimine põhjustab vanade inimeste staatuse lange- mist (*Aging...* 1972).

Samal määral kui palgatöö ametiühingute kaudu ja riiklikult organiseerituna (mitte nn informaalne töö) muutub standardseks tulusaamisvormiks, "institutsionaliseeritakse elukäik" viisil, mida tööstusühiskondades (näiteks ka Koreas või Mehhikos) kirjeldas Kohli (1985: 1–29). Kui samaaegselt muutub ka demograafiline muster nii, et suremine ei jaotu enam "juhuslikult" kõikidele va- nustele, vaid ilmub tihedamini alles pärast 60. eluaastat (vt Imhof 1984: 175–198), siis toimub elu standardiseerimine, mis toob elam- ise silmapiirile "vanaduse" planeerimise. Kas see toob kaasa majanduslike nõuete legitiimsust loova ristumise eluperspektiivi- de ning individuaalsete motiividega, sõltub sellest, kas palgatöö muutub üldmustriks ja kas sealjuures suudetakse pikaajaliselt ja stabiilselt garanteerida pensione kui dominantset vanaduskind- lustuse vormi (Kohli 1990: 16–17, 22). Ghanas see ebaõnnestus (Blumbach 1985). Kolmandas Maailmas, kaasa arvatud Euroopa perifeeria ja isegi osa "Lääne" tööstusühiskondi, nagu näiteks Jaapan, pole elu kronologiseerimisega (veel?) jõutud selle süs- teemse ja sotsiaalse integratsiooni ristamiseni; see sai ning jäi riigiteenijate ja osa erialase kvalifikatsiooniga kindlustatud töö- liste privileegiks.

Üheks dominantseks fenomeniks kõigis Kolmanda Maailma riikides on riigiaparaatide rajamine, mis kipuvad asendama kõiki konkureerivaid sotsiaalse kontrolli vorme. Samas privileegerivad need aparaadid oma liikmeid (ametnikke) sotsiaalriiklike kindlus- tussüsteemide abil. Kohalike sotsiaalse kontrolli võrkude lagune- mine, mida riiklik sekkumine soodustab, võtab vanadelt inimestelt seal, kus need võrgud eksisteerisid, võimaluse endid ise ülal pida- da. See kokkuvarisemine ei toetu mitte ainult võimu äravõtmisele traditsioonilistelt autoriteetidelt riikliku vahelesegamisega. Mitte väiksem toime pole ka ulatuslike turgude arengul, mis vähendab sõltuvust elatusvahendite kohalikust tootmisest, ning eriti riikli- kult tagatud liikumisvabadusel, mis võimaldab noorte inimeste migratsiooni. "Patriarhidest ja matriarhidest saavad ülalpeeta-



vad.” (Lubig 1990: 124jj.) Seal, kus mitut põlvkonda ühendav perekond kaob, väljendub see ka emotsionaalselt: armastus või vihkamine vanemate vastu asendub armastuse või vihkamisega abielupartneri vastu.

Tööga seotud noorte migratsioon võib tuua kaasa isegi puudulikult kindlustatud vanade inimeste mahajätmist (Goldstein, Beall 1981: 48–55 Nepaali šerpade kohta; Lubig 1990 Anatoolia türklaste kohta). Sellistes olukordades tõuseb vanadel inimestel päevakorda “vanaduse planeerimise” uus teema: investeringud vanaduskindlustuseks tulevase pensionipõlve veetmise kohta või mõne lapse rahaline abistamine, et oleks võimalik vanaduses neile “järele migreeruda”. Linnade agulites elavate noorte migrantide kujukas viletsus varjutab agraarse tagamaa “küla-slum’idesse” mahajäetud vanakeste veel drastilisemad probleemid.

Sotsiaalse kontrolli kadumisega sugulusliinis võivad küll kaasneda iseloomulikud kompenseerivad strateegiad, mis tugevdavad vanade inimeste positsiooni. Nende hulka kuuluvad laste arvu kasv ja suurperede tekkimine. Mitut põlvkonda ühendav perekond on meie jaoks vanade inimeste preindustrialse integreerimise mudel. Väikese või puuduva rahvastikukasvuga ühiskondades oli see aga erand, sest sugugi mitte iga vana inimene ei võinud olla kindel, et teda ümbritsevad lapsed ja lapselapsed. Vanade inimeste eest hoolitsemine oli pigem reguleeritud kaugemate sugulussidemete ja teistesse sotsiaalsetesse relatsioonidesse ulatuvate suhetega. Ent kui tänapäeval ei saa vana inimene loota, et seniioorsuskorralduse normide kohaselt kannavad tema eest hoolt ta sugulaste lapsed, siis on mõttekas tuua edaspidi ilmale võimalikult rohkem enda lapsi, muutes seeläbi traditsioonilise sündivuskontrolli kehtetuks, et ka siis, kui osa lastest rändab välja, jääks ikkagi järele piisavalt palju neid, keda saab sundida hoolitsema vanade inimeste eest (vt laste arvu kasvu kohta ayizodel: Elwert 1984). Nii kujunevad tänapäeval keskmise eluea kasvust ja suuremast laste arvust soodustatuna paljudes Kolmanda Maaailma piirkondades mitmest põlvkonnast koosnevad perekonnad. Vaevalt toimub see harvemini kui mitmepõlvkonnaliste perekondade mudeli lagunemine seal, kus see varem kehtis.

Teine kaasaegse riigiaparaadi arengu tahk tuleb ilmsiks pensionäri uues ühiskondlikus kujus. Ilma töötamiseta saadav regu-

laarne sissetulek võimaldab majapidamiste "teistkordset ekspansioonifaasi", nagu seda näitab Elwert-Kretschmer Malaisia kohta (1985; 1990). Pensionid on võrreldes elukallidusega maapiirkondades nii kõrged, et nad võimaldavad pensionäridel akumuleerida kapitali kinnisvaradesse. Kindlustamisstrateegia muutub võimaluseks laiendada ettevõtjana oma mõju ja nii jõutakse majapidamiste teistkordse ekspansioonifaasini. Tänu keskmise eluea tõusule suureneb vanade inimeste arv. Seni marginaalsed jaotuskonfliktid vanade ja noorte vahel võivad plahvatuslikult arenema hakata. Sellisel liigendatud konfliktide hulka kuulub ka polügaamiassa puutuv. (See, et mõned mehed abielluvad mitme naisega, on võimalik vaid siis, kui teised, eriti nooremad mehed, jäävad kauaks vallaliseks.)

See areng võib jätkuda hargnedes mitmele poole. Riikliku seadusandluse moodsad vormid, kaubamajanduse elluviimine ja migratsioonist tingitud kasvav mobiilsus soodustavad individualiseerumist oma koosmõjuga. Selle individualiseerumise tunnuseks eduka äärmusena on majanduslikku tegevust laiendavate pensionäride grupp, teise äärmusena aga palju arvukamate "maakolgastesse" mahajäetute eest hoolitsemine. Nende pooluste vahel kujunevad välja vaherühmad, mis tegelevad strateegiliselt sihipärase vanaduse planeerimisega, sotsiaalabi suhete rajamise või taastamisega, et sugulastega kaudseid (ka emotsionaalselt tugedatud) kontakte pidades oma vanaduspõlve kindlustada. Säärastel jõupingutustel võib samuti olla vastutoime individualiseerumisele (näiteks seal, kus kultuurilise innovatsioonina tekivad mitmepõlvkonnalised perekonnad).

## G. UURIMISPROBLEEMID

Vanadust tööstusühiskondades käsitavad uurimused viitavad sageli preindustrialsetele kultuuridele. Olgu need viited kontrastsiks taustaks. Jäädes neid uurimusi lugedes ühe mõtlemissuuna või koolkonna piiridesse, tekib nende viidete abil suhteliselt homogeenne kujutlus preindustrialsetest ühiskondadest. Vanu inimesi kujutatakse preindustrialsetes kultuurides lugupeetuina ja austatuina. Nad olevat sotsiaalsete teadmiste säilitajad. Kuni 1940. aastateni kohtasime sagedamini teist, sellele vastandlikku



kujutlust: preindustrialsetes kultuurides esinev vanurite tapmine (senitsiid) võimaldas esitada vanade inimeste seisundit meie ühiskonnas moodsa tsivilisatsiooni saavutusena.

Etnograafilisi tõendeid kasutatakse küll tihti ka travesteeritud enesekujutlusena. Nii austatakse praegu eriti nn vanuseklasside ühiskondi, sest neis näib vanadus nagu meilgi olevat esmapilgul üks osa kindlalt kronologiseeritud korraldusest, kus viimasele astmele jõudes toimub äkiline rollivahetus (Kohli 1990: 14). Sellised näited on atraktiivsed ka seetõttu, et nad sugereerivad meile, nagu oleks teatud korraldused interkulturaalselt üldised, seega antropoloogilised konstandid.

Meelsasti kaasati vanadust käsitlevatesse uurimustes korilaste (küttide ja taimekorjajate) kultuurid, sest usuti, et nende abil saab heita pilgu *homo sapiens*'i kiviaegsesse minevikku. Sealjuures vaadati aga mööda asjaolust, et enamik tänapäeval veel korilastena elavatest inimestest on tõrjutud eriti kehvadele tagamaadele, mis vaevalt olid nende kultuuride algset arenguruumid. Nii tõsteti esiplaanile vanade inimeste füüsilise peatoiduse probleem. Täna-sest seisukohast oleks vähemalt sama oluline võrdlevalt uurida positiivseid rollimääratlusi vanaduses.

## H. VÄLJAVAATED

Poliitilistes ja igapäevastes diskussioonides vanaduse üle meie kultuuris nihkub esiplaanile pödurate vanainimeste hooldamise küsimus. Arutelud suremisabist (*Sterbehilfe*, vt ka Schmitz-Scherzeri artiklit siinses kogumikus: 21. peatükk) on sotsiaalantropoloogi jaoks midagi paradoksaalset. Senitsiid esines seni — ja seda sugugi mitte paratamatusena — eranditult vaid perioodilise toidunappusega ühiskondades. Kas see tuleks nüüd sisse seada ka külluseühiskonnas?

See, et need arutelud meditsiinisüsteemi enda poolt tekitatud diskuteerimisvajadust ületades (aparatuuri abil elu pikendamine; vt ka Krämeri artiklit siinses kogumikus: 22. peatükk) nõuavad endale nii palju ruumi, võib olla seotud ka sellega, et meil suureneb vanade inimeste identiteedileidmise ning rolliomandamise probleem. See on probleem, mida põlvkonnaklasside ühiskondades

kogetakse suure kriisina kindlate vaheaegade järel, kui üks põlvkond peab taanduma. Et meil ei toimu põlvkondade taandumine kollektiivselt ning läbirääkimiste tulemusena, vaid individuaalselt ja automaatselt, pole vanuritel mingit võimalust kompensatsiooniks kokku leppida.

Kus võiksid peituda lahendused? Ühes vallas kaldub meie ühiskond põlvkonnaklassiühiskondade tavade poole: juubelikogumikud, kiidukõned ja hüvitused saadavad staatuse vahetumist sellistel erialadel, kus mõju ei lakka kindlal tähtajal. Seda lahendust on võimalik laialdasemalt kasutada, ent raske muuta üldiseks.

Teist võimalust näeme senioorsusühiskondades ning elutsüklile orienteerumises. Neis ühiskondades on vanavanematel, vanatädidel ja -onudel kandev (raske ja austav) roll laste kasvatamisel. Meie ühiskonnas takistavad seda majanduslikud põhjused: elukoha muutmine põlvkondade vahel tööotsingute tõttu, omaette ruumi puudumine vanadel, pensioni kahanemine, kui "noored vanurid" loobuvad kutsetööst lapselaste kasvatamiseks. Kas need probleemid on ületamatud?

Ka vanema põlvkonna reintegreerimine laste kasvatamisse väärrib küll pooldamist, ent seda pole võimalik üldistada. Me tunneme reprodutseerimisele orienteeritud süsteemides ära probleemi, mis räägib vastu sellele üldistamisele: naine, kellel ei ole lapsi (virilokaalsus) või kelle vendadel ei ole lapsi (patrilokaalsus vanaduses), ei saa tõusta vanaema või vanatädi autoriteetsesse staatusse ja jääb "vanatüdrukuku". Meie ühiskond saab ainult sellega, kui rolli määratlemine ja identiteet järgib elumudelite pluraalsust, lahendada vanade inimeste identiteediprobleemi.

Eksiteel aga oleks ühiskond, mis näeks vanade inimeste integreerimises vaid lahendamist vajavat probleemi. Paljud preindustriaalsed ühiskonnad kasutasid vanurite integreerimist ka arenguvõimalusena. Seda näitlikustavad suurepäraselt majanduslike institutsioonide ülesehitamine ja akumuleeritud teadmiste kasutamine. Samal määral, kui tsentraalsed sotsiaalsed institutsioonid — nagu pensionikassad — lahendavad peatoiduse probleeme, langeb kindlasti vajadus vanadusele suunatud "ettevõtjaliku" elu planeerimise järele. Liikuva intelligentsi ülistamine — vt müüti leiutajatest kui majandusliku progressi kandjatest — sunnib unustama akumuleeritud teadmiste suurt tähtsust. Neis valdkondades



me eemaldume ühiskondadest, millest oleme sündinud: komplekssetest talupojakultuuridest, kus teadmiste prestiiž oli kõrge ning mis omistasid mõnele vanale inimesele — mitte kõigile — kandva rolli. See ei pea tähendama gerontokraatiat. Seda on võimalik ühitada nii, et vanadele jäävad organisatoorsed ülesanded, ent väga noorte inimeste käsutuses on rohkem ressursse.

Range teadmiste vahendamise ning formaalmajandusliku positsiooni ühendamine, nagu meie seda teha tavatseme, ilmutab ennast ikka ja jälle, kui vanad ja kogenud inimesed lahkuvad ettevõttest või ametiasutusest. Ehk võiksime jõuda institutsiooniliste lahendusteni (nagu need osalt toimivad ka põlvkonnaklasside ühiskondades), mille järgi teadmisi käsitatakse ka pensioniikka jõudes teisesse konteksti juhitava "kapitalina", ilma et see seostuks võimuga.

### Kirjandus

- Abate, C., M. Behrmann 1984. *Die Germanesi: Geschichte und Leben einer süditalienischen Dorfgemeinschaft und ihrer Emigranten*. Frankfurt am Main: Campus
- Agins and Modernization. 1972. Eds D. O. Cowgill, L. D. Holmes. New York: Appleton-Century-Crofts
- Arth, M. 1968. Ideals and behavior, a comment on Ibo respect patterns. — *The Gerontologist*, 8
- Baltes, Paul B. 1989. Das Doppelgesicht des Alterns. — *Max-Planck-Gesellschaft Jahrbuch 1989*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 41–60
- Beck, J., S. Dorlöchter 1990. Die Instabilität der Ehebeziehungen als Motor weiblicher Einkommensstrategien im Lebenslauf zambischer Kleinbäuerinnen. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 156–168
- Blumbach, H. 1985. *Arbeiterkultur und gewerkschaftliche Organisation bei ghanaischen Eisenbahnarbeitern*. Saarbrücken: Breitenbach
- Cattell, R. B. 1971. *Abilities: Their Structure, Growth, and Action*. Boston (MA): Houghton Mifflin
- Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest. 1969. Ed. D. Paulme. Paris: Plon

*Vanadus eri kultuurides*

- Cool, L. E., J. McCabe 1983. The scheming hag and the dear old thing: The anthropology of aging women. *Growing Old in Different Cultures — Cross-Cultural Perspectives*. Ed. J. Sokolovsky. Belmont (CA): Wadsworth, pp. 56–68
- Dittmann-Kohli, F. 1984. Weisheit als mögliches Ergebnis der Intelligenzentwicklung im Erwachsenenalter. — *Sprache & Kognition*, 3
- Douglas, A. 1971. *The Feminization of American Culture*. New York: Alfred A. Knopf
- Eastman, M. 1849. *Dahcotah: Life and Legends of the Sioux*. Minneapolis (MN): Ross & Haines
- Elwert, Georg 1984. Märkte, Käuflichkeit und Moralökonomie. — *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung*. Hrsg. B. Lutz. Frankfurt am Main: Campus, S. 509–519
- Elwert, Georg 1990. Altersordnung, Autorität und Aushandlung bei der Ayizo. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 140–155
- Elwert-Kretschmer, K. 1985. *Haushalte zwischen Markt und Verwandtschaft: Entdörflichung und soziale Differenzierung in einem malayischen Dorf*. Saarbrücken: Breitenbach
- Elwert-Kretschmer, K. 1990. "Die Bauern sind faul": Alter und gesellschaftliche Transformation in einem malayischen Dorf. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 140–155
- Erikson, E. H. 1968. Life cycle. — *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 9. Ed. E. Seligmann. New York: MacMillan & Free Press, pp. 286–292
- Foner, N. 1984. Age and social change. — *Age and Anthropological Theory*. Eds D. Kertzer, J. Keith. New York: Cornell University Press, pp. 195–216
- Fortes, M. 1971. On the concept of person among the Tallensi. — *La notion de Personne en Afrique Noire*. Ed. G. Dieterlen. Paris: Colloques Internationaux du CRNS, pp. 283–321
- Fry, C. L. 1985. Culture, behavior, and aging in the comparative perspective. — *Handbook of the Psychology of Aging*. Eds J. E. Birren, K. W. Schaie. New York: Van Nostrand Reinhold, pp. 216–244
- Gehlen, A. 1966. *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 8. Auflage. Frankfurt am Main: Athenäum
- Gennep, A. van 1981. *Übergangsriten*. Frankfurt am Main: Campus



- Glascock, A., S. Feinmann 1981. Social asset or social burden: An analysis of the treatment for the aged in non-industrial societies. — *Dimensions: Aging, Culture and Health*. Ed. C. L. Fry. New York: Praeger, pp. 13–32
- Goldstein, M. C., C. M. Beall 1981. Modernization and aging in the third and fourth world: Views from the rural hinterland in Nepal. — *Human Organisation*, 40
- Gutmann, B. 1932. *Die Stammeslehren der Dschagga*. Band 1. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung
- Gutmann, D. 1977. The cross-cultural perspective: Notes towards a comparative psychology of aging. — *Handbook of the Psychology of Aging*. Eds J. E. Birren, K. W. Schaie. New York: Van Nostrand Reinhold, pp. 302–326
- Harrell, S. 1981. Growing old in rural Taiwan. — *Other Ways of Growing Old*. Eds P. T. Amoss, S. Harrell. Stanford (CA): Stanford University Press, pp. 133–210
- Horn, J. L. 1978. Human ability systems. — *Life-Span Development and Behavior*. Vol. 1. New York: Academic Press, pp. 211–256
- Ikels, C. 1980. The coming of age in Chinese society: Traditional patterns and contemporary Hong Kong. — *Aging in Culture and Society: Comparative Perspectives and Strategies*. New York: Praeger, pp. 80–100
- Imhof, A. E. 1984. Von der unsicheren zur sicheren Lebenszeit. — *Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 71
- Keith, J. 1985. Age in anthropological research. — *Handbook of Aging and the Social Sciences*. New York: Van Nostrand Reinhold, pp. 231–263
- Kohli, M. 1985. Die Institutionalisierung des Lebenslaufes. Historische Befunde und theoretische Argumente. — *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 37
- Kohli, M. 1987. Ruhestand und Moralökonomie: Eine historische Skizze. — *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 28
- Kohli, M. 1990. Lebenslauf und Lebensalter als gesellschaftliche Konstruktion. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 11–32
- Koty, J. 1934. *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern*. Stuttgart: Hirschfeldt
- Legesse, A. 1973. *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*. New York: The Free Press

*Vanadus eri kultuurides*

- Le Vine, R. 1978. Comparative notes on the life course. — *Transitions: The Family and the Life Course in Historical Perspective*. Ed. T. K. Hareven. New York: Academic Press, pp. 287–297
- Lévy-Bruhl, L. 1927. *L'âme primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan
- Linck, G. 1988. *Frau und Familie in China*. München: C. H. Beck
- Linhart, S. 1978. Arbeitsleben und Ruhestand in einer außer-europäischen Gesellschaft: Untersuchungen zu den Lebensphasen in Japan. — *Die menschlichen Lebensalter*. Hrsg. L. Rosenmayr. München: Piper, S. 376–392
- Lubig, E. 1990. Wohin mit den Alten?: Individualisierung des Alterns — Beobachtungen in einem türkischen Dorf. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 124–139
- Lu Hsün 1974. *Einige Erzählungen*. Peking: Verlag für fremdsprachige Literatur
- Maxwell, R. J., P. Silverman 1970. Information and esteem. — *Aging and Human Development*, 1
- Meillassoux, C. 1964. *Anthropologie économique des Gouro*. Den Haag: Mouton
- Messine, L. E. 1980. Aging in Bakongo culture. — *International Journal of Aging and Human Development*, 11
- Mühlmann, W. E. 1961. *Chiliasmus und Nativismus*. Berlin: Reimer
- Müller, H. K. 1989. *Changing generations*. Saarbrücken: Breitenbach
- Nadel, S. F. 1952. Witchcraft in four African societies. — *American Anthropologist*, 54
- Randeria, S. 1990. Ehe, Scheidung und Witwenstand: Lebensläufe unberührbarer Frauen im westlichen Indien. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 169–186
- Rasmussen, Knut 1931. *Nitsilik Eskimo: Report of the V<sup>th</sup> Thule Expedition 1921–24*. Copenhagen: Gyldendalske
- Schlee, G. 1990. Altersklassen und Veränderung der Lebenslaufalter bei den Rendille. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 69–82
- Simmons, L. 1970. *The Role of the Aged in Primitive Society*. New Haven (CT): Yale University Press
- Spittler, G. 1990. Lebensalter und Lebenslauf bei den Tuareg. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 107–123



- Streck, B. 1987. Alter. — *Wörterbuch der Ethnologie*. Hrsg. B. Streck. Köln: DuMont, S. 17–21
- Zitelmann, T. 1990. Verzeitlichung und Lebenslauf: Die Alters- und Generationsklassenordnung (Gada) der Borana-Oromo. — *Im Lauf der Zeit*. Hrsg. G. Elwert, M. Kohli, H. K. Müller. Saarbrücken: Breitenbach, S. 50–68
- Vansina, J. 1985. *Oral Tradition as History*. London: James Currey
- Werner, D. 1981. Gerontocracy among the Mekranoti of Central Brazil. — *Anthropological Quarterly*, 54
- Wilson, M. 1951. *Good Company: Study of Nyakyusa Age Villages*. London: Oxford University Press
- Wilson, M. 1977. *For Men and Elders*. New York: Holmes & Meier
- Windt, H. de 1899. *Through the Gold-Fields of Alaska to Bering Straits*. London: Chatto & Windus
- Witchcraft and Sorcery*. 1975. Ed. S. Warwick. Harmondsworth: Penguin

GEORG ELWERT, (sünd. 1947), *dr. phil.* Heidelbergis 1973. a, on Berliini Vaba Ülikooli etnoloogia- ja sotsioloogiaprofessor. Tema teoreetilised tööd käsitlevad natsionalismi ja etnitsismi ning kirjaliku kultuuri arengut. On uurinud veel Lääne-Aafrika talupojamajandust, migratsiooni Türgis ja Benini etniliste rühmade ajalugu. *Akadeemias* on avaldatud tema artikkel "Natsionalism ja etnilisus: Meie-rühmade moodustumisest" (1991, nr 11 ja 12, lk 2358–2382, 2501–2514).

---

# ARVUSTUS

## TAGASIPOÖRDUMINE ISESEISVUSE JUURDE

**Rein Taagepera. *Return to Independence*. (Westview Series on the Post-Soviet Republics). Published in cooperation with The Harriman Institute. Boulder—San Francisco—Oxford: Westview Press, 1993. xix + 268 pp.**

Tutvustatav raamat ilmus kirjastuse "Westview Press" Nõukogude-järgsete vabariikide (*Post-Soviet Republics*) seerias. Sellega astub Rein Taagepera lugeja ette mitmekülgnes rollis: ta on ajaloolane, poliitika-tegelane, futuroloog, samal ajal ka eestluse ideoloog ja ühiskonnategelane, kellel on sündmuste vahetu kaasosalise ja vaimse suunajana isiklik, kohati intiimne, suhe toimuvasse. Ajaloolasena on Rein Taagepera konspektiivne. Käsitlus esiajaloost kuni 1980. aastate alguseni hõlmab poole raamatu mahust ja selles domineerib 20. sajand. Inglisekeelse lugeja võimalusi arvestades on viidatud kirjandus ja valikbibliograafia peamiselt ingliskeelne. Silmatorkavalt rohkesti on esindatud *Journal of Baltic Studies*, autoritest Toivo Raun ja Rein Taagepera. Toivo Rauna raamatut iseloomustab faktikultus ja rõhutatud neutraalsus (vt Toomas Karjahärm, "Toivo Raun, *Estonia and the Estonians*. Stanford, California, Stanford University: Hoover Institution Press, 1987. 313 pp." — *Akadeemia*, nr 1, 1989, lk 179–184), ent Rein Taagepera raamatus on oluline koht autori mõtisklustel ja visioonidel. Tema püüab vastata küsimusele: miline on ajaloo faktide tähendus üldse?

Jakob Hurdast alates on eesti ühiskondlikku mõtet iseloomustanud väikerahvalik enesetunnetus. Ikka on tulnud tõestada eesti rahva elu-õigust maailmas, kus tooni annavad suured ja vägevad. Erandiks pole ka Rein Taagepera. Kõigepealt teatab ta maailmale, et "Eesti on olemas" ja on alati olnud kui natsioon definiitse kultuurilis-keelilise eneseidentiteediga, vaatamata poliitilisele allasurutusele. Autor püüab selekteerida ja süstematiseerida seda unikaalset, mida Eesti on maailmale andnud, näidata, et Eesti olemasolu on õigustatud ja vajalik, et ilma Eestita oleks



maailm vaesem. 20. sajandi lõpu lokaalsete konfliktide, sõdade ja vägivald kasvu ajastul asetab Rein Taagepera esikohale Eesti kogemuse poliitilise võitluse rahulike meetodite väljatöötamisel. Ta arvab, et iseseisvuse taastamine veretult, arvestades siinsete vastasseisude teravust, väärib Nobeli rahupreemiat. Ta jagab tunnustust ka Vene kolonistidele ja Nõukogude garnisonidele selle eest, et need ei valanud verd. Eesti kogemuse rakendamise suhtes on Rein Taagepera siiski skeptiline, sest Põhja-Iirimaast Lõuna-Osseetiani on Euroopale iseloomulik enne tulistada ja alles siis läbi rääkida. Rein Taagepera arvates on vaja sotsioloogilist ja mikropoliitilist uurimisprojekti, et teada saada, kuidas õnnestus Eestis vägivalda vältida. Võib-olla on siinkohal põhjust meelde tuletada Alfred Koorti, kes 1923. aastal kirjutas, et eestlased on oma enesemääramise avaldusis imekspandavalt sallivad teiste rahvaste vastu: see näivat olevat nende tõuomadus.

Teise maailma mastaabis unikaalse momendina märgib Rein Taagepera vähemusrahvuste kultuuriautonoomia kogemust iseseisvuse esimesel perioodil. Seejuures ta küsib: miks oli niisugune "korporatiivse föderalismi" sisseseadmise katse edukas Eestis ja ainult Eestis?

Eesti rahva väikeses arvus on ikka nähtud õnnetust. Sotsialistid ja nooreestlased olid esimesed, kes seda seisukohta 20. sajandi alguses revideerima asusid. Rein Taageperal on Eesti väiksus unikaalne, sest Eesti on maailma väikseim kontinentaalne riik omaenese keele ja sellel keelel rajaneva arenenud moodsa kultuuriga. Miks pole eesti keel välja surnud, seda seletab autor mitme põhjusega: kvaasiinsulaarne asend, enamikust naabritest väga erinev keel, geograafiline ja poliitiline isoleeritus keelelistest hõimlastest, asukoht kristluse kahe haru usulis-kultuurilisel piiril, mis aitas tugevdada distinktsiooni identiteeti. Neile objektiivsetele põhjustele võib lisada hea õnne, Eesti jonnid ja muud "rahvusliku karakteri" omadused, mis on võimaldanud ohtlikult väikese arvuga rahval äärmuslikes oludes ellu jääda. Väikseima kontinentaalse riigina pakub Eesti huvi teadlastele ja poliitikutele kui ala, kus ainult miljoni inimese keel on olnud moderniseerimise vahendiks.

Nii Toivo Raun kui ka Rein Taagepera rõhutavad geopoliitilise faktori tähtsust. Atlandist Uuraliteni ulatuva Euroopa kahte poolt eraldaval joonel asuv Eesti pole olnud mitte üksnes sõjalise, vaid ka kultuurivõitluse tallermaaks, eelpositsioon või *cordon sanitaire* Euroopa mõlema poole jaoks, kuid alati on ta olnud ka sild, tõdeb Rein Taagepera. Sillaks olemise tähendus kasvab, kui Euroopa kaks poolt — Lääs ja Ida — kokku sulavad. Et olla edukas sillariik, selleks on vaja "väärrika kohanemise vaimu" ja mõlema Euroopa poole mõistmist. Pole normaalne,

et ladina tähestiku ja protestantliku kultuuriga ala on sajandite vältel valitsetud Idast.

Rein Taagepera kinnitab tõsiasja, et territooriumi ja elanikkonna väiksus ei saa olla absoluutseks barjääriks kultuurilise suuruse saavutamisele. Tõestuseks toob ta rea Eestis 19. ja 20. sajandil tegutsenud suurvaime teaduse (Tartu Ülikool) ja kultuuri alal, sõltumata rahvusest. 20. sajandist on välja valitud Ludvig Puusepp, Ernst Õpik, Jüri Toomre, Lauri Vaska, Juri Lotman, Eduard Tubin, Arvo Pärt ja Neeme Järvi. Eesti suurem panus maailmakultuuri sõltub Rein Taagepera arvates sellest, kuid võrd maa üldine kultuuriatmosfäär puhastub "enesega rahulolu ja kõhklike provintsiaalsest segust" ja ülendub vajaliku eneseusaldusega.

Eesti ja eestlaste saatust käsitleb Rein Taagepera mineviku, oleviku ja tuleviku ühtsuses. Ta peab oluliseks seda, et eestlased on omal maal elamise kestvuselt Euroopa vanimaid rahvaid, kel on permanentsustunne. Läbi aegade on demograafiline ellujäämine olnud eestlaste ajaloo dominandiks ja on seda tänagi. Viimase aja konjunktuursete ümberhindamiste taustal väärib nimetamist, et saksa ülemvõimu hindab Rein Taagepera negatiivselt. Hoolimata saksa ajaloolaste paljukiidetud "kultuurträägerlusest" oli Saksa ülemvõim puhas koloniaalne võim, samaväärne ookeanitaguste analoogidega. Ka kultuuritoojatena ei kannata sakslased Eestis välja võrdlemist rootslastega Soomes. Peamine sakslaste juurutatud uuendus oli Rein Taagepera järgi pärisorjus, mis saavutas kõrgepunkti Vene ajal.

Eestlaste rahvusliku ärkamise puhul huvitab Rein Taageperat küsimus, kuidas kultuuriline natsionalism on edendanud ühiskonnaelu moderniseerumist. Venestamise juures asetab ta rõhu keelelisele imperialismile, mille saavutused jäid kesiseks. Rein Taagepera konstateerib, et Eesti oli iseseisvuseks hästi ette valmistatud. Esimese iseseisvuse ajast tõstab ta esile maareformi, mis oli väljapaistev maajagamise ekvaalsuse poolest, ja vähemusrahvuste kultuuriautonomiat.

Rein Taagepera aitab purustada üht laialt levinud müüti, nagu oleks Konstantin Pätsi 1937. aasta põhiseaduses presidendivõim väiksem kui vabadussõjalaste 1933. aasta põhiseaduses. Presidendivõimu mõotmisel Shugart—Carey skaalas (vt Matthew S. Shugart and John M. Carey, *Presidents and Assemblies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992) sai Rein Taagepera tulemuseks esimesel juhul 24, teisel juhul 13 punkti.

Iseseisvuse kaotuse käsitlemisel tõstab Rein Taagepera üles paljusid ikka veel irriteeriva küsimuse: miks Eesti juhid andsid vastupanuta alla? Vastused sellele küsimusele on varieerunud õigustamisest kuni emotsionaalsete süüdistusteni reetmises ja riigi mahamüümises Stalini-



le. Rein Taagepera peab üheks võimalikuks põhjuseks mentaliteeti, mis valitses talupoegadest põlvnevas juhtkonnas, kellele 1939. aasta probleemistik käis sotsiaalsühholoogiliselt üle jõu. Kümme aastat hiljem võinuks uus eliidigeneratsioon, kes pidanuks iseseisvust endastmõistetavaks, reageerida teisiti kui Tõnissoni, Pätsi ja Laidoneri generatsioon, kellele iseseisvus oli õnnelik juhus.

Nõukogude okupatsiooni käsitlev peatükk tugineb suurelt osalt varemavaldatule (Romuald Misiunas, Rein Taagepera, *The Baltic States: Years of Dependence 1940–1980*. London: Hurst; Berkeley: University of California Press, 1983). Siingi on rõhk keele- ja kultuuriküsimustel. Huvitavad on Rein Taagepera arutlused selle üle, miks sovetiseerimine teatud edule vaatamata lõpuks siiski läbi kukkus. Venestamine sovetiseerimise komponendina oli edukas maa koloniseerimise osas, mille tulemusena eestlased jõudsid vähemusrahvaks saamise ohule lähemale kui kunagi varem. Venestamine avaldas pika aja vältel mõju ka eesti keelele ja kultuurile. Veel parkümmend aastat ja venestamise mõju võinuks saada pöördumatuks, arvab Rein Taagepera. Eesti kultuur oli elastne ja säilitas elujõu, mistõttu eestlased ei denatsionaliseerunud. Vene kultuuri survele vastukaaluks tulid õigel ajal Lääne mõjud. Kuigi eestlaste oskused eraettevõtluseks põlvkondade vahetusega hävisid, ei kadunud tunne sellest, et kaotatud on midagi väärtuslikku. Niisugune tunne oli kätketud protestantlikku tööeetikasse, mis oli eestlaste rahvuskultuuris juurdunud sügavamalt kui luterlus usutunnistusena. Taastatud kontaktid Läänega aitasid seda tunnet alles hoida.

Teise poole raamatust hõlmab ajavahemik 1980. aastate algusest kuni 1991. aasta lõpuni. Siin analüüsib Rein Taagepera Eesti poliitilist elu teistes Baltimaades, Venemaal, üldse Nõukogude Liidus ja "sotsialismileeris" toimuva taustal. Osa ta seisukohti on eesti lugejale tuttav kirjutistest Eesti ajakirjanduses (nelja aasta jooksul umbes 100 artiklit). Teadlasena on Rein Taagepera objektiivne ja erapooletu, ehkki poliitikuna oli ta seotud Rahvarinde ja tsentrijõududega. Eesti taasiseisvumise protsessis eristab Rein Taagepera kahte etappi. Perioodil septembrist 1987 kuni septembrini 1989 olevat enamuse jaoks eesmärgiks olnud autonoomia, hiljem iseseisvus. Rein Taagepera tõstab esile Eesti osa Nõukogude impeeriumi lagundamise pioneerina (suveräänsusdeklaratsioon). Keeldudes andmast Balti riikidele autonoomiat, tõukas Gorbatšov neid iseseisvuse poole. Eesti oli kogu aeg valmis taasiseisvumiseks, kuid varem polnud selleks võimalust.

Rein Taagepera püüab prognoosida seda, mis ootab Eestit ees ja mille poole peab Eesti püüdma. Tänapäeva vastastikku sõltuvas maailmas ei ole Eesti enam kunagi sellisel määral iseseisev, nagu ta oli Teise

maailmasõja eel — see on üks Rein Taagepera põhiteese. Tähtis on pääseda Euroopa Ühendusse, kus respektieritakse väikerahvaste õigusi. Idapoolses konföderatsioonis jääksid eestlased rahvusena vaevalt ellu. Rein Taagepera arvab, et Eesti ühinemine Euroopa Ühendusega võib teoks saada üheaegselt Poolaga, kuid enne Ukrainat, Novgorodi, Valgevenet ja Moskooviat. Iseseisvuse kestmine sõltub palju sellest, mis juhtub Venemaal. Eestile on suhted idanaabriga (ka majanduslikud) sama tähtsad kui Soomele, ükskõik kas Venemaast saab Euroopa Ühenduse liige või mitte. Keegi ei saa ignoreerida geograafiat, tõdeb Rein Taagepera. Välispoliitikas peaks Eesti jääma neutraalseks. Kui Venemaal tulevad võimule ekspansionistlikud jõud, siis peaks Eesti otsima tuge Lääne julgeolekuliitidest. Venemaa kokkuvarisemine tooks Eestile ka majanduslikke probleeme. Palju sõltub ka Skandinaaviast. Kas tunnistavad Põhjamaad Eestit ja Lätit luterliku kultuuriilma loomuliku osana või suruvad nad need tagasi Ida majanduslikku orbiiti?

Sisepoliitikas on esiplaanil etnilised probleemid, sest need võivad viia Eesti tükeldamiseni. Eestlaste ja Vene kolonistide erinevaid arusaamu seletab Rein Taagepera väga põhjalikult. Lahendust näeb ta peamiselt kolonistide integreerimises Eesti ühiskonda, sest enamikul neist pole muud väljapääsu kui siia jääda. Rahvussuhete korraldamisel soovib Rein Taagepera Eestil võtta eeskuju Soomest, mitte Horvaatiast. Sotsiaalsed probleemid arvab ta kristalliseeruvat kolme vastuoluna: vaesed—rikkad, eestlased—venelased, linn—maa.

Tulevikumaailmas võib Eesti jätkata laboratooriumi rollis, et välja töötada rahuliku poliitilise võitluse ja vähemusrahvuste kultuuriautonomia meetodeid, prognoosib Rein Taagepera. ÜRO kontekstis võib Eesti saada juhtpositsiooni väikeriikide ühiste huvide väljendajana. Eesti võib olla Venemaal asuvate soome-ugri rahvaste kultuuriliste püüdluste innustajaks. Ida-Euroopa vabanemisega võib Euroopa subkontinendi raskeskese paikneda ida poole ja Eesti võib saada keskmelise lähedasema ja seega soodsama positsiooni. Rein Taagepera tulevikuvisionid on optimistlikud. Prognoosijana on ta olnud edukas: meenutagem kasvõi 30 aasta plaani ja kirjutisi impeeriumide lagunemisest. Loodame, et ta ei eksi nüüdki.

*Toomas Karjahärm*



---

# VÄITLUS

## ABIKS ARVUSTUSELE

Oskar Kruus, "Anni Soutkari. *Lexikon över estniska författare i Sverige*. Borås: Immigrant-institutet, 1992. 113 s." — *Akadeemia*, nr 11, 1993, lk 2436–2439.

Valev Uibopuu:

*Akadeemias* ilmunud arvustus Anni Soutkari *Lexikon över estniska författare i Sverige* kohta vajab hädapärast abistavat kätt. Arvustaja ütleb nimelt juba alguses, et "koostaja A. Soutkari pole küll lähemalt tutvustanud leksikoni koostamise põhimõtteid, kuid ligikaudu saab neid järeldada". See märkus juba üksi paljastab, et arvustaja on jätnud tähele panemata leksikoni sissejuhatuse "Inledning", milles need põhimõtted ja muudki olulist on selgelt välja öeldud. Kuigi sissejuhatuse on rootsikeelne ja ilmselt arvustajale arusaamatu, oleks hädavajalik olnud sellega tutvumine tõlke vahendusel. Siis oleks ära jäänud ka etteheited ja küsimused valel aadressil ning ekslikel eeldustel.

Viidatud sissejuhatuses on nimelt öeldud, et leksikon valmis eksamitööna Boråsi Raamatukogunduse kõrgkoolis juba 1990. aastal, kuid on avaldatud alles nüüd (1992). Vähemaid täiendusi on pärast töö lõpetamist teinud käsikirjas projektijuhataja (ja leksikoni väljaandja) Miguel Benito, kes on ühtlasi kohaliku raamatukogunduse kõrgkooli õppejõud ning kes on ka sissejuhatuse koostanud. Sissejuhatuse kohaselt kavatsetakse pärast töö valmimist toimunud muudatused esitada uues, hiljem ilmuvas trükis.

Nii ei ole õiglane suunata koostajale etteheiteid hiljem tehtud muudatuste puudumise pärast või ka nende üksikute täienduste iseloomu pärast, mis on tehtud pärast tema töö lõpetamist 1990. aastal, ning kes ei ole seotud töö avaldamisega 1992. aastal.

Sissejuhatuses on veel öeldud, et "förutom nu levande författare har i detta lexikon även de medtagits som avlidit under och efter 1980-talet". Tõlkes kõlab see nii: "Lisaks praegu elavatele kirjanikele on leksikoni võetud ka need, kes on surnud 1980. aastail ja hiljem." Sellest nähtub,

et projektijuht ja väljaandja on kavandanud leksikoni eeskätt praegu elavate ja hiljuti surnud kirjanike esitlemiseks. Seega on leksikoni sihiks olla *tänapäevane* ja mitte *kirjandusteaduslik*. Selle põhimõtte tõttu puuduvad leksikonist varem surnud kirjanikud nagu August Gailit, Juhan Jaik, Gustav Suits jt. Kui ilmselt kogu sarja haarava põhimõtte vastu arvatakse põhjust olevat protesteerida, siis pole küll õige pragada töö koostanud üliõpilasega, vaid väideldä tema juhendajaga, kes need põhimõtted mingeil kaalutlustel on püstitanud. Et kogu sarja ja selle Eesti-osa pealkiri (*Lexikon över estniska författare i Sverige*) on käsitatav kui tänapäevane loetelu, siis ei ole põhjust ka väga kuri olla sellepärast, et seal pole neid kirjanikke, kes suhteliselt ammu on Rootsist mujale siirdunud. Salme Ekbaumi, Ilmar Jaksi ja Ilmar Talve kaasamisel oleks mõnel norimishimulisel arvustajal kohe olnud hea võimalus osutada, et need kirjanikud elavad tegelikult Kanadas, Prantsusmaal ja Soomes!

Isikuandmed on leksikonis üldiselt napid ja domineeriv on väärtus-hinnanguist vaba bibliograafia ilmunud nimetuste loetelu kujul. Mõningane kõikumus isikuandmete mahus ei pruugi johtuda ainult koostajast. Teadaolevalt on andmed hangitud kirjanikelt küsitluslehtede abil. Kui mõned oma vastustes on teatud andmeid ebaoluliseks pidanud ja neist mööda läinud, siis on tegemist nende tahtliku hoiakuga (näiteks auhindade saamise või organisatsioonidesse kuulumise osas) ja igal juhul mitte koostaja veaga.

Arvustaja kaebab veel, et koostaja olevat andnud ainult surma-aastad surnute kohta ning täpse surmakuupäeva ainult kahel juhul (Alma Teder ja Arno Vihalemm). Seegi on juuksekarva lõhestamine, sest paljudki rahvusvahelised leksikonid ei pea oluliseks kirjanike surmakuupäevi, vaid piirduvad aastaga. Vaadakes kasvõi lähinaabrite soomlaste juures "Otava" suurt leksikoni *Maaailman kirjat ja kirjailijat!* Kui Tallinnas on oldud nii tublid ja pandud kirja ka surmakuupäevad, siis ei pruugi see olla nõudeks ega normiks teistele. Sest norme on mitmesuguseid ja nende valik on vaba. Ebajärjekindlus kahel juhul on tõenäoliselt seletatav sellega, et need on just need kõrvalt tehtud täiendused pärast seda, kui koostaja oli juba töö lõpetanud, millest on juttu ka sissejuhatuses.

Arvustuses on tabav näide sellegi kohta, kuidas irooniaga võib rappa minna. Kirjas seisab: "Eriti tänulik võib A. Soutkarile olla Andres Küng, kes on saanud rohkem ruumi (ligi 5 lk) Karl Ristikivist." Ometi peaks arvustajal olema selgem kui kellelgi teisel, et "ruumi saamine" siin oleneb autori ilmunud tööde arvust (Küngil 55 nimetust, Ristikivil 30). Arvustaja kombel jätkates võiks siis ka ironiseerida, et "kõige rohkem tänulik A. Soutkarile peaks olema B. Kangro, kes on saanud rohkem ruumi (7 lk) kui ükski teine kirjanik selles leksikonis."

Kiita saab A. Soutkari seetõttu, et ei ole lasknud B. Kangro *Eesti kirjakuulutajast* "ümber trükkida" vigaseid sünnidaatumeid. Vaevalt on siin aga tegemist muuga, kui et koostaja on küsitluslehtedelt õiged



sünnidaatumid õigesti välja kirjutanud ja ka nende korrektuuri õigesti lugenud.

Kõike eeltoodut kokku võttes on arvustus sellisena üks näiteid kahjatsusväärseist juhtudest, kus arvustaja otsib ja asetab tööle teisi nõudmisi, kui on olnud käsitletava töö suunitlus ja eesmärk.

## SELETUSEKS VALEV UIBOPUULE

*Oskar Kruus:*

*Akadeemias nr 11 (1993) ilmunud minu arvustuse kohta on leidnud Valev Uibopuu, et ma olen liiga teinud teatmiku Lexikon över estniska författare i Sverige koostajale Anni Soutkarile. Tunnistan end süüdi selles, et ma pole arvesse võtnud eesti vanasõnas väljendatud elutarkust — kingitud hobuse suhu ei vaadata, sest Rootsi riigi rahadega Immigrant-Institutet'i poolt välja antud biobibliograafilist leksikoni eesti eksiilkirjanduse kohta võib ju võtta kui kingitust eesti kirjandusele. Hea, et ta niisugusenagi olemas on! Mina aga esitasin soove, et eluloolised andmed pidanuksid olema järjekindlamad ning eesti kirjanduse välismail tutvustamise huvides tulnuks leksikoni võtta kõik Rootsis tegutsenud ja seal surnud eesti pagulaskirjanikud, sealhulgas eesti kirjanduse suurkujud Gustav Suits ja August Gailit.*

Niisiis pole ma küllaldaselt arvesse võtnud leksikoni eessõnas esitatud piiranguid, sealhulgas seda, et A. Soutkari on kõnesoleva bibliograafia koostanud eksamitööna. Seega tuleksid minu soovid ja pretensioonid ümber adresseerida Immigratsiooni-instituudi juhtkonnale, kes on vastava leksikoni liiga kitsapiirilisel planeerinud. Üliõpilasele Anni Soutkarile võinuks ju kedagi abiks anda.

Mis puutub sellesse, et küsitluslehtede vastused elavatelt kirjanikelt on ebaühtlased (mõnel täielikumad, teisel lünklikumad), siis sellega puutuvad kokku kõik leksikonide koostajad ning neil tuleb biograafilisi artikleid mujalt hangitud andmetega täiendada. Paljud leksikonid ei pea tõepoolest vajalikuks esitada sünni- ja surmakuupäevi, vaid piirduvad aastatega, kuid selleski ootaks järjekindlust. Väikestes leksikonides on rohkem ruumi ning siin sooviksin ka kuupäevi, mille järgi saaks juubeleid tähistada.

Niisiis arvan, et minu arvustuses esitatud pretensioonid pole üleaurused, vaid ainult adresseeritud ebatäpselt. Ma ei taha kuidagi õõnestada Rootsi—Soome—Eesti koostööd teadusmaailmas, vaid seda edasi arendada.

---

## EDITORIAL NOTE

On the opening pages of the issue Professor Anne Lill, head of the Department of Classical and Romance Philology at Tartu University, discusses the following problems: 1) what does the ending express in Greek tragedy and what is its purpose; 2) is the ending essential at all for defining the tragedy; and 3) what significant characteristics do the ending have?

During the Middle Ages several books describing our physical and geographical environment were written, their titles being a variation of the heading *Imago Mundi*. Raimo Lehti, professor emeritus of mathematics at Helsinki Technical University, concentrates primarily on the ideas which had an explicit impact around the year 1500, and on the authors through whose books the public learnt about these ideas at that time. In this issue we publish the third part of the article. It deals with Aristotelian cosmology, medieval commentators' speculations about Aristotle, contradictions between Christian and ancient cosmologies, particularly concerning the people living on the opposite side of the Earth (the Antipodes), the west—east extent of the mainland known before the great voyages of discovery, and determining the longitudes of different locations.

Andreas Patzer, *Oberrat* for classical philology at the University of Munich, tries in the second half of his article to reach the core of Sokrates's philosophy. On the basis of historical Sokrates's interpretation of Plato, the author draws the following conclusions: Sokrates makes use of elenctics — a characteristic method of questioning and verification. The object of the elenctic method of questioning is the objective good about which some practical knowledge is presumed. Elenctic investigation always proves that the practical knowledge everybody seems to possess about the objective good does not exist, and so the basic



appropriate philosophical attitude is admitting one's ignorance, and the appropriate philosophical activity is pondering search for the essence of the good. Thus, Socrates's philosophical achievement consists in being the first to understand and demand that philosophy should substantiate scholarly ethics, thereby making thoughtful activity and decent life possible.

Chaim Perelman, a professor of law from Belgium, bases his philosophical analysis of the notion of right on the category of justice, and poses the question: is justice the sole virtue in our relations with other people, or is it merely one among competing virtues such as rightfulness, clemency and generosity. Plato supports the first of these alternatives, Aristotle manifestly prefers the second. The author takes Aristotle's side because the imperfect human application of justice never embodies the absolute divine justice. This is the reason why, next to justice, functioning human societies must find a place for other virtues like expediency, mercy and generosity.

Last year the Estonian writer Viivi Luik delivered a report at the Schwalenberg literary seminar where she stated that even the literature of 1980s seems remote and alien to us. In the report she briefly views man at the end of the millennium and literature's possibilities of describing his inner world.

In the *belles-lettres* section we present Fernando Antônia Pessoa's (1888–1935) story *The Anarchist Banker*.

The essay by Toomas Paul, professor of theology at Tartu University, speaks about the crisis of the emancipated and secularized humankind. On the one hand, present-day society is becoming more and more humane and tolerant, on the other hand — long-standing taboos and conventions are acquiring perversely extreme forms. In such a social context a great deal of people develop spiritual immune deficiency.

During the last few years birth rate in Estonia has dropped drastically. The present birth rate is the lowest in Estonia's history, being considerably below the Baltoscandian average. The article by Kalev Katus tries to find the reasons for this trend. Is it a change known as the sc. second demographic transition (in this case it is twenty years late if we compare Estonia to the states at

*Editorial note*

the same level of demographic development), a short-term decline due to economic difficulties, or does it hint at the beginning of a third route of development?

The study by Georg Elwert, professor of ethnology and sociology at *Freie Universität Berlin*, discusses the problems of old age in Third World cultures. In this issue the author deals with the following questions: areas of conflicts which arise from changes in the social status of old people; **wisdom** as a solution to the dilemma how such negative processes as death and physical feebleness could be turned into positive ones without simultaneously negating them; changes arising from the modernization of non-European cultures in "planning" the old age, and models which preindustrial cultures give us for solving the problems connected with our own old people.

In the section of book reviews a historian Toomas Karjahärm analyzes a book by Rein Taagepera, dean of the faculty of Social Sciences at Tartu University, which acquaints the western reader with the peculiarities of the process of restoration of Estonia's independence and prognosticates Estonia's future.

In the section of discussion, Valev Uibopuu, an Estonian linguist and writer living in Sweden, argues with critic Oskar Kruus who, in Uibopuu's opinion, has wrongly understood the idea of Anni Soutkari's book (see *Akadeemia*, No. 11, 1993).

The issue ends with Part 7 of Max Weber's *Protestant ethics and the spirit of capitalism*.



## How do the tragedies end?

Anne Lill

*The common view on tragedy usually points out two aspects: the irreconcilable conflict between the hero and his fate, or the conflict with society, and the tragic end of the events, most often the death of the main character(s). This approach has the encyclopaedical tradition in defining the concept of tragedy. The ancient Greek tragedy does not fit well this definition: many tragedies have a happy end or do not end with the death of the main hero. The fate, fortunate or unfortunate, of the hero is not the main concern of the tragedy — the fate is put in a wider context of society and of the universal world order. The comparison of the works of Aeschylus, Sophocles and Euripides shows that the endings have a tendency of becoming more formal in the course of time. While in Aeschylus the endings are closely connected with the previous events, in Euripides the last lines of the tragedies became even exchangeable from one play to another. The three tragedians have provided different endings to the same plot. Though the last lines became standardized they are important as the sign of the end, obtaining significance as a demarcation line between the plot of the tragedy and the wider context of the myth. As compared to the genre of comedy, the ending in tragedy carries*

*the meaning of finality. The significance that Aristotle attributes to the endings in tragedies should also be considered from this aspect — in his *Poetica* the finality of the events belongs to the main characteristics of this genre.*

## Fertility trend and its regional differences in Estonia

Kalev Katus

*Within the framework of Princeton Project, fertility transition has been studied on province level for most European countries. A special set of fertility indices has been calculated to make the comparison in time and space available. The same indices are calculated and presented in the article for Estonian counties for eight census years 1881–1989.*

*These fertility indices and other general indicators of the Estonian fertility trend have been shortly analyzed in the European context. By timing of fertility transition Estonia has been among the pioneering countries of dissemination of parity-specific family planning behaviour. The Estonian population has been ahead of its neighbours, particularly of the Russian population in fertility transition.*

*The article presents for the first time the regional differences in fertility transition and its timing be-*

## *Summaries*

*tween Estonian counties. Regional heterogeneity, historical as well as current, adds important details for understanding the general fertility transition in Estonia. Also the social differences between Estonians and non-Estonians are short-*

*ly discussed. The article emphasizes the fact that the future fertility in Estonia and the possibilities of our society to influence its level and trend are based on understanding the previous developments.*



---

PROTESTANTLIK EETIKA JA  
KAPITALISMI VAIM

*Max Weber*

*Tõlkinud Jaan Isotamm*

VII

Kui nüüd võtta kätte BAXTERI "Pühastatute igavene rahu" või tema *Christian Directory* või ka teiste autorite samasugused teosed<sup>198</sup>, siis arvamustes rikkuse<sup>199</sup> ja selle omandamise kohta torkab esimesel pilgul silma just Uue Testamendi kuulutuse ebioniitlike elementide rõhutamine<sup>200</sup>. Rikkus kui selline on ränk hädaoht, tema kiusatused on lakkama-

<sup>198</sup>Sama hästi võiks kätte võtta GISBERT VOËTI teosed või hungenottide sinodite materjalid või hollandi baptistide tööd. Äärmiselt ebaõnnestunult on SOMBART ja BRENTANO just need, minu enda poolt eriliselt esile tõstetud "ebioniitlikud" [Heebrea sõnast *ebjonim* ('vaesed')] tuletatud juudakristlaste nimetus varakristlikus kirjanduses. *Tlk.*] katkendid BAXTERI teostest välja noppinud, et tema õpetuse ilmselget (kapitalistlikust seisukohast) "mahajäämust" mulle vastu seada. Tuleb aga 1. kogu seda kirjandust tööpoolest põhjalikult tunda, et teda õigesti kasutada ja 2. tähele panna, et ma püüdsin just tõestada, kuidas "mammonavastases" õpetusest hoolimata on selle askeetliku religioossuse vaim tekitanud majanduslikku ratsionalismi täpselt niisamuti nagu kloostrijapapidamistes, sest et ta premeeris kõige tähtsat — askeetlikult tingitud ratsionaalseid ajendeid. Jutt on ainult sellest ning see ongi siinse uurimuse *pointe*'iks.

<sup>199</sup>Samasugune on CALVINI hoiak, kes polnud sugugi kodanliku rikkuse austaja (vt tema ägedaid rünnakuid Veneetsia ja Antverpeni vastu teoses *Commentarii in Jesajam, Opera* III, 140a, 308a).

<sup>200</sup>*Saints' everlasting rest*: peatükid X, XII. — Vt BAYLY 1724: 182; või näiteks MATTHEW HENRY *The worth of the soul* (*Works...* 1845–1847: 319): *Those that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul, not only because the soul is neglected and the body preferred before it, but because it is employed in these pursuits: Psalm 127, 2.* ["Need, kes ahnelt ihkavad maist rikkust, põlgavad ära oma hinge, ning seda ei tee nad mitte ainult seepärast, et nad oma hinge eest hoolt ei kannan ja talle ihu eelistavad, vaid ka seepärast, et nad oma hinge panevad sellesse ihkamisse: L 127, 2." *Tlk.*] (Ent samal leheküljel on allpool tsiteeritav märkus igasuguse ajaraiskamise ja eriti selle *recreation*'idele raiskamise patususest.) Samasugune on küll kogu inglise ja hollandi puritaanide usuline kirjandus. Vt näiteks HOORNBEEKI (1663, X raamat: 18, 19) filipikat *avaritia* [Saamahimu. *Tlk.*] vastu. (Sellele autorile avaldasid üldiselt mõju sentimentaalselt pietistlikud vaated: vt Jumalale meelepärase *tranquillitas animi* [Hingerahu. *Tlk.*] ülistamist maise *sollicitudo* [Rahutuse. *Tlk.*] vastu.) Ka BAYLY (1724: 182) arvab tuntud kirjakohale toetudes, et "rikkal pole kerge õndsaks saada". Samuti hoiatavad metodistlikud katekismused "maise vara kogumise" eest.



tud, tema püüdlemine<sup>201</sup> polnud mitte ainult mõttetu jumala-riigi erakordse tähtsuse kõrval, vaid ka kõlbeliselt kahtlane. Askees näib siin **eitavat** igasugust ajalise vara omandamise püüdu ning seda palju teravamalt kui CALVIN, kes vaimulike rikkuses ei näinud mingit takistust nende tegevusele, vaid pidas seda täiesti soovitavaks, selleks et lugupidamine vaimulike vastu kasvaks, ning andis neile nõu oma varandust kasulikult investeerida, vältides ainult pahandusi. Puritaanliku kirjanduse põhjal saab kokku kuhjata ükskõik kui palju näiteid raha- ja varahimu hukkamõistmise kohta ning vastandada neid palju vahetuma eetilise kirjandusega hiliskeskajal. Ning need kahtlused on täiesti tõsiselt mõeldud — neid tuleb ainult veidi lähemalt vaadelda, et märgata nende seost eetikaga, isegi määravat tähendust sellele. Tõeliselt taunitav kõlbeliselt on just omandil **puhkamine**<sup>202</sup>, rikkuse **nautimine** koos sel-

---

Pietismis on see endastmõistetav. Ning ega see kveekeritelgi teisiti olnud. Vt BARCLAY 1701: 517 — [---] *and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer.* [“[---] ja seetõttu hoiduvad nad kiusatusest kasutada oma kutset ja jõuvarusid, et rikkamaks saada.” *Tlk.*]

<sup>201</sup>Sama teravalt kui rikkust, mõisteti hukka ka **instinktiivset saamahimu** (või mida selleks peeti). Madalmaades seletati ühe järelepärimise peale Lõuna-Hollandi sinodi poolt 1574. a, et “pandimajapidajaid” (*Lombardierer*) ei tohi armulauale lasta, ehkki nende tegevus on seadusega lubatud; 1598. aastal laiendas Deventeri provintsiaalsinod seda (artiklis 24) “pandimajade” (*Lombard*) ametnikele; Gorichemi sinod määras 1606. a kindlaks ranged ja alandavad tingimused, millistel “liigkasuvõtjate” naisi tohtis armulauale lubada, ning veel 1644. ja 1657. aastal arutati, kas lombardlasi võib lasta armulauast osa võtta (vastupidiselt eriti BRENTANOLE, kes tsiteerib oma katoliiklikke esivanemaid — nagu poleks kogu Euraasias aastatuhandete jooksul olnud võõrast päritolu kaupmehi ja pankureid) ning veel GIBERT VOËT (*De usuris* — 1667: 665) tahtis “trapetsiite” (lombardlasi ja piemontlasi) kommunoonist välistada. Teisiti ei käitunud ka hugenottide sinodid. Seda laadi kapitalistlikesse kihtidesse kuulujail ei olnud põrmugi seda meelust ja neid eluviise, millega siin tegeldakse. Nemad polnud antiik- ja keskajaga võrreldes midagi uut.

<sup>202</sup>See on põhjalikult lahti harutatud *The Saints' everlasting rest*'i 10. peatükis: seda, kes tahtis “varjupaigas”, milleks on Jumala poolt antud omand, pidevalt puhata, karistab Jumal ka maises elus. Peaegu

le tagajärjeks oleva jõudeelu ning lihalike lõbudega, eelkõige häälbimine "püha" elu taotlemisest. Ja **ainult sellepärast**, et temaga kaasneb sellise puhkamajäämise oht, on omand kõlbeliselt kahtlane. Sest "pühastatute igavene rahu" tuleb taevas, maa peal peab inimene, et oma äravalituses kindel olla, ka "selle tegusid tegema, kes teda on läkitanud, niikaua kui päeva on"<sup>203</sup>. Mitte jõudeelu ja nautlemine, vaid **ainult tegutsemine** suurendab Jumala selgelt ilmutatud tahte kohaselt tema au ja kuulsust<sup>203</sup>. Järelikult on esimeseks ja põhimõtteliselt raskeimaks patuks **ajaraiskamine**. Elamiseks antud aeg on lõpmatult üürrike ja kallid, et oma kutset "kindlaks teha". Aja kulutamine seltskonnaeluks, "labaseks lobisemiseks"<sup>204</sup>, luk-

---

alati kuulutab küllastunud rahu omandatud rikkuse otsas ette kokkuvarisemist. — Oleks meil kõik olemas, mida me siinilmas omada saaksime, kas oleks see siis kõik, mida me loodame? Maa peal on soovideta olek saavutamatu — sest seda ei pea Jumala tahtel olema.

\*Jh 9, 4: "Meie peame tegema selle tegusid, kes mind on läkitanud, niikaua kui päeva on; öö tuleb, mil ükski ei või midagi teha!" *Tlk.* Sii juurde võrdluseks vt GOETHE "Veel päev on, tehku mees, mis tal on tööks, // ei ühtki toimetust saa jätta ööks." [*Tlk. Ain Kaalep. (Westöstlicher Divan. Volksverlag Weimar, 1958. Buch der Sprüche, S. 53.)*] Saksak. väljaande toim.

<sup>203</sup>*Christian Directory, I: 375–376 — It is for action that God main-taineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power [---] It is action that God is most served and honoured by [---] The public welfare or the good of the many is to be valued above our own.* ["Jumal avitab meid ja meie tegusid, et me **tegutseksime**: töö on võimsuse niihästi moraalseks kui ka loomulikuks **lõppeesmärgiks** [---] Jumalat teenitakse ja kiidetakse kõige enam **tegutsemise** kaudu [---] **Avalikku heaolu** või **enamuse hüve** tuleb pidada tähtsamaks kui enda oma. *Tlk.*] Siit paistab välja rakenduspunkt üleminekuks Jumala tahtelt hilisema liberaalse teooria täiesti utilitaarsetele vaadetele (vt märkust 197). Utilitarismi usuliste allikate kohta vt teksti allpool ning juba eespool märkust 146.

<sup>204</sup>Lähtudes karistusega ähvardamisest Piiblis "iga kasutu sõna" eest, on **vaikimiskäsk cluny'** lastest alates olnud järeleproovitud askeetlik enesekontrolli kasvatamise vahend. Ka BAXTER arutab pikalt ja põhjalikult kasutu rääkimise patuse üle. Selle iseloomuliku tähtsust on juba SANFORD (1858: 90) tähele pannud. Kaasaegsete poolt nii sügavalt tuntavad puritaanide *melancholy* [*Kurvameelsus. Tlk.*] ja *moroseness*



suse tagaajamiseks<sup>205</sup>, isegi rohkemaks magamiseks kui tervisele vajalik<sup>206</sup> — 6 kuni kõige rohkem 8 tundi — on kõlbeliselt absoluutselt hukkamõistetav<sup>207</sup>. See ei kõla veel nii nagu “aeg on raha” BENJAMIN FRANKLINIL, ent too tees kehtib nii-öelda spirituaalses tähenduses — aeg on lõpmatult väärtuslik, sest iga kaotatud töötund jääb puudu teenistusest Jumala kiituseks<sup>208</sup>. Seetõttu on väärtusetu ja eventuaalselt otse hukatuslik ka tegevusetu kontemplatsioon vähemalt sel juhul,

[Pahurus. *Tlk.*] olid just *status naturalis*’e vahetuse katkemise tulemuks ning sama sihti teenis ka mõttetu kõnelemise taunimine. — Kui WASHINGTON IRVING (1822: XXX peatükk) otsib selle põhjust osalt kapitalismi *calculating spirit*’ist [Arvestavast vaimust. *Tlk.*], osalt individuaalset vastutustunnet tekitava poliitilise vabaduse toimest, siis peab selle kohta ütleva, et romaani rahvastel jäi säärane efekt saavutamata ning Inglismaa osas olid lood küll nii, et 1. puritaanlus soodustas oma poolehoidjate hulgas vabade institutsioonide loomist ja ühtlasi maailma-riigiks saamist ning 2. ta muutis selle “arvestavuse” (nagu SOMBART toda *spirit*’it nimetab), mis tegelikult ongi kapitalismi aluseks, majanduslikust abinõust kogu eluviisi printsipiiks.

<sup>205</sup>Christian Directory, I: 111.

<sup>206</sup>Op. cit.: 383.

<sup>207</sup>Sama räägib aja kallidusest BARCLAY (1701: 14).

<sup>208</sup>BAXTER 1678, I: 79 — *Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, than you are that you lose none of your gold and silver. And if vain recreation, dressings, feasting, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness.* [“Pea aega väärtuslikuks ja tunne iga päev rohkem muret selle pärast, et mitte aega kaotada, kui selle pärast, et mitte kaotada oma kulda ja hõbedat. Ja kui tühised lõbustused, riietus, pidustused, mõttetu lobisemine, kasutud tutvused või uni on ahvatlused, mis su aega raiskavad, siis suurenda oma valvsust selle kohaselt.” *Tlk.*] — MATTHEW HENRY (op. cit. — *Works...*: 315) arvab, et *Those that are prodigal of their time despise their own souls.* [“See, kes pillab oma aega, ei hoolitse oma hinge pääsemise eest.” *Tlk.*] Ka siin käib protestantlik eetika mööda vana ja kindlat rada. Me oleme just kaasaegete spetsialistide juures harjunud nägema, et neil “pole aega”, ning möödame näiteks kapitalistlikku arengut selle järgi (nii tegi juba GOETHE *Wilhelm Meisteri rännuaastates*), kas **tornikellad** löövad veerandtunde (see motiiv esineb ka SOMBARTI *Kapitalismus*’es). — Ometi ei kavatse me unustada, et

kui see toimub kutsetöö kulul<sup>209</sup>. Kontemplatsioon on Jumalale **vähem** meelepärane kui tema tahte aktiivne teostamine kutsetöös<sup>210</sup>. Pealegi on selle jaoks olemas pühapäev ning BAXTERI arvates ei leia need, kes on oma kutsetöös laisad,

---

esimeseks inimeseks, kes (keskajal) elas **ajakava** järgi, oli **munk**, ning et kirikukell hakkas kõigepealt teenima **tema** vajadust aega jaotada.

<sup>209</sup>Vt BAXTERI arutlusi kutse üle (*op. cit.*: 108jj) ja seal järgmist katkendit: *Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? — Answer: You may cast off all such excess of worldly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tie himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only.* [Küsimus: Kas ma ei tohi ilmaelust lahkuda, et mõelda ainult oma lunastuse peale? Vastus: Sa võid eemaldada kõigest üleliigsest ilmalikust muretsemisest ja tegevusest, mis pole sulle vajalik ja segab sind vaimulikes asjades. Ent sa ei tohi täielikult loobuda füüsilisest ja vaimsest tööst, mille abil sa saad teenida üldist hüve. Igaüks, kes on kiriku või riigi liige, peab rakendama oma jõupingutused ülimal määral kiriku või riigi hüvangule. Sellest hoidumine ja ütlemine: ma hakkam palvetama ning mediteerima, võrdub sellega, kui sinu teener keelduks täitmast su suurimaid ülesandeid ja tegeleks vähem tähtsa ning lihtsamaga. Ja Jumal on käskinud sul töötada ühel või teisel viisil oma igapäevase leiva eest ning mitte elada päevavarga kombel teiste kulul, kes palehigis töötavad.” *Tlk.*] — Lisaks tsiteeritakse Jumala käsku Aadamale “Oma palge higis [---]” (1 Mo 3, 19) ning PAULUSE juhatus “[---] kes ei taha tööd teha, ärgu ka söögu” (2 Te 3, 10). Kveekerite kohta on teada ammust ajast, et ka kõige jõukamad neist panevad oma pojad õppima mõnda elukutset (eetilistel ja mitte — nagu seda soovitab ALBERTI — utilitaarsetel kaalutlustel).

<sup>210</sup>Neis punktides kaldub pietism oma **tundelise** iseloomu tõttu kõrvale. SPENER (1712, III: 445) on, ehkki ta täiesti luterlikus vaimus rõhutab, et kutsetöö **teenib Jumalat**, ometi (ja ka see on luterlik) kindel, et kutsetöö **rahutu** iseloom viib Jumalast eemale, mis on ülimalt iseloomulik antitees puritaanlusele.



kunagi aega ka Jumala jaoks, kui see tund tuleb<sup>211</sup>. Vastavalt sellele läbib BAXTERI põhiteost pidevalt korduv, vahel peaaegu kirglik visa ja püsiva kehalise või vaimse töö jutlustamine<sup>212</sup>. Siin toimib koos kaks motiivi<sup>213</sup>. Kõigepealt on töö vanast ajast peale äraproovitud **askeetlik abinõu**, nii nagu Öhtumaa kirik teda, teravas vastuolus mitte ainult idakiriku-

<sup>211</sup>BAXTER ütleb (1678, I: 242): *It's they that are lazy in their callings that can find no time for holy duties.* ["Just need inimesed, kes on laisad oma ametis, ei leia aega ka pühadeks asjadeks." *Tlk.*] Sellest arvamus, et askeetlike vooruste asupaigaks on eelkõige linnad, kus elavad ratsionaalse kutsetööga hõivatud kodanikud. Nõnda ütleb BAXTER oma autobiograafias (selle *excerptum*'i vt *Works...* 1845–1847: XXXVIII) Kidderminsteri kangrute kohta: *And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen* ["Ja nende pidevad kaubandussuhted Londoniga soodustavad tugevasti viisakust ja vagadust käsitöölise seas" *Tlk.*]. See, et pealinna lähedus peab mõjuma voorusi tugevdavalt, on üllatav tänapäeva (vähemalt Saksa) vaimulikele. Ent ka pietismis esineb samasuguseid vaateid. Nii kirjutab SPENER kord ühele noorele ametivennale: "Vähemalt paistab, et ikkagi veel leidub linnaelanike suure arvu seas, ehk küll nende enamus on täiesti hukas, mõni hüva hing, keda headuse poole juhtida; ent maal on murettekitavalt mõnikord vaevalt tervest kogukonnast leida mõnda korralikku ja head inimest" (1712, I, 66: 303). — Talupoeg on õige vähe sobiv askeetlikuks ratsionaalseks eluks. Tema eetika ülistamine kuulub kaasaega. Siin me ei tegele selle ja teiste samasuguste arvamuste tähendusega askeesi klassipäritolu küsimuses.

<sup>212</sup>Võetagu näiteks järgmised katkendid (1678, I: 336jj): *Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God* ["Pühendage kogu oma aeg usinale tegevusele oma seaduslikus ametis peale nende tundide, kui te pole parajasti hõivatud vahetuma Jumala teenimisega" *Tlk.*]. — *Labour hard in your callings* ["Töötage visalt oma kutsealal" *Tlk.*]. — *See that you have a calling which find you employment for all the time which Gods immediate service spareth* ["Hoolitsege selle eest, et teil oleks kutse, mis täidaks kogu teie aja, peale selle, mida te annate vahetuks Jumala teenimiseks" *Tlk.*].

<sup>213</sup>Seda, et töö ja tema "auväärsuse" spetsiifiliselt eetiline hindamine pole kristlusele algupäraselt omane ega isegi talle iseloomulik idee, on alles hiljuti rõhutanud taas HARNACK (*Mitteilungen des evangelisch-sozialen Kongresses*, 1905, nr 3/4: 48jj).

ga, vaid peaaegu kõigi kloostrieeskirjadega kogu maailmas<sup>214</sup>, juba ammust ajast peale on hinnanud<sup>215</sup>. Eriti on töö spetsiifiliseks tõkendiks kõigile neile kiusatustele, mille puritaanlus võtab kokku mõistega *unclean life* [Ebapuhas elu. *Tlk.*], ja nende osa pole sugugi väike. Seksuaalne askees erineb puritaanluses munkade omast ainult astme, mitte aluseks oleva põhimõtte poolest, ja ulatub seetõttu, et ta hõlmab ka abielulist seksuaalsust, munkade askeesist kaugemale. Sest ka **abielus** on suguelu lubatav **ainult** Jumala tahtel tema kiituseks vastavalt käsule "Olge viljakad, teid saagu palju ja täitke maa!"<sup>216</sup>. Nii nagu usuliste kõhklaste ja rafineeritud enese-

<sup>214</sup>Seda, milline on selle tähtsa vastuolu põhjus, millega ilmselt BENEDICTUSE kloostrikorras alates on tegemist, saab seletada alles palju põhjalikum uurimus.

<sup>215</sup>Sama tegi ka pietism (SPENER 1712, III: 429, 430). Pietismile iseloomulik väide on, et ametitruudus, mis meile karistuseks pattulangemise eest peale on pandud, **surmab** meie oma taht. Heateona ligimeste vastu on kutsetöö kohustuseks tänada Jumalat tema armu eest (luterlik ettekujutus!) ja seetõttu pole Jumalale meelepärane, kui seda tööd tehakse tusaselt ning vastu tahtmist (SPENER 1712, III: 272). Järelikult peab kristlane "näitama end oma töös sama virgana nagu ilmalaps" (SPENER 1712, III: 278). Puritaanlikust käsitusest jääb see ilmselt maha.

<sup>216</sup>1 Mo 9, 1. — BAXTERI arvates on suguelu eesmärgiks *a sober procreation of children* ["Mõõdukas laste sigitamine" *Tlk.*]. Samal seisukohal on SPENER, kes sealjuures teeb kontsessioone LUTHERI rohmakale vaatele, mille põhjal suguelu kõrvaleesmärgiks on kõlblusetuse vältimine, mida muidu ei saa summutada. Sugutamist saatva ilminguna on *concupiscentia* [Suguiha. *Tlk.*] ka abielus patune ning näiteks SPENERI käsitusel alles pattulangemise tagajärg, kusjuures see muutis loomuliku ja Jumala tahtel sündiva toimingu millekski paratamatult patuste tunnetega seotuks ning koos sellega *pubendum*'iks. Ka pietistide mõne suuna arvates on kristliku abielu kõrgeimaks vormiks selline, mis säilitab neitsilikuse, järgmiseks selline, kus suguelu kasutatakse eranditult laste sigitamiseks, ja nõnda edasi kuni sellise abieluvormini, milles abielu sõlmitakse täiesti erootilistel või välistel põhjustel ning mida eetilisel peetakse konkubinaadiks. Sealjuures on neist madalaima astme abieludest erootiliselt tingitule siiski eelistatavam abielu täiesti välisel põhjusel (sest see tuleneb ikkagi ratsionaalsest kaalutlusest). Herrnhuutlaste teooria ja praktika jäägu siin käsitlemata. Ratsionalistlik filosoofia (CHR. WOLFF) võttis askeetliku teooria üle sellisel kujul, et



piinamise vastu, nõnda kästakse ka kõigi seksuaalsete kiusatuste vastu "teha visalt oma kutsetööd"<sup>217</sup> — peale mageda dieedi, taimetoidu ja külmade vannide.

**vahendiks** määratud (suguiha ja selle rahuldamist) ei tohi teha omaette cesmärgiks. — Pööre puhtalt hügieenilise orientatsiooniga utilitarismi poole on toimunud juba FRANKLINIL, kes asub umbes tänapäeva arstide eetilisel seisukohal, mõistab "karskusena" seksuaalvahekordade piiramist tervislikult soovitatava määrani ning teatavasti on avaldanud teoreetilisi arvamusi ka selle kohta, kuidas neid piirata. Niisugune on see areng olnud kõikjal, kus need probleemid üldse on võetud ratsionaalse arutelu objektiks. Puritaanliku ja hügieenilise seksuaalratsionalisti teed on väga erinevad, "teineteist mõistavad nad" ainult siinkohal. Ühes ettekandes põhjendas keegi "hügieenilise prostitutsiooni" innukas pooldaja (kõne all olid lõbumajad ja nende reglementeerimine) "abieluvälise suguelu" kõlbelist lubatavust, seletades seda poeetiliselt Fausti ja Gretcheni näite varal. Gretcheni prostituudiks pidamine ning inimkirgede võimsa voogamise võrdsustamine tervisele kasuliku seksuaallega vastab puritaanide seisukohale täpselt samamoodi nagu vahel väga kuulsatel arstidel esinev seisukoht, et sedavõrd sügavalt kõige subtiilsematesse isiksuse- ja kultuuriprobleemidesse tungiv küsimus, nagu seda on seksuaalse abstinentsi tähendus, kuulub "eranditult" arsti (kui spetsialisti) kompetentsi; puritaanidel on "spetsialistiks" moraali-, arstidel hügieeniteoreetik, seevastu on küsimusele vastamisel meile kergesti krobelisena tunduv "kompetentsuse" põhimõte seesama (loomulikult vastupidise märgiga). Sel tohutul puritaanlikul idealismil on kogu oma hepikuse juures siiski ka positiivseid tulemusi (kui neid vaadelda rassi alalhoidu seisukohast ja täiesti "hügieeniliselt"), kuna moodne seksuaalhügieen satub tema jaoks vältimatu "eelarvamusetusele" apelleerimise tõttu ohtu sülitada anumasse, millest ta joob. — Siin jääb loomulikult arutlemata, kuidas on siiski saanud puritaanlike mõjutustega rahvaste seksuaalsuhte sellise ratsionaalse tõlgendamise puhul lõpptulemusena tekkida too abieluliste vahekordade õilistumine ning eetilise vaimuga läbiimbumine ja too abielulise rüütelluse õitseng vastupidiselt patriarhaalsele leitsakule, mis meil kuni vaimuaristokraatia ringideni tunduvate puudujääkide näol väga sageli ikka veel olemas on. (Ristijate mõju on osalenud naiste "emantsipatsioonis"; naiste südametunnistusevabaduse kaitsmine ning "üldise preesterluse" idee laiendamine neile on olnud ka sel alal esimesteks läbimurreteks patriarhaalsusest.)

<sup>217</sup>BAXTERIL kordub see pidevalt. Aluseks on võetud kas meile FRANKLINI kaudu tuttav piiblisalm *Õp* 22, 29 või töötamise kiitus salmis *Õp* 31, 16 (vt BAXTER *op. cit.*: 382, 377 jne).

Pealegi on töötamine üldse eelkõige Jumala poolt ettekirjutatud elueesmärk **omaette**<sup>218</sup>. Tingimusteta ja igäihe kohta kehtib PAULUSE ütlemine "kes ei taha tööd teha, ärgu ka söögu"<sup>219</sup>. Töötahte puudumine on Jumala armu puudumise tundemärk<sup>220</sup>.

Selles on selgelt märgata kõrvalekaldumist keskaegsest hoiakust. Ka AQUINO THOMAS interpreteeris seda PAULUSE lauset. Ent tema arvates<sup>221</sup> on töötamine vajalik ainult *naturali ratione* [Loomulikel põhjustel. *Tlk.*] üksiku inimese ja kogu inimkonna elu alalhoidmiseks. Seal, kus seda eesmärki pole, kaotab maksvuse ka PAULUSE ettekirjutus, mis peab silmas ainult inimsugu, mitte iga üksikut inimest. See ei laiene neile, kes võivad elada ilma tööta enda omandist, ja samuti seisab kontemplatsioon jumalariigis tegutsemise vaimse vormina kõrgemal PAULUSE käsust selle sõnasõnalisel tõlgenduses. Rahvapärase teoloogia jaoks oli ju munkade "tootlikkuse" ülimaks vormiks *thesaurus ecclesiae*\* suurendamine palvetamise ja koorilaulu abil. BAXTERIL ei jää aga endastmõistetavalt ära mitte ainult need eetilise töökohustuse

---

<sup>218</sup>Koguni ZINZENDORF lausub kord: "Ei töötata selleks, et elada, vaid elatakse töötamise jaoks ja kui tööd enam pole, siis kannatatakse või surrakse." (PLITT 1869, I: 428.)

<sup>219</sup>2 Te 3, 10. — Ka üks **mormoonide** usutunnistus lõpeb (tsitaatide järgi) sõnadega "Aga laisk või lohakas ei või olla kristlane ega saada õndsaks. Ta mõistetakse hukka, lüüakse maha ja visatakse tarust välja." Ent mormoonide puhul oli siiski tolle sekti üllatavate majanduslike saavutuste põhjustajaks peamiselt kloostril ja manufaktuuri vahepealne **distsipliin**, mis sundis üksikisikut valima töötamise või väljapraakimise vahel ning mis oli muidugi seotud usulise entusiasmiga ja **ainult selle kaudu** võimalik.

<sup>220</sup>Seetõttu analüüsib BAXTER hoolikalt seda nähtust ja tema sümptoome (*op. cit.*: 380). — *Sloth ja idleness* [Laiskus ja tegevusetus. *Tlk.*] on erakordselt rasked patud sellepärast, et nad on **pideva** loomuga. BAXTER peab neid omadusi lausa "äravalituse hävitajateks" (*op. cit.*: 279–280). Nad on just antiteesiks **metoodilisele** elule.

<sup>221</sup>Vt ülal I osa märkust 57.

\*Kiriku aarde, s.t ülemääraste heade tegude tagavara, mida neitsi Maarja, pühakud ja kõik mungad ning nunnad koguvad ja kirik oma äranägemise järgi kasutab. *Tlk.*



rikkumised, vaid ta tuletab rõhutatult ning pidevalt meelde põhimõtet, et ka rikkus ei vabasta selle tingimusteta ettekirjutuse täitmisest<sup>222</sup>. Ka jõukas inimene ei pea sööma, kui ta ei tööta; sest kui ta ka ei tarvitse töötada oma vajaduste rahuldamiseks, on ikkagi olemas Jumala käsk, millele ta peab alluma samuti nagu vaenegi<sup>223</sup>. Sest eranditult igauhe jaoks hoiab Jumala ettehoole valmis mingit ametit (*calling*), milleks ta peab õppima ning mida ka pidama, ja see kutse pole mingisugune saatust luterliku käsituse kohaselt<sup>224</sup>, millega tuleb leppida ning rahul olla, vaid see on Jumala käsk igale inimesele tema auks nii toimida. Sellel näiliselt tähtsusetul nüansil on kaugeleulatuvad psühholoogilised tagajärjed ning ta on seotud selle juba skolastikuile tuttava majandusliku maailma **providentsiaalse** tõlgenduse edasiarendamisega.

Nagu teisedki skolastikud, käsitas juba AQUINO THOMAS (kelle õpetust meil taas on kõige hõlpsam võtta pidepunktiks) tööjaotuse ja ühiskonna kutsealase liigenduse fenomeni

---

<sup>222</sup>1678, I: 108jj. Eriti torkavad silma järgmised kohad: *Question: But will not wealth excuse us? — Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work [---] then the poorest man [---]* [“Küsimus: Kas rikkus pole meile vabanduseks? — Vastus: Ta lubab teil keelduda mõnda liiki alandavast tööst, muutes teid kasulikuks mõnel muul alal, ent tööst kui sellisest ei vabasta ta teid rohkem [---] kui kõige vaesemat inimest [---] Tlk.]. Lisaks *op. cit.:* 376 — *Though they have no outward want to urge them, they have as great a necessity to obey God [---] God had strictly commandeth to all.* [“Ehkki neid (rikkaid) ei sunni selleks väline puudus, on neil samavõrra kui teistel vaja alluda Jumala tahtele [---] Jumal on rangelt käskinud kõigil (töötada).” Tlk.] Vt ülal märkust 48.

<sup>223</sup>Sama on SPENERIL (1712, III: 338, 425), kes sel põhjusel on enne õiget aega pensionile kippumise vastu, mida peab kõlbeliselt kahtlaseks, ning rõhutab tõrjudes üht vastuväidet protsendivõtmise õiguspärasusele — protsentidest elamine tekitab laiskust —, et kui keegi saakski oma kapitalist elada, siis peaks ta Jumala käsu järgi ikkagi olema kohustatud töötama.

<sup>224</sup>Pietism kaasa arvatud. SPENER kasutab seal, kus on tegemist kutsevahetuse küsimusega, pidevalt seletust, et pärast seda kui kord mingi teatud amet on valitud, olevat püsimine selles ametis ja alistumine sellele kuulekuskohustuseks Jumala ettehoole vastu.

Jumala maailmakavandi otsese tagajärjena. Kuid tema arvates toimub inimese lülitumine sellesse maailmakorraldusse *ex causis naturalibus* [Loomulikel põhjustel. *Tlk.*] ja on juhuslik (*contingent* skolastikute terminoloogias). Nagu me nägime, oli LUTHERIL objektiivsest ajaloolisest maailmakorraldusest tulenev inimeste jaotus olemasolevatesse seisustesse ja ametitesse Jumala tahte otsene tagajärg ning järelikult üksiku inimese **püsimine** talle Jumala poolt määratud seisundi piirides usuline kohustus<sup>225</sup>. Seda enam et just luterluse suhted "maailmaga" olid üldse algusest peale ebakindlad ning jäidki selliseks. Maailma ümberkujundamiseks polnud võimalik tuletada eetilisi printsiipe LUTHERI mõtteilmast, mis kunagi täielikult ei loobunud PAULUSE indifferentsusest maailma suhtes, seetõttu tuli maailma võtta sellisena, nagu ta on, ning ainult **seda** sai märgistada usulise kohustusena. — Seevastu omandab eramajanduslike huvide vastastikuse toime providentsiaalse loomuse käsitus puritaanlike vaadete kohaselt teistsuguse varjundi. Seda, millist eesmärki peab Jumala ettehoole silmas inimeste kutsealase jaotamisega, saadakse puritaanide pragmaatilise tõlgendusskeemi kohaselt teada selle jaotuse **tagajärgedest**. Nende tagajärgede kohta avaldab BAXTER oma arvamust sõnadega, mis enam kui ühes punktis meenutavad otseselt ADAM SMITHI tuntud kiidulaulu tööjaotusele<sup>226</sup>. Elukutseline spetsialiseerumine toob tööliste vilumust (*skill*) võimaldades kaasa tööjõudluse kvalitatiiivse ja kvantitatiivse suurenemise ning teenib seega üldist hüve (*common best*), mis on identne võimalikult paljude hüvega. Kui sinnani on motiveering täiesti utilitaarne ja sarnaneb

<sup>225</sup> Artiklitekogus *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* on näidatud, milline kogu elu üle valitsev paatos seob india lunastusõpetuses kutsealase töö traditsionalismi võimalustega taassünniks. Just selle kaudu saab õppida tundma pelkade eetiliste õpetuste erinevust religiooni poolt loodud teatud laadi psühholoogilistest ajenditest. Usklik hindu sai omandada soodsad võimalused taassünniks ainult täites oma kasti kohustusi range traditsionaalsusega — see on kõige kindlam mõeldavaist traditsionalismi haakumistest usuga. India eetika on selles punktis tegelikult kõige konsekvantsemaks vastandiks puritaanlikule etikale, samuti nagu ta on ühes teises suhtes (seisusliku traditsionalismi osas) juutluse järjekindlaimaks antiteesiks.

<sup>226</sup> 1678, I: 377.



mõne tollase maailma kirjasõnas juba tavalise vaatepunktiga<sup>227</sup>, siis kerkib kohe esile iseloomulikult puritaanlik varjund, kui BAXTER paigutab oma seletuste algusse järgmise motiivi: "Väljaspool kindlat elukutset on inimese töötamine ainult rahutu juhutöö ning siis pühendatakse rohkem aega laisklemisele kui töötegemisele", ning kui ta lõpetab järgmiselt: "ja tema (kutsetööline) teeb oma tööd korralikult, kuna mõni teine on pidevas segaduses ega tea oma töö kohta ega aega [---]"<sup>228</sup>, kindel amet (*certain calling*, teisel ütleb ta *stated calling*) on igaühe jaoks kõige parem." Ajutine töö, milleks tavaline päeviline on sunnitud, on sageli paratamatu, ent alati soovimatu vahepealne olukord. "Ilma kindla elukutseta" inimese elus jääb vajaka just see süstemaatilis-metoodiline loomus, mida, nagu me nägime, nõuab ilmalik askees. Ka kveekerite eetika kohaselt peab inimese kutsealane tegevus olema pidev vooruste harjutamine ning oma äravalituse tõendami-

<sup>227</sup>Ent seepärast pole ta sugugi neist ajalooliselt tuletatud. Võib-olla avaldub selles puhtalt kalvinistliku genuiinsse ettekujutuse mõju, et "maailma" eesmärgiks on Jumala kiitus ja tema endaülistus. Pööre utilitarismi poole, mille kohaselt majanduslik korraldus pidi teenima kõigi elulisi vajadusi (*good of the many, common good* jne), johtus ideest, et iga sellest erinev seletus tooks kaasa (aristokraatliku) kreatuurliku jumalikustamise või ei teeniks Jumala kiitmist, vaid kreatuurlike "kultuurisihide" huve. Ent Jumala tahe majanduskorra otstarbekas kujunduses väljendatuna saab olla ainult (kui sealjuures **maised** sihid üldse kõne alla tulevad) "terviku" huve, mitte isiklik kasu. Seega, nagu varem öeldud, järeldeb utilitarism "ligimesearmastuse" ebaisikulisest vormist ning tähendab igasugusest maailma ülistamisest keeldumist puritaanide *in majorem Dei gloriam* eksklusiivsuse tõttu. Sest seda, kui intensiivselt see idee (et igasugune kreatuurliku ülistamine kahjustab Jumala au ja kuulsust ning on seetõttu tingimusteta hukkamõistetav) valitses kogu askeetliku protestantismi üle, on selgelt näha kõhklustest ja vaevast, mida isegi tõepoolest demokraatliku "hõnguta" SPENERIL läks maksma kindlaksjäämine arvukate järelepärimiste puhul tiitlite kasutamise kui *ἀδιάρητον*'ide [Pisiasjade. *Tlk.*] kohta. Ta jääb lõpuks rahule sellega, et isegi Piiblis tituleerib apostel preetor Festust *κράτιστος*'eks [Üllaimaks. *Tlk.*]. — Nähtuse poliitiline külg ei kuulu sellesse seosesse.

<sup>228</sup>*The inconstant man is a stranger in his own house* ["Püsitu inimene on võõras omaenese kodus" *Tlk.*], ütleb ka TH. ADAMS (*Works...* 1845–1847: 77).

ne **kohusetundlikkuse** kaudu, mis väljendub hoolsuses<sup>229</sup> ja kutsealal tegutsemise meetoodikas. Jumal ei nõua mitte lihtsalt töötamist, vaid ratsionaalset kutsealast tööd. Puritaanlikus kutseidees rõhutatakse alati seda kutsealase askeesi meetoodilist loomust, mitte nagu LUTHERIL — leppimist Jumala poolt alatiseks määratud saatusega<sup>230</sup>. Seetõttu pole mitte ainult tingimusteta jaatav vastus küsimusele, kas keegi tohib mitut *calling*'it pidada (kui see on kasulik isiklikule või üldisele hüvele<sup>231</sup> ja pole ka muidu kellelegi kahjulik ega too üheski neist ameteist kaasa truudusetust [*unfaithful*]), aga samuti ei peeta ka elukutse **vahetamist** mingil moel taunitavaks, kui seda ei tehta kergemeelselt, vaid valitakse Jumalale meelepärases<sup>232</sup>, s.t üldisele põhimõttele vastavalt kasulikum amet. Ning eelkõige peab mingi elukutse kasulikkus ja ühtlasi meelepärased Jumalale küll esmajoones silmas kõlblust ja siis selles ametis "üldsuse" jaoks toodetud hüvede määra, kuid kolmandana järgneb neile loomulikult praktikas kõige olulisem kriteerium — eramajanduslik "kasusaamine"<sup>233</sup>. Sest kui see

<sup>229</sup>Vt selle kohta eriti GEORGE FOXI mõtteid koguteoses *The Friends...* 1837jj, I: 130.

<sup>230</sup>Loomulikult ei saa seda religioosse eetika pöõret pidada tegelike majandussuhete refleksiks. Keskaegses Itaalias oli kutsealane spetsialiseerumine käsitletava aja Inglismaa omast kaugemalegi jõudnud.

<sup>231</sup>Sest Jumal pole (nagu puritaanlikus kirjanduses väga sageli toonitatakse) kuskil käskinud, et ligimest peaks **rohkem** armastatama kui iseennast, vaid nõudnud, et teda armastataks **nagu** iseennast. Seega ollakse **kohustatud** ka ennast armastama. Kui näiteks keegi teab, et ta kasutab enda omandit otstarbekamalt ja järelikult kiidab sellega rohkem Jumalat kui seda suudaks tema ligimene, siis pole ta ligimesearmastusest lähtuvalt kohustatud tolele midagi enda omast ära andma.

<sup>232</sup>Ka SPENER läheneb sellele seisukohale. Ent ta jääb ülimalt vaoshoituks ja pigem hoiatavaks isegi sel juhul, kui on tegemist üleminekuga (kõlbliselt eriti ohtlikust) kaupmeheametist usuteaduse alale (1712, III: 435, 443; I: 524). Pidevalt korduv vastamine just sellele küsimusele (elukutse vahetamise lubatavusest) SPENERI loomulikult läbisõelatud arvamustes näitab (märkimisväärsemalt), kui tähtselt **praktiliselt** oli igapäevases elus 1 Ko 7 erinev tõlgendamine (vt I osa märkust 55).

<sup>233</sup>Midagi sellesarnast **pole** leida vähemalt Euroopa mandri juhtivate pietistide kirjatöödest. SPENERI hoiak "kasumi" suhtes kõigub



Jumal, kelle kätt puritaan näeb kõigis oma elu üksikjuhtumites, näitab ühele oma äravalituist võimalust kasu saada, siis on tal selleks oma tagamõte. Ja järelikult peab usklik kristlane seda kutset kuulama ning selle pealt kasu lõikama<sup>234</sup>. "Kui Jumal näitab teile kätte tee, kuidas te võiksite seaduslikul viisil rohkem kasu saada ilma enda ja teiste inimeste hinge kahjustamata ning kui te selle tagasi lükkate ja lähete vähem kasu toovat teed, siis ajate te nurja ühe teie kutsumise (calling) sihtidest, tõrgute olemast Jumala usaldusmees (stewart) ja tema ande vastu võtmast, et neid tema hüvanguks kasutada, kui ta peaks seda nõudma. Igatahes mitte lihahimu ja patuelu pärast, küll aga Jumala jaoks peate te tööta-ma, selleks et olla rikkad."<sup>235</sup> Kõlbeliselt äratub rikkus

luterlike vaadete ("peatoiduse" seisukoht) ja merkantilistlike argumendite vahel "kaubanduse õitsengu" jms kasulikkusest (1712, III: 330, 332; vt I: 418 — tubakakasvatus toob maale raha sisse ja on seetõttu kasulik, järelikult pole ta patune!) siia ning sinna (vt 1712, III: 426, 427, 429, 434), kuid ta ei jäta osutamata sellele, et võib kasu saada ja siiski vagaks jääda, nagu näitab kveekerite ning mennoniitide eeskujuga, ja et eriti suur kasum võib olla koguni (sellest räägime veel hiljem) väga ausameelsuse otseseks tulemuseks (1712, III: 435).

<sup>234</sup>Need BAXTERI vaated ei peegelda majanduslikku keskkonda, milles ta elas. Tema autobiograafia järgi, vastupidi, määras ta sisemise-jonitöö edu see, et Kidderminsteris asunud kaupmehed ei olnud rikkad, vaid teenisid ainult *food and raiment* [Toidu ja riietuse. *Tlk.*] ning käsitöömeistrid polevatki elanud paremini oma töolistest — *from hand to mouth* [Peost suhu. *Tlk.*]. *It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel* ["Just vaesed võtavad vastu Evangeeliumi rõõmusõnumi" *Tlk.*]. — TH. ADAMS märgib püüde kohta kasu saada: *He (the knowing man) knows [---] that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full purse [---] therefore desires no more wealth than an honest man may bear away* ["Tema (kes tunneb tõde) teab [---], et raha võib teha inimese rikkamaks, mitte paremaks, ning seetõttu eelistab ta pigem uinuda puhata südametunnistusega kui pungil rahakotiga [---] Seetõttu ei ihalda ta rohkem vara, kui ausale mehele võib osaks saada" *Tlk.*] — kuid just niipalju tahabki ta teenida (*Works...* 1845–1847: LI) ja see tähendab, et iga formaalselt aus teenistus on ka legitiimne.

<sup>235</sup>Vt BAXTER 1678, I, 10, 1, 9 (§ 24). *Op. cit.*, I: 378 on selektatud, et Õp 23, 4 sõnad "Ära näe vaeva rikkaks saamiseks" tähenda-

kahtlust ainult kiusatusena laisaks logelemiseks ja patuseks elunautimiseks; tema püüdlemine on kahtlane ainult siis, kui see toimub selleks, et saada pärast muretult ja lõbusalt elada. Kutsealase kohuse täitmisena pole rikkuse taotlemine kõlbeliselt mitte ainult lubatud, vaid lausa kästud<sup>236</sup>. Võrdlus selle sulasega, keda laideti, sest ta polnud enda kätte usaldatud

vat ainult *riches for our fleshly ends must not ultimately be intended* ["Lõplikuks taotluseks ei pea olema rikkused lihalikeks eesmärkideks" *Tlk.*]. Odioosne on omand tema kasutamise feodaal-senjõriaalsel kujul (vt märkust *op. cit.*: 380 *debauched part of the gentry* [Aadli priiskava osa. *Tlk.*] kohta), mitte omand kui selline. — MILTONIL on esimeses *Defensio pro populo Anglicano*'s tuntud teooria, et üksnes "keskseisus" saab olla vooruslik, kusjuures "keskseisuse" all on mõeldud "kodanlikku klassi" vastandatult "aristokraatiale", millele osutab põhjendus, et niihästi "luksus" kui ka "viletsus" olevat takistuseks vooruslikkusele.

<sup>236</sup>Just see ongi määrav. — Lisaks veel kord üks üldine tähelepanek: loomulikult pole siin meile niivõrd tähtis see, mida teoloogide eetilise teooria mõistete kujul arendas, vaid see, milline oli uskliku praktiises elus kehtiv moraal, seega — kuidas mõjus kutse-eetika religioosne orientatsioon praktiliselt. Vähemalt vahetevahel võib katoliiklaste, eriti jesuiitide kasuistlikest teostest lugeda arutlusi, mis (näiteks protsendivõtmise lubatavuse küsimuses, mida me siin ei puuduta) kõlavad paljude protestantlike kasuistide omade sarnaselt ja näivad neid ületavat selles, mida pidada "lubatavaks" või "tõenäoliseks" (puritaanidele on pärastpoole küllalt sageli ette heidetud nende tegelikult täiesti jesuiitlikku eetikat). Nagu kalvinistidel on kombeks tsiteerida katoliiklikke moraaliteologe (mitte ainult AQUINO THOMAST, CLAIRVAUX' BERNARD'I, BONAVENTURAT, vaid ka oma kaasaegseid), nii hoidsid katoliiklikud kasuistid pidevalt silma peal ketserite eetikal (selle jätame siin lähemalt käsitlemata). Ilmikute askeetliku elu usulise premeerimise määravat asjaolu täiesti kõrvale jättes on aga tohutuks erinevuseks juba teoorias see, et katoliikluses olid need vabameelsed vaated kiriklike autoriteetide poolt sanktsioneerimata spetsiifiliselt ebakindlate eetiliste teooriate tulemuseks, mis jäid võõraks just kiriku kõige tõsisematele ja rangematele pooldajatele, kuna protestantlik kutseidee rakendas ümberpöörduvalt just askeetliku elu kõige tõsisemad poolehoidjad efektiivselt kapitalistliku ettevõtluse teenistusse. See, mis katoliikluses võis teatud tingimustel olla lubatav, tundus protestantidele mingi kõlbeliselt positiivse hüvena. Mõlema eetika praktikas väga olulised põhimõttelised erinevused pandi ka uusaja jaoks lõplikult paika alates tülist jansenistidega ja bullast *Unigenitus* [Paavst Clemens XI 1713. aastal avaldatud



raha pealt liigkasu võtnud, näib selle ka otse välja ütlevat<sup>237</sup>. **Tahtmine** vaene olla tähendavat, nagu sageli argumenteeritakse, sama mis tahtmine haige olla<sup>238</sup>; see oleks taunitav kui sünergism ja kahjulik Jumala aule. Ning peale selle pole töövõimelise inimese kerjamine mitte ainult laiskusepatt, vaid see on apostli sõnul ka patt ligimesearmastuse vastu<sup>239</sup>.

Nii nagu rõhuasetus kindla elukutse askeetlikule tähendusele on eetiliseks seletuseks tänapäeva **spetsialistidele**, nõnda on seda ka kasumivõimaluste providentsiaalne tõlgenud **ärimeeste** jaoks<sup>240</sup>. Askeesile on võrdselt vastikud suur-

---

bulli *Unigenitus Dei filius*, milles mõisteti hukka jansenist Quesneli (1634–1719) 101 kommentaari Uuele Testamendile. *Tlk.*]

<sup>237</sup> *You may labour in that manner as tendeth most to your success and lawful gain. You are bound to improve all your talents [---] ["Te võite töötada viisil, mis võimaldab suurimat edu ja seaduslikku kasu. Te olete kohustatud ära kasutama kõiki oma võimeid [---]" Tlk.].* Järgneb eespool tekstis tõlgitud lõik. — Otsest paralleeli taevariigis varade taotlemise ja maise ametis edu saavutamise vahel vt näiteks JANEWAY jutluses *Heaven upon earth* (*Works...* 1845–1847: 275jj).

<sup>238</sup> Juba Württembergi hertsog CHRISTOPHI Trienti kirikukogule esitatud (luterlikus) usutunnistuses sätestati vaesustootuse vastu: see, kes on vaene oma seisundi poolest, peab seda taluma, aga kui ta töötab vaeseks jääda, siis on see nii, nagu töötaks ta pidevalt haige olla või halba kuulsust omada.

<sup>239</sup> Nii ütleb BAXTER ja näiteks hertsog CHRISTOPHI usutunnistus. Peale selle vt tsitaate nagu [---] *the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging* ["[---] rändavad hulkurid, kelle elu pole muud kui eksirännak: enamik neist kerjab" *Tlk.*] jne (*Works...* 1845–1847: 259). Juba CALVIN keelas karmilt ära kerjamise ning Hollandi sinodid on vihased kerjamiskirjade ja muude kerjamiseks antud lubade peale. Kui LAUDI režiim STUARTITE, eriti CHARLES I ajal toetas süstemaatiliselt vaeseid ja suunas töötuid tööle ametlikus korras, siis puritaanide sõjahüüks oli *Giving alms is no charity* ["Armumand pole halastus" *Tlk.*] (hiljem DEFOE tuntud raamatu pealkiri) ning XVII sajandi lõpus sai alguse hirmuäratav *workhouse*'ide [Töömajade. *Tlk.*] süsteem töötuile (vt LEONARD 1900 ja LEVY 1912: 69jj).

<sup>240</sup> Suurbritannia ja Iirimaa Baptistide Uniooni president G. WHITE ütles rõhutatult oma ametisseastumiskõnes Londoni Assembly'1 1903. a (*Baptist...* 1904: 104): *The best men on the roll of our Puritan churches*

isanda üllas loidus ja tõusiku ülbitsemine. Seevastu täieliku eetilise heakskiidu osaliseks saab kaine kodanlasest *self-made man*<sup>241</sup>: *God blesseth his trade* ["Jumal õnnistagu tema tegemist" *Tlk.*] on üldtarvitatavaks pöördumiseks selliste pühastatute poole<sup>242</sup>, kes neid Jumala nõudeid on edukalt järginud. Ühtlasi pidi ju kogu **Vana Testamendi Jumala** vägevus, kes tasub oma äravalituile nende vagaduse eest juba **maises** elus<sup>243</sup>, mõjuma samas suunas puritaanile, kes BAX-

---

*were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life* ["Parimad inimesed meie puritaanlike kirikute hingekirjas olid ärimehed, kes uskusid, et religioon peab tungima kõigile elualadele" *Tlk.*].

<sup>241</sup>Just selles on iseloomulik vastuolu kõige feodaalsega. Feodaalse arusaama kohaselt võib (poliitilise või sotsiaalse) parvenüü edukus ja tema vere õilistamine tulla kasuks alles tema järglastele. (Ilmekalt väljendub see Hispaania *hidalgo* tiitlis = *hijo d'algo* = *filius de aliquo* [Kellegi poeg. *Tlk.*], kusjuures *aliquid* [Midagi olulist. *Tlk.*] on just esivanematelt päritud varandus.) Kui intensiivselt need erinevused ameeriklaste "rahvuiseloomu" kiire muutumise ja euroopastumise käigus ka tuhmusid, siiski võib seal ka veel nüüd vahel kohata just **vastupidist** spetsiifiliselt kodanlikku käsitust, mis tõstab vaimsete saavutuste tunnuseks esile ärialase edukuse ja kasusaamise, ei osuta aga mingit lugupidamist paljalt (päritud) omandile, kuna Euroopas (nagu märkis kord juba JAMES BRYCE) on raha eest tõhusalt ostetav enam-vähem igasugune sotsiaalne auavaldus — kui omandi valdaja vaid ise pole poeleti taga seisnud ning on omandiga vajalikud metamorfoosid (fideikomissi asutamine jms) teostanud. — Siniverelisuse austamise vastu vt näiteks TH. ADAMS (*Works...* 1845–1847: 216).

<sup>242</sup>Nii öeldakse näiteks familistide sekti rajaja HENDRIK NIKLAE-SI kohta, kes oli kaupmees [Familistid e "Armastuse Maja" (hollandi *Huis de Liefde*, inglise *Family of Love*), H. Niklaesi (1501–1580) rajatud müstiliste sugemetega sekt Madalmaades ja Inglismaal, mis tunnustas vaid armastust Jumalaga ühekssaamise kaudu. Sulasid XVII sajandil kokku anabaptistidega. *Tlk.*] (BARCLAY 1876: 34).

<sup>243</sup>Selles on näiteks HOORNBECK (1663, I: 193) täiesti kindel, sest ka Mt 5, 5 ja 1 Ti 4, 8 kohaselt olevat pühastatuile antud puhtalt maiseid lubadusi. Kõik tuleneb Jumala ettehooldest, eriti aga hoolitseb ta äravalitute eest (*op. cit.*: 192): *Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles.* — Seejärel arutletakse, kuidas saab ära tunda, et õnnelik juhus pole pärit *communis*



TERI nõuande kohaselt kontrollib oma äravalitust võrdluse kaudu piiblikangelaste hingelise seisundiga<sup>244</sup> ja sealjuures tõlgendab Piibli sõnu "seadusraamatu paragrahvidena". — Vana Testament pole ju tegelikult sugugi ühetähenduslik. Me nägime, et LUTHER kasutas keeleliselt mõistet "kutse" ilmalikus tähenduses esmakordselt ühe Jeesus Siiraki raamatu koha tõlkimiseks. Jeesus Siiraki raamat kuulub aga kogu oma meelsuse poolest ja hellenistlikest mõjutustest hoolimata siiski (laiendatud) Vana Testamendi traditsionalistlike osade hulka. On iseloomulik, et see raamat paistab kuni kaasajani sageli valmistavat luterlikele saksa talupoegadele erilist rõo-

---

*providentia*'st [Ettehoolest üldiselt. *Tlk.*], vaid sellest erilisest hoolitusest. Ka BAYLY (1724: 191) viitab Jumala ettehoolede kutsetöö edukuse tarvis. Kveekerite teostes on pidevalt juttu sellest, et *prosperity* [Majanduslik õitseng. *Tlk.*] on "sageli" tasuks jumalakartliku elu eest (vt sellist avaldust veel aastast 1848 teoses *Selection...* 1851: 209). Seoste juurde kveekerite eetikaga tuleme veel tagasi.

<sup>244</sup>Sellise orienteerumise näiteks Piibli patriarhidele, mis ühtlasi on iseloomulik puritaanlikule maailmavaatele, võib olla THOMAS ADAMSI analüüs Jaakobi ja Eesavi tüli kohta (*Works...* 1845–1847: 235): *His (Esau) folly may be argued from the base estimation of the birthright* ["Tema (Eesavi) rumalus ilmneb juba sellest, kui madalalt ta hindas oma esmasünnioigust" *Tlk.*] (see tsitaat on oluline ka *birthright*'i idee arengule, millest hiljem), *that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage* ["nii madalalt, et ta sellest nii kergekäeliselt loobus ja veel säärase tühise asja eest nagu läätselem." *Tlk.*] Eesavi alatus seisnes aga selles, et ta tüssata saanuna ei tahtnud hiljem kaupa kehtivaks tunnistada. Eesav on *cunning hunter, a man of the fields* ["Osav kütt, looduselaps" *Tlk.*], s.t irratsionaalne ja ebakultuurne inimene, kuna Jaakob — *a plain man, dwelling in tents* ["Telkides elav lihtne mees" *Tlk.*] — esindab *man of grace*'i ["Jumala armualust" *Tlk.*]. Sisemise suguluse tunnet juutidega, nagu see väljendus veel THEODORE ROOSEVELTI tuntud kirjas [Vt MAX WEBERI *Wirtschaft und Gesellschaft*, V, 2: 529. *Saksak. väljaande toim.*] leidis KÖHLER (1856) laialt levinuna ka Hollandi talupoegadel. — Ent teisalt oli puritaanlus küll teadlik oma praktilise dogmaatika vastuoludest juudi eetikaga, mida selgelt ilmutab PRYNNNE'i kirjutus juutide vastu (seoses CROMWELLI usulise sallivuse plaanidega). Vt allpool märkust 252.

mu<sup>245</sup>, samuti nagu saksa pietistide laialdaste voolude luterlusega seotud iseloomul oli tavaks väljendada oma poolehoidu Jeesus Siirakile<sup>246</sup>. Puritaanid heitsid vastavalt oma järsule vahetegemisele jumaliku ja kreatuurliku vahel apokrüüfid kõrvale, sest need polnud hingestatud Jumalast<sup>247</sup>. Palju tugevam mõju oli kanoonilistest raamatutest Hiiobi omal, milles ühines ühelt poolt suurejooneline Jumala ülistamine absoluutselt suveräänse, inimlikele mõõtmetele saavutamatu majesteedina (mis kalvinistide vaadetele oli ju nii suurel määral omane) raamatu lõpus uuesti esilekerkiva (CALVINILE teisejärgulise, kuid puritaanidele olulise) veendumusega, et Jumalal on tavaks oma äravalituid ka maises elus ja just selles — Hiiobi raamatu põhjal ainult selles! — materiaalseski suhtes õnnistada<sup>248</sup>. Samuti ignoreeriti mõnes Laulude ja Saalomoni Õpetussõnade meeleolukaimas salmis esinevat orientaalset kvietismi, nii nagu seda teeb BAXTER PAULUSE 1. kirjas korintlastele kutsemõiste jaoks konstitutiivset tähendust oma va koha traditsionalistliku tendentsiga. See-eest pandi seda enam rõhku neile kohtadele Vanas Testamendis, mis kiitsid **formaalset ausust** Jumalale meelepärase käitumise tundemärgina. Teooria, et Moosese käsuseadus olevat uue liidu sõlmimisel kaotanud oma maksvusest ainult nii palju, kui ta sisaldas tseremoniaalselt või ajalooliselt tingitud eeskirju juudi rahvale, üldiselt aga on ta *lex naturae* väljendusena alati keh-

---

<sup>245</sup>Zur bäuerlichen... 1890: 16. Seal kirjeldatavad talupojad on luterliku kirikluse iseloomulikud esindajad. Lugesed kirjutasi pidevalt servale "luterlik" neis kohtades, kus tubli autor eeldab üldist "talupoeglikku" usklikkust.

<sup>246</sup>Vt näiteks tsitaati RITSCHL 1880–1886, II: 158. SPENER (1712, III: 426) rajab oma kahtlused elukutse vahetamise ja kasumitaotlemise suhtes samuti Jeesus Siiraki sõnadele.

<sup>247</sup>Sellest hoolimata soovitab näiteks BAYLY siiski neid lugeda ning vähemalt siin-seal esineb tal tsitaate apokrüüfidest, ehkki loomulikult harva. Mulle ei meenu ühtegi (võib-olla on see juhus) Jeesus Siirakist.

<sup>248</sup>Juhul, kui ilmselt hukkamõistetuteile õnn naeratab, rahustab kalvinist (näiteks HOORNBECK) ennast "paadumisteooria" (*Verstockungstheorie*) põhjal teadmisega, et Jumal lasi neile seda osaks saada nende kalgistamiseks ja nõnda nende hukatuse kindlamaks muutmiseks.



tinud ja kehtib edaspidi<sup>249</sup>, võimaldas ühelt poolt elimineerida selliseid eeskirju, mis kaasaegsesse ellu täielikult ei sobi, ning avas vanatestamentliku kõlbluse paljude puritaanide kõlblusega sarnaste joonte kaudu siiski vaba tee sellele protestantismi ilmalikule askeesile omase enda õiguses kindla ja kaine legaalsuse vaimu võimsale kasvule<sup>250</sup>. Seega, kui juba korduvalt kaasaegsed, ent samuti ka uuema aja autorid nimetasid juutluseks just Inglismaa puritaanlust — *English Hebraism* [Inglise juutus. *Tlk.*]<sup>251</sup>, siis on see õieti arusaaduna täiesti sobilik. Sealjuures ei pea mõtlema Palestiina juutidele Vana Testamendi raamatute tekkimisaajal, vaid juutlusele sellisena, milliseks ta paljude sajandite jooksul aegamööda kujunes käsureaduse formalismi ja Talmudi kasvatusel mõjul, ning ka paralleelidega tuleb olla äärmiselt ettevaatlik. Objektiivselt jäi vanade juutide terviklik elukäsitlus puritaanide spetsiifilisest omapärasest kaugele. Sama võõras oli puritaanlusele (ja ka seda ei tohi jätta tähele panemata) kesk- ja uusaegse juutluse majanduseetika nende joonte poolest, mis olid juutide hoiakule määravad kapitalistliku eetose arengus. Juudid asusid poliitilise või spekulatiivse orientatsiooniga “avantüristliku” kapitalismi poolel, lühidalt — nende eetos oli **paaria**-kapitalismi oma, ent puritaanlus kandis ratsionaalse kodanliku **ettevõt-luse** ja ratsionaalse tööorganisatsiooni eetost. Juutide eetikast võtsid puritaanid ainult seda, mis sobis neisse raamidesse.

Siinses visandis pole võimalik näidata elu vanatestamentlike normidega läbiimbumise karakteroloogilisi tagajärgi (see oleks ahvatlev ülesanne, mida aga seni pole keegi tegelikult

<sup>249</sup>Me ei hakka selle punkti üle siinses seoses põhjalikumalt rääkima. Siin huvitab meid ainult “ausameelsuse” formalistlik loomus. Vanatestamentliku eetika tähtsusest *lex naturae*’le on palju kirjutatud TROELTZSCHI teoses (1912).

<sup>250</sup>BAXTERI arvates (*op. cit.*, III: 173jj) ulatub pühakirja eetiliste normide siduvus nii kaugele siis, kui nad on 1. ainult *Law of nature*’i *transcript*’iks või 2. *express character of universality and perpetuity* [“Väljendavad universaalset ja alalist iseloomu” *Tlk.*].

<sup>251</sup>Näiteks teeb seda DOWDEN (1900: 39), viidates BUNYANILE.

lahendanud isegi juutluse osas)<sup>252</sup>. Peale siin kujutatud suhe-

<sup>252</sup>Sellest lähemalt minu artiklitekogas *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. — Näiteks ei saa siin analüüsida seda tohutut mõju, mida on eriti **teine** käsk (2 Mo 20, 4: “Sa ei tohi enesele teha kaju ega mingisugust pilti”) avaldanud juutluse karakteroloogilisele arengule ja tema ratsionaalsele iseloomule, millele jääb võõraks meeleline kultuur. Iseloomulikuna tohiks ehk mainida, et üks Ühendriikide *Educational Alliance*’i (organisatsioon, mis jahmatamapaneva edukuse ning suurejooneliste vahenditega tegeleb juudi emigrantide amerikaniseerimisega) juhtidest nimetas mulle esmase eesmärgina, mida püütakse saavutada igat liiki kunstialase ja sotsiaalse hariduse andmise abil, “teisest käsust vabanemist”. — Puritaanluses on israellitide keelule Jumalat mingil moel inimlikustada (*Gottvermenschlichung*, vt eespool!) vastav veidi teises, ent ometi samasuguses suunas toimiv keeld jumalikustada kreatuurlikku. — Mis talmudistlikku juutlusse puutub, siis on tollele kindlasti omased ka puritaanliku kõlbluse põhimõttelised jooned. Kui näiteks Talmudis (WÜNSCHE 1886–1889, II: 34) korduvalt meenutatakse, et parem ja Jumala poolt ohtramini tasutav on teha head **kohusetundest** kui head teod, milleks käsuseadus ei kohusta — teisisõnu: armastuseta kohusetäitmine on eetilisel kõrgemini hinnatav kui emotsionaalne filantroopia —, siis oleks puritaanlik eetika seda olemuslikult aksepteerinud samuti nagu KANT, kes päritolult šotlasena ja kasvatuses tugevasti pietistidest mõjustatuna jõuab peaaegu samasuguse tulemuseni (tema mõned ideed on otseseoses askeetliku protestantismi omadega, ent seda me siin käsitleda ei saa). Kuid talmudistlik eetika on ühtlasi vajunud sügavale orientaalesse traditsionalismi. Rabi TANCHUM BEN CHANILAI on öelnud: “Inimene ei tohi iialgi mõnda tava muuta” (*Gemara Mišna* juurde, VII, 1: 86b; WÜNSCHE 1886–1889: nr 93; tegemist on päeviliste toitmisega), ainult võõraste kohta see ei kehtinud. Ent puritaanide “käsuseadusest kinnipidamise” käsitlemine **oma usu tõendamisenä** andis ilmselt palju tugevama motivatsiooni positiivseks **tegutsemiseks**, kui oli juutide kinnipidamine käsuseadusest lihtsalt Jumala käskude täitmiseks. Mõte, et edukuses ilmneb Jumala õnnistus, pole loomulikult juutidele täiesti võõras. Kuid põhjalikult erinev usulis-eetiline tähendus, mille see idee juutluses omandas nende kahetise eetika tõttu (omade ja võõraste suhtes), välistas tema toimes just selle otsustava asjaolu pärast igasuguse sarnasuse puritaanide eetikaga. “Võõraste” suhtes oli **lubatud** see, mis “venna” vastu oli **keelatud**. Juba seetõttu ei saanud edukus selle mitte “kästu”, vaid “lubatu” alal olla **usulise** äraproovituse ja elu meetoodilise kujundatuse tundemärgiks selles mõttes nagu puritaanidel. Kogu selle probleemi kohta, mida SOMBART oma



te tuleb puritaanide kogu sisemise haabituse puhul eelkõige arvesse ka see, et nende näol elas võimsa uuestisünni üle usk sellesse, et nad on Jumala äravalitud rahvas<sup>253</sup>. Nii nagu isegi leebe BAXTER tänab Jumalat selle eest, et tal lubati ilmale tulla Inglismaal ning tõelise kiriku rüpes ja mitte kusagil mujal, nõndasamuti täitis see tänu endi Jumala armu läbi laitmatuse eest puritaanliku kodanluse südameid<sup>254</sup> ning

---

raamatus (1911) tihti valesti käsitleb, vt eespool tsiteeritud artikleid. Üksikasjad ei kuulu siia. Kui võõrastavana see esialgu kõlabki, kuid juutide eetika jäi väga tugevalt traditsionalistlikuks. Samuti jääb siin käsitlemata see võimas nihe, mille tõi sisemisse hoiakusse maailma suhtes alati endas iseloomulikult uute arenguvõimaluste tuuma kätkev "armu" ja "lunastuse" ideede kristlik formuleering. Vanatestamentliku "käsuseaduslikkuse" kohta vt ka näiteks RITSCHL 1870–1874, II: 265.

Inglise puritaanide jaoks esindasid juudid nende endi poolt järelestatavat sõjale, riiklikele hangetele ja monopolidele, gründerlikele spekulatsioonidele ning valitsejate ehitus- ja finantsprojektidele orienteeritud kapitalismi. Tegelikult võib seda vastuolu tervikuna ja koos alati paratamatute reservatsioonidega formuleerida nõnda: juudi kapitalism oli paariate spekulatiivne kapitalism, puritaanlik kapitalism aga kodanlik tööorganisatsioon.

<sup>253</sup>BAXTERIL (1678, I: 165) tuleneb lõppkokkuvõttes pühakirja õigsus *wonderful difference of the godly and ungodly*'st ["Imelisest erinevusest jumaliku ja jumalakauged vahel" *Tlk.*], *renewed man*'i ["Uuendatud inimese" *Tlk.*] absoluutsest erinemisest teistest inimestest ja Jumala ilmest, täiesti erilisest hoolitsemisest oma äravalitute hingede päästmise eest (mis võis loomulikult ilmned ka "katsumustes").

<sup>254</sup>Selle iseloomustuseks tarvitseb vaid lugeda, kui keerukalt isegi BUNYAN — kellel vahel ikkagi leidub lähedust LUTHERI Ristiinimese vabaduse meelsusega (näiteks tema jutluses *Of the Law and a Christian — Works... 1845–1847: 254*) — tuleb toime variseri ja tõlneri võrdlemisega (vt jutlust *The Pharisee and the Publican — Works... 1845–1847: 100jj*). Miks on variser mõistetud hukatusse? — Sellepärast, et ta ei täida tõeliselt Jumala käske, sest ta on ilmselt lahkusuline, kes peab silmas ainult väliseid pisiasju ja tseremooniaid (lk 107); eelkõige aga omistab ta ise endale teeneid ja tänab ikkagi, "nagu seda teevad kveekerid", Jumala nime kuritarvitades teda enda vooruste eest, mille väärtusele ta patusel moel toetub, eitades sellega Jumala implitsiitset predestinatsiooni (lk 139jj). Seega on variseri palvetamine kreatuurliku jumalikustamine ning selles seisnebki tema patusus. — Seevastu tõlner, nagu näitab tema

tingis selle formaalselt korrektse karmi loomuse, mis oli oma-  
ne kapitalismi tolle heroilise perioodi esindajaile.

Me katsume nüüd veel teha eriti selgeks asjaolusid, mil-  
listel puritaanlik kutsekäsitus ja askeetlike eluviiside nõud-  
mine pidid **otseselt** mõjutama kapitalistliku elustiili arengut.  
Nagu me nägime, pöörduv askees kogu oma jõuga eeskätt **va-  
hetu** elunautimise ja kõigi sellest tulenevate rõõmude vastu.  
Kõige iseloomulikumalt tuleb see joon ilmsiks küll tülis  
*Book of sports*'i pärast<sup>255</sup>, mille kuulutasid seaduseks ilmse  
kavatsusega võidelda puritaanide vastu JAMES I ja CHAR-  
LES I ning mille ettelugemiseks kõigist kantslitest andis käsu  
CHARLES I. Kui puritaanid võitlesid nagu pöörased kuninga  
nõudmise vastu, et pühapäeviti peavad väljaspool kirikuaega  
seaduslikult olema lubatud teatud rahvalikud lõbustused, siis  
polnud see, mis neid vihale ajas, **mitte** ainult hingamispäeva  
rahu häirimine, vaid selleks oli kogu tahtlik kõrvalekaldumine  
pühastatute süstematiseeritud eluviisidest. Ja kui kuningas  
iga kallaletungi eest nende meelelahutuste seaduslikkusele  
ähvardas ränkade karistustega, siis oli tema sihiks just selle  
oma antiautoritaarsuse pärast riigile ohtliku **asketismi** hä-  
vitamine. Monarhistlik-feodaalne ühiskond kaitses "lõbuja-  
nulis" tekkiva kodanliku moraali ja autoriteedivaenulike as-  
keetlike sektide eest niisamuti nagu tänapäevasel kapitalist-  
likul ühiskonnal on kombeks kaitsta "tööhimulis" tööliste ja  
autoriteedivaenulike ametiühingute klassimoraali eest. See-  
vastu puritaanid esindasid enda kõige määravamalt omapära:  
askeetlike eluviiside printsiipi. Sest puritaanide antipaatia  
meelelahutuste vastu polnud üldiselt sugugi täiesti põhimõt-  
teline ja seda isegi kveekeritel. Meelelahutused pidid olema  
ainult ratsionaalse eesmärgi — füüsiliseks töövoimeks vajali-

---

usutunnistuse avameelsus, on sisemiselt uuesti sündinud, sest (nagu öel-  
dakse luterlikku patutunnet puritaanidele iseloomulikult pehmendades)  
*to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of  
the probability of mercy* ["Õigeks ja siiraks veendumuseks patususes  
peab olema veendumus andeksandmise **võimalikkuses**" *Tlk.*]  
(lk 209).

<sup>255</sup>See on avaldatud näiteks teoses GARDINER 1906. Selle (autori-  
teedivaenuliku) askeesi vastase võitluse ning Port Royali ja jansenistide  
tagakiusamise vahele LOUIS XIV poolt saab tõmmata paralleeli.



ku puhkuse — teenistuses. Seevastu täielikult vahetu enda väljaelamise ohjeldamatute tungide vahendina tekitasid nad puritaanides kahtlusi ja niivõrd, kui nad muutusid puhtalt naudingulisteks või äratasid võistluslikku auhannust, tooreid instinkte või irratsionaalset iha kihla vedada, olid nad mõistagi lausa taunitavad. **Instinktiivne** elunautimine kui selline, mis viib ühtviisi eemale niihästi kutsetööst kui ka vagadusest, oli just ratsionaalse askeesi vaenlane, esines ta siis “senjoriaalse” sportimisena või lihtinimese tantsupidudel ja kõrtsis käimisena<sup>256</sup>.

Sellele vastavalt on umbusklik ja sageli vaenulik ka puritaanide suhtumine otsese religioosse väärtuseta kultuurivara-desse. Mitte et nende eluideaaliks oleks olnud pime ja kultuuri põlgav harimatus. Sellele otse vastupidine oli hoiak vähemalt teaduse suhtes (välja arvatud vihatud skolastika). Ja puritaanliku liikumise suurimad esindajad on pealegi üsna sügavale renessansiajastu haridusse süüvinud: liikumise presbüterliku tiiva jutlused nõretavad klassitsismist<sup>257</sup> ning isegi kõige radikaalsemad nende hulgast ei põlanud ära seesugust õpetatust teoloogilistes diskussioonides, kuigi nad ise just selle üle pahandasid. Võib-olla pole ükski maa iialgi olnud nii rikas “graduateeritute” poolest kui Uus-Inglismaa esimeses põlvkonnas pärast asutamist. Vastaste satiir, näiteks SAMUEL BUTLERI *Hudibras*, teeb panuse just puritaanide eluvõrusele ja

---

<sup>256</sup>CALVINI suhtumine sellesse oli veel oluliselt leebem, vähemalt kui kõne alla tulid peenema elunautimise aristokraatlikud vormid. Piire seab ainult Piibel: see, kes temast kinni peab ja kelle südametunnistus on puhas, pole sunnitud hirmuga endas kahtlustama igat elunautimise tarkamist. Sinna juurde kuuluvad juhtnöörid *Institutio christianae religionis*'e X peatükis, näiteks: *nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire* [“Me ei saa täielikult vältida ka seda, mis ei niivõrd paratamatusest, kui naudinguhimust” *Tlk.*], võisid iseendast anda vaba voli üsnagi liberaalsele praktikale. CALVINI järglaste juures pani end selles asjas maksma peale kasvava hirmu *certitudo salutis*'e pärast ka see (millele me pöörame tähelepanu teises kohas), et *ecclesia militans*'i aladel kandsid kalvinismi eetilist arengut väikekodanlased.

<sup>257</sup>TH. ADAMS (*Works...* 1845–1847: 3) alustab üht jutlust *the three divine sisters* [Kolme jumaliku õe. *Tlk.*] kohta (“Ent armastus on neist ülim”) viitega sellele, et ka Paris ulatas õuna Afroditele!

didaktilisele koolitatusel; **osaliselt** sõltub see nähtus teadmiste usulisest väärtustamisest, mis omakorda tulenes nende hoiakust katoliikliku *fides implicita* suhtes. — Teisiti on lood, niipea kui astutakse mitteteadusliku kirjanduse<sup>258</sup> ja edaspidi kaunite kunstide alale. Siin kattis puritaanlus elu vanal röömsal Inglismaal tööpoolest nagu härmatisega. Ja see ei puudutanud mitte ainult ilmalikke pidutsemisi. Puritaanide raevukas vihkamine kõige vastu, mis lõhnas *superstition*'i järele, kõigi maagilise või hierurgilise lunastuskuulutuse reministsentside vastu kiusas kristlikke jõulupühi samal moel taga nagu meiu puudki<sup>259</sup> ja vahetut kirikliku kunsti harrastamist. See, et Hollandis jäi ruumi suure, sageli naturaalselt realistliku kunsti arengule<sup>260</sup>, tõendab üksnes seda, kui

---

<sup>258</sup>Ei tohi lugeda romaane ja muud sellesarnast, sest see on *wastetimes* [Ajaraiskamine. *Tlk.*] (BAXTER, *op. cit.*, I: 51). — Mitte ainult draama, vaid ka lüürika ja rahvalaulude kokkukuivamine Inglismaal pärast ELIZABETH I valitsusaega on üldtuntud. Kujutava kunsti osas polnud puritaanidel ehk üldse liiga palju maha suruda. Üllatav on aga langus ilmselt väga heade eeldustega muusika juurest (Inglismaa osa muusika ajaloos polnud tähtsusetu) sellesse absoluutsesse tühjusse, mida me hiljem ja veel tänapäevalgi selles osas anglosaksi rahvaste juures täheldame. Peale neegrikirikute ja nende kutseliste lauljate, keda kirikud nüüd kui *attraction*'e [Tõmbenumbreid. *Tlk.*] angažeerivad (*Trinity Church* Bostonis 1904. aastal 8000 \$ eest), kuuleb Ameerikas enamasti "koguduse lauluna" ainult sakslase kõrvale talumatut kriiskamist. (Osalt on olukord samasugune ka Hollandis.)

<sup>259</sup>[*Maypole*, paganusaegadest pärinev kevade saabumise püha germaani rahvastel, mis Inglismaal ühendati ülestõusmispühadega; sellega seostus mingi lehtpuu ehtimine ning tantsud ja mängud selle all. *Tlk.*] Hollandis sündis see täpselt samuti, nagu on võimalik saada teada sinodite materjalidest. Vt otsuseid meiu puu kohta koguteoses REITSMA, VAN VEEN 1892–1899, VI: 78, 139 jm.

<sup>260</sup>On ilmne, et "Vana Testamendi renessanss" ja pietistide orienteerumine Deuterokesajast (53. peatükk) ning 22. psalmist alguse saanud kristluse teatud iluvaenulikele tendentsidele pidi aitama kaasa sellele, et teha võimalikuks **inetut** kunsti objektina, ja et selles on tunda ka puritaanide kreatuurliku jumalikustamisest hoidumise mõju. Ent kõik üksikasjad on veel segased. Rooma kirikus põhjustasid väliselt samasuguseid nähtusi täiesti teist laadi (demagoogilised) motiivid — ent kunstiliselt siiski hoopis teistsuguste tulemustega. See, kes seisab (Mau-



vähese eksklusiivsusega suutis sealne autoritaarne kommete reglementeerimine mõjuda neis suundades õukonnale ja haritud seisusele (mis Hollandis oli ühtlasi **rantjeede** kihiks), ent samuti ka rikastunud väikekodanluse elurõõmule pärast seda, kui kalvinistliku teokraatia lühike valitsusaeg lahustus kaines riigikirikus ning kalvinism kaotas koos sellega suure osa oma askeetliku propaganda jõust<sup>261</sup>. Teatri mõistsid

---

ritshuisis) REMBRANDTI “Sauli ja Taaveti” ees, usub otseselt tundvat puritaanliku tunnetuse võimsat mõju. Hollandi kultuuri mõjutuste vaimukas analüüs teoses NEUMANN 1902 võimaldab näidata seda määra, mil nüüdisajal üldse saab teada sellest, kui palju võib askeetlikule protestantismile omistada positiivset ja kunsti viljastavat mõju.

<sup>261</sup>Hollandis olid juba XVII sajandi alguses (1608. a Hollandisse põgenenud Inglise kongregatsionaliste šokeeris puudulik hingamispäeva pühitsemine seal) ja lõplikult asehaldur FRIEDRICH HEINRICH ajal kalvinistliku eetika suhteliselt väiksemale tungimisele praktilisse ellu ning askeetliku vaimu nõrgenemisele ja hollandi puritaanluse väiksemale ekspansiivsusele üldse saanud määravaks kõige mitmesugusemad põhjused, mida siin pole võimalik käsitleda. Osalt peitusid need põhjused poliitilises korralduses (Madalmaad olid partikulaarseks linnade ja provintside liiduks) ning palju tagasihoidlikumas sõjakuses (vabadusvõitlust hakati varsti pidama peamiselt Amsterdami **raha** ja palgasõduritega; Inglise jutlustajad tõid Paabeli keeltesegaduse näiteks Hollandi sõjaväe). Sellega oli usuvõitluste raskus suurelt osalt veeretatud teiste kaela, ent koos sellega ka käest ära lastud osavõtt poliitilisest **võimust**. CROMWELLI sõjavägi seevastu tundis ennast — ehkki osaliselt sunni- viisil värvatud — **kodanike** armeena. (Sealjuures on seda iseloomulik, et just see vägi võttis oma programmi sõjaväekohustuse kaotamise — sest sõdida tohtis ainult Jumala auks ja kiituseks mõne südametunnistuse kaudu hästi tõdetud eesmärgi pärast, mitte aga valitsejate tujude järgi. Traditsioonilise saksa arusaama jaoks “ebakõlbelisel” Inglismaa sõjaväekorraldusel olid ajalooliselt väga “kõlbelised” algmotiivid ning see korraldus oli loodud mitte kunagi lüüa saanud sõdurite nõudel, kes alles pärast restauratsiooni pandi kuningavõimu huve teenima.) Hollandi *schutterijen*, kes olid kalvinismi toeks suure sõja ajal, paistavad HALSI pildidel pool põlvkonda pärast Dordrecht sinodit üpris “mitteaskeetlikult” käituvat. Sinodid protesteerivad pidevalt nende elukommete vastu. Hollandi *deftigheit* on segu kodanlik-ratsionaalsest “lugupeetavusest” ja patriitslikust seisuseuhkusest. Istekohtade paigutus Hollandi kirikutes klassikuuluvuse järgi näitab veel tänapäevalgi selle kirikluse

puritaanid hukka<sup>262</sup> ja ei kirjanduses ega kunstis jäänud radikaalsemad käsitused püsima erootika ning alasti inimkeha kujutamise range väljapraakimise tõttu. Väljendused nagu *idle talk*, *superfluities*<sup>263</sup>, *vain ostentation* [Tühi loba, liialdused, edev suurustlemine. *Tlk.*] irratsionaalse, sihitu ning

aristokraatlikku loomust. Linnamajanduse püsimine pidurdas tööstuse arengut. Viimane hoogustus vaid *refugié*'de [Pögenikud, s.t Louis XIV ajal Prantsusmaalt lahkunud hugenotid. *Tlk.*] abiga ja seetõttu vaid ajutiselt. Ent Hollandis mõjus kalvinistlik ja pietistlik ilmalik askees täpselt samas suunas nagu mujalgi (ka "askeetliku kokkuhoiusunduse" samsuguses tähenduses, nagu tõendab G. GROEN VAN PRINSTERER allpool märkuses 280 esitatud tsitaadis. Loomulikult pole juhuslik ka ilukirjanduse peaaegu täielik puudumine kalvinistlikus Hollandis. Vt Hollandi kohta näiteks C. BUSKEN-HUËT 1886–1887.) Religioosuse tähendus Hollandis "askeetliku kokkuhoiusundusena" ilmneb selgelt veel XVIII sajandil näiteks ALBERTUS HALLERI märkmetest. Hollandlaste suhtumise kunstisse ja selle motiivide omapära kohta võrreldagu näiteks CONST. HUYGENSI autobiograafiat (kirjutatud 1629–1632) teoses *Oud Holland* 1891. (Juba eespool tsiteeritud GROEN VAN PRINSTERERI raamat (1864) ei sisalda meie probleemi mõttes midagi olulist.) — Nieuw-Nederlandi koloonia Ameerikas [Hollandi *Compagnie van Nieuw-Nederland* rajas 1612. a asunduse Manhattani saare lõunatipule ja nimetas selle Nieuw-Amsterdamiks (praegune New York). Inglased vallutasid koloonia 1664. a ja omandasid lõplikult Westminsteri rahulepinguga 1674. a. *Tlk.*] oli sotsiaalselt poolfeodaalne "patroonide" valdus; patroonid olid kaupmehed, kes andsid kapitali, ja Uus-Inglismaale vastupidiselt oli raske sundida "väikesi inimesi" sinna ümber asuma.

<sup>262</sup>Tuletagem meelde, et puritaanlik linnavalitsus sulges Stratfordon-Avoni teatri veel SHAKESPEARE'I eluajal, kes seal veetis oma viimaseid eluaastaid. (SHAKESPEARE'I viha ja põlgus puritaanide vastu ilmnis igal sobival juhul.) Veel 1777. a keeldus Birminghami linn andmast luba teatri asutamiseks, sest see edendavat "lodevust" ja olevat seetõttu kahjulik kaubandusele (ASHLEY 1913: 7–8).

<sup>263</sup>Siinjuures on määrav see, et puritaani jaoks oli olemas ainult üks kahest: kas Jumala tahe või kreatuurlik tühisus. Seetõttu ei saanud tal olla mingeid *adiáphora*'sid. Nagu juba öeldud, oli CALVIN selles suhtes teistsugusel seisukohal: see, mida süüakse, selga pannakse jms, on täiesti tähtsusetu, kui ta ainult ei too kaasa hinge langemist himude orjusse. Vabanemine "maailmast" pidi väljenduma (nagu jesuiitidelgi) ükskõiksuses, see aga tähendab CALVINIL maailma andide



seetõttu mitteaskeetliku ja pealegi mitte Jumalat kiitva, vaid inimest teeniva käitumise nimetustena olid kohe käepärast, et kindlalt eelistada kainet otstarbekust igale kunstilisemale motiivide kasutamisele. Täielikult kehtis see seal, kus oli tegemist isiku otsese ehtimisega, näiteks riietuse puhul<sup>264</sup>. Sellel elustiili uniformeerimise võimsal tendentsil, millega tänapäeval kaasneb kapitalistide huvi toodangu *standardization*'iks<sup>265</sup>, oli ideeliseks aluseks hoidumine "kreatuurliku jumalikustamisest"<sup>266</sup>. Mõistagi ei tule sealjuures unustada, et puritaanlus sisaldas tohutu hulga vastuolusid, et igavesti suure instinktiivne adumine kunstis oli tema juhtide hulgas kindlasti kõrgem kui "kavaleridel"<sup>267</sup> ja et nii ainulaadne gee-

---

kasutamist kiretult ja vahet tegemata (*Institutio christianae religionis*'e originaalväljaanne: 409jj) — seisukoht, mis ilmselt on LUTHERI omale lähedasem kui hilisemate kalvinistide pretsisism.)

<sup>264</sup>Kveekerite hoiak selles suhtes on teada. Ent juba XVII sajandi alguses vapustasid maapagulaste kogudust Amsterdamis kümme aastat raskeimad tormid ühe vaimuliku abikaasa moodsate kübarate ja riiete pärast. (Seda on lõbusalt kirjeldatud DEXTERI raamatus *Congregationalism of the last 300 years.*) Juba SANFORD (1858) osutas sellele, et tänapäeva meestesoeng on samasugune nagu paljupilgatud "ümarpeadel" ning et samuti nalja teinud puritaanlik meesterrietus on igatahes alusprintsibiilt identne praegusega.

<sup>265</sup>Selle kohta vt uuesti juba eespool tsiteeritud teost VEBLEN 1904.

<sup>266</sup>Selle seisukoha juurde naaseme pidevalt. Tema abil on seletatavad sellised ütlused nagu *Every penny which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing* ["Iga penn, mille sa iseenda, oma laste ja sõprade eest maksad, tuleb kulutada just nagu Jumala enese korraldusel ning et teda teenida ja paluda. Ole hoolsalt valvel, sest muidu ei jäta see salakaval lihalik ise Jumalale mitte midagi" *Tlk.*] (BAXTER 1678, I: 108). Siin on oluline just see mõte, et isiklikeks eesmärkideks tarvitav võetakse ära Jumala teenimiselt.

<sup>267</sup>Õigusega tasub meenutada (vt DOWDEN 1900), et CROMWELL päästis hävimisest RAFFAELI kartongid ja MANTEGNA "Caesari triumfi", mida CHARLES II püüdis maha müüa. Restauratsioonijärgne seltskond suhtus inglise rahvuslikku kirjandusse teatavasti üsna jahedalt või otse tõrjuvalt. Õukonnas oli Versailles' mõju igatahes kõikvõimas. — Puritaanluse kõrgeimate tüüpide ja sellest koolist läbikäinud inimeste

nus nagu REMBRANDT, kui vähe ka tema "käitumine" oleks puritaanide Jumala silmis armu leidnud, oli siiski oma loomingu suundumuses väga oluliselt mõjutatud sektantlikust keskkonnast<sup>268</sup>. Ent üldpilti see ei muuda, sest kirjandusele tuli ometi kasuks — küll alles hilisemates põlvkondades — see isiku erakordne süvenemine **endasse**, mida puritaanluse edasine areng võis endaga kaasa tuua ning tõepoolest tõi.

(Järgneb)

---

vaimule igapäevase elu tagasihoidlikest rõõmudest loobumise mõju üksikasjalik analüüs on ülesanne, mida igatahes selle visandi raamides pole võimalik lahendada. WASHINGTON IRVING (1822) formuleerib seda mõju tavalises inglaste terminoloogias nõnda: *it* (tema arvates poliitiline vabadus — meie nimetaksime seda puritaanluseks) *evinces less play of the fancy, but more power of imagination* ["See eeldab väiksemat fantaasiamängu, ent suuremat **ettekujutusjõudu**" *Tlk.*]. Tarvitseb vaid mõelda **šotlaste** positsioonile teaduse, kirjanduse, tehniliste leiutuste alal ja ka Inglismaa majanduselus tundmaks, et see veidi kitsalt formuleeritud tähelepanek tabab otse märki. — Puritaanide osast tehnika ja empiiriliste teaduste arengus ei hakka me siin rääkima. Nende suhtumine esineb ka kõikjal igapäevases elus: kveekereile lubatud *recreation*'id on (BARCLAY järgi): sõprade külastamine, ajalooliste teoste lugemine, **matemaatilised ja füüsikalised eksperimendid**, aiandus, ärialastest ja muudest maailmasündmustest vestlemine jms. — Põhjus on sama, millest varem juttu oli.

<sup>268</sup>Silmapaistvalt hästi on seda analüüsitud KARL NEUMANNI teoses (1902), mida üldse tuleb võrrelda tähelepanekutega eespool (vt märkust 260).



# 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 10 krooni ja *märgite lõigendile soovitud numbrid*. *Akadeemia* toimetusest saab osta 1992. aasta-käiku 30 krooni eest.

Aadress: *Akadeemia*, Küütri 1, Tartu.

Postiaadress: *Akadeemia*, Postkast 80, Postimaja, Tartu, EE–2400, Eesti/Estland/Estonia.

Tel.: +(372-34)31373, +(372-34)31117; faks +(372-34)31373.

# AKADEEMIA

An Interdisciplinary Journal for the Humanities and Sciences

*Editor-in-chief:* Ain Kaalep

*Editors:* Eduard Parhomenko, Mart Orav, Jaan Isotamm, Toomas Kiho

*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 to our 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 Stadtsparkasse München (Ungererstraße 75, München) bankcode 70150000 for crediting the account no 012301797 of Ajakiri *Akadeemia* in ERA-Bank, 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: +(372-34)31373, +(372-34)31117; fax +(372-34)31373.



## CONTENTS

How do the tragedies end? . . . . .	Anne Lill	227
From the antique worldview to the great voyages of discovery. III . . . . .	Raimo Lehtii	244
Socrates: The good. II . . . . .	Andreas Patzer	287
On the theory of justice . . . . .	Chaim Perelman	304
Sugared monsters and diluted angels . . . . .	Viivi Luik	314
The anarchist banker . . . . .	Fernando Pessoa	320
Bog and path . . . . .	Toomas Paul	350
Birth rate and its regional differences in Estonia during demographic transition. II . . . . .	Kalev Katus	365
Old age in different cultures. II . . . . .	Georg Elwert	386
Review: Return to independence. Rein Taagepera. <i>Return to Independence</i> . (Westview Series on the Post-Soviet Republics). Published in cooperation with The Harriman Institute, Boulder—San Francisco—Oxford: Westview Press, 1993. . . . .	Toomas Karjahärm	404
Discussion: In assistance to criticism. Oskar Kruus, «Anni Soutkari. <i>Lexicon över estniska författare i Sverige</i> . Borås: Immigrant-institutet, 1992. 113 s.» — <i>Akadeemia</i> , nr 11, 1993, lk 2436—2439. . . . .	Valev Uibopuu	409
Discussion: To Valev Uibopuu in explanation. «Abiks arvustusele». — <i>Akadeemia</i> , nr 2, 1994, lk 409—411. Oskar Kruus		411
Editorial note. Summaries . . . . .		412
Protestant ethics and the spirit of capitalism. VII . . . . .	Max Weber	417

# AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163

Hind 9 krooni

EESTI  
RAHVUSRAAMATUKOGUS  
AP