

AKADEEMIA

9. AASTAKÄIK

1997

NUMBER 12



Ado Grenzsteini tagasitulek	Jaanus Arukaevu
Enne ja pärast Frazerit	Toomas Gross
Märkused Frazeri "Kuldse oksa" kohta	Ludwig Wittgenstein
Doña Clara	Heinrich Heine
Melhioristlik taasristimisliikumine	Lammert G. Jansma
Melchior Hofmanni elu ja tegevus	Toivo Pilli
Üldlevinud arusaamade kujunemine	Andu Rämmer
Enesetapud Baltimaades	Danuta Wasserman, Airi Värnik
Johannes Lepiksaar	Viktor Masing
Kvaalide kvainimine	Daniel C. Dennett

Kolleegium:

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

Toimetus:

peatoimetaja	Ain Kaalep
tegevtoimetaja	Indrek Ude
peatoimetaja asetäitja	Agu Tani
<i>universalialia</i>	Jaan Kangilaski Inta Soms
<i>humaniora</i>	Mart Orav
<i>socialialia</i>	Jaan Isotamm
<i>naturalialia</i>	Toomas Kiho
keeletoimetaja	Triin Kaalep
korrektor	Kristin Sarv
sekretär	Tiiu Jõgi
raamatupidaja	Piret Liinold

Postiaadress/Postal address:

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

Toimetuse aadress:

Ülikooli 21, Tartu, Eesti

Telefonid:

43 13 73, 43 11 17

Fax:

43 13 73

Arveldusarve nr 150123017972 ERA-Pangas

© AKADEEMIA 1997

OÜ GREIF trükkikoda,
Tartu, Kastani 38
Tellimus nr 3518.

Trükiarv 2300.

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

9. AASTAKÄIK 1997 NUMBER 12 (105)

- Ado Grenzsteini tagasitulek: Essee
Jaanus Arukaevu 2467
- Enne ja pärast Frazerit
Toomas Gross 2516
- Märkused Frazeri "Kuldse oksa" kohta
Ludwig Wittgenstein 2530
Tõlkinud Jaan Isotamm
- Doña Clara
Heinrich Heine 2550
Tõlkinud Ain Kaalep
- Melhioristlik taasristimisliikumine Madalmaades
Lammert G. Jansma 2555
Tõlkinud Ursula Põks
- Ääremärkusi Melchior Hofmanni elu ja tegevuse kohta
Toivo Pilli 2575
- Kuidas seletada üldlevinud arusaamade kujunemist
Andu Rämmer 2582
- Meeste enesetappude sagenemine Baltimaades: Artikkel
ja väitlus
Danuta Wasserman, Airi Värnik . . . 2621

Johannes Lepiksaar	Viktor Masing	2630
<i>Arvustus: Võim ja raudteed Põhja-Venemaal. Alpo Juntunen. Valta ja rautatiet. Luoteis-Venäjän rautateiden rakentamista keskeisesti ohjanneet tekijät 1890-luvulta 2. maailmansotaan. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997.</i>		
	Ott Kurs	2642
<i>Väitlus: Teksti duaalsus. Jesper Hoffmeyer, Claus Emmeche. "Topeltkodeeritus ja eluslooduse semiootika." — Akadeemia, 1997, nr 10</i>		
	Kalevi Kull	2646
Editorial note. Summaries 2650		
Kvaalide kvainimine. I		
	Daniel C. Dennett	2657
	Tõlkinud Bruno Mölder	

Akadeemias nr 8 ilmunud William Jamesi "Pragmatismi tõekon-
tseptsiooni" tõlkes (lk 1713 joone all) esitatud värsid peavad olema
sellised:

Miks on, kas sõber Prits ei tea,
viis rahal koguneda
— nii küsib talt Ants Kavalpea —
just seal, kus küll on seda?

Akadeemia honorarifondi toetab Eesti Kultuurkapital.

Lk 2515, 2549, 2581, 2620, 2641: Lucas Cranachi (1472–1553)
graafika

ADO GRENZSTEINI TAGASITULEK

Essee

Jaanus Arukaevu

*Juuda modernismus sünnitas Maarjamaa,
Maarjamaa sünnitas baroni kiriku,
baroni kirik sünnitas Reimani ühes rändava kantsliga,
Reiman sünnitas vägeva Tõnissoni ühes sabarikka Postimehega,
Tõnisson sünnitas Noor-Eesti isa Suitsu,
Suits sünnitas joobnud peaga "Kõrtsiteel" Oksa, kes "sitsiräbala-
lates" ilmale tuli,
ning vähe korraldatud ja süsteemita Linde, särava immanentlise
subjektivismuse,
gnoseoloogia prohveti, ning Mihkelsoni ja Mihkelson sünnitas
hirmsa hüglahüdroidpülopi
ühes nahaga ja kõhukoopaga, mille sisse Kõik-Eesti pidi ära
kaduma, kui Tuglas
appi ei oleks jõudnud. See on vana Aasia perekond.*

Ado Grenzstein (1912)

I. MIDA ARVATA ADO GRENZSTEINIST?

Ado Grenzstein on mees, kes väärrib mõistmist. Võimalik, et Grenzsteini käitumist mõistes märkame üllatusega, et meis on tahtmatult tekkinud lugupidamine tema mõtete, püüete ning tegude vastu. Ja kui oleme suutelised tänapäeval aru saama ja mingist vaatenurgast isegi aktsepteerima Ado Grenzsteini sajanditaguseid seisukohti, siis oleme teinud pika sammu ka tänase Eesti ühiskonna muutumise mõistmise poole. Vähemalt näitab meie võime aru saada Grenzsteinist seda, et me ei ole lakanud mõtlemast.

Ado Grenzsteinist on üpris palju kirjutatud. Tema kohta esitatud hinnangud kõiguvad küll "seinast-seina", kuid tegelikult on ajaloo kaalukausile jäetud vaid Grenzsteini vastaste seisukohad.

Esimesena paneb Grenzsteini paika Anton Jürgenstein 1909. aastal ilmunud *Postimehe juubelialbumis*, kus *Postimees* asetati Eesti ajaloo keskpunkti ning Jaan Tõnisson tõsteti tähtsaimaks suurmeheks. *Oleviku* toimetaja Ado Grenzstein tehti aga kõige positiivse vastaseks, mida Tõnisson kehastas.

Poliitilise võitluse käigus kirjutatud teosele tuleb palju andeks anda ning selle erapoolikus on mõisteta. Kuid venestusohu kadumise järel ei lakanud Grenzsteini ühekülgne käsitlemine uurimustes. Kahe esimese tõsiselt võetava Grenzsteini-käsitluse pealkirjadki räägivad iseenda eest: August Kruusbergi *Aadu Grenzsteini võitlus Jaan Tõnissoniga* (1921) ja Friedebert Tuglase *Ado Grenzsteini lahkumine: Päätiigid meie ajakirjanduse ja tsensuuri ajaloost* (1926). Need uurimused on kinnistanud Grenzsteinile rahvuse äraandja ja venestuse eestkõneleja tiitli.

A. Kruusberg vastandab oma brošüüris Ado Grenzsteini ja Jaan Tõnissoni ning leiab, et Grenzsteini võitlus Eesti riigi ühe ristisaga oleks võinud Grenzsteini võidu korral viia rahvusliku hukatuseni. Selle raamatukese alatooni mõistmiseks tuleb tähele panna sissejuhatuse sümboolset dateeringut: 24. veebruar 1921. a. Tõelise rahvuslasena pani Kruusberg Grenzsteini "paika": "Ei ole tänini keegi suutnud Grenzsteini poliitiliselt puhtaks pesta ja ei suudeta seda ka seni teha, kui Eesti rahvusline mõte elab. [---] Rahvuse "suguveri" on seni üles leidmata rahvuse-raudvara. Selle tundmata suuruse pani Gr. oma arvamisele rahvuse asjas aluseks ja jõudis — valele otsusele. Kas kogemata? Kindlasti mitte." Siit ei saa järeldada muud, kui et Kruusbergi arvates Grenzstein tahtis eestlaste venestamisele kaasa aidata.

Grenzsteini uurijate hinnanguid vaadates leiame kinnitust reeglile, et mida kaugemale ajas sündmused jäävad, seda mõistavam on nendesse suhtumine. Mõni aasta pärast Kruusbergi teravalt ründavat raamatukest jõudis Friedebert Tuglas Grenzsteini ühemõttelisest süüdistamisest veidi avarama käsitluseni. Tuglase suhtumist Grenzsteini võiks iseloomustada mõista püüdva hukkamõistuna. Tuglas süüdistas rohkem Grenzsteini aega kui Grenzsteini ennast, tõdedes, et "see oli ajajärk, täis enesereklaami, int-riigi, salakaebust ja omavahelise musta pesu pesemist isikliku auahnuse või ainelise omakasu püüdes. Näruna aeg tegi närused iseloomud veel närusemaiks" (Tuglas 1926: 49). Ta käsitles

ühe tervikuna nii venestusaega kui Grenzsteini, kuid ei pööranud tähelepanu nende pidevale muutumisele ajas.

Tuglase raamatu väärtust kahandab kaks aspekti. Esiteks on teineteisele järgnevad ja omavahel seotud sündmused autori poolt kahetsusväärsetl segl pööratud, nii et lugeja kaotab kiiresti orienteerumisvõime ja jääb autori hinnangute meelevalda. Teiseks on Tuglas lähtunud üldlevinud hukkamõistvast hinnangust Grenzsteini ühiskondliku tegevuse eesmärkidele ning ei ole seda raamatu nurgakivi kriitiliselt käsitlenud. Grenzstein lihtsalt oli venestaja. Vaid ühes kohas on Tuglas kahelnud oma otsustuste paikapidavuses, kuid sedagi nii, et ajaloolastel on see kahe silma vahele jäänud.

Märkides Grenzsteini “kord hämarapoolist kahetsust, kord kihelevat kahjurõõmu selle [eesti] rahvuse kadumise puhul”, jätab Tuglas ruumi ka võimalusele, et Grenzsteini tegevus ei olnud ainult tahtlikule venestusele suunatud. Grenzsteini “hämarapärest poliitikat” mõtestada püüdes arutleb ta: “See näis olevat läbi ja läbi kahemõtteline, ühest teise visklev ning vahel ainult juhuslikust meeleolust olenev. Ülemale poole püüdis ta end näidata täieliku venestajana. Kuid rahva jaoks oli loodud kompromissõpetus: väikerahvaste seisukord on raske, kuid võib muutuda veel raskemaks, kui nad on liig nõudlikud. Ja näis, nagu oleks Grenzstein selle rahvusliku tahtejõuetuse, kvietismi ja fatalismi õpetusega tahtnud ometi rahvast päästa venestamisest.” (Tuglas 1926: 70–71.)

Vaatamata sellele raamatus vaid korra esinevale kõhklusele välistab Tuglas oma ülejäänud hinnangutes Grenzsteini käitumise positiivse tõlgendamise. Õieti välistas ta Grenzsteini poliitikas üldse mingi muu eesmärgi olemasolu peale allaandliku venestamissoovi. Tuglas halvustas iga Grenzsteini sammu, jätmata võimalust teisteks tõlgendusteks. Kirjaniku arvates peitusid Grenzsteini “hämarapärase poliitika” lähtekohad ühtaegu tema hulluses ja kainelt kalkuleeritud tegevuses.

Tuglase kokkuvõtvates hinnangutes Grenzsteini kohta ei ole enam kahtluse varjugi: Grenzsteinist sai “kõige suurem venestuse teetegi, kes sellele liikumisele püüdis leida teoreetilist seletust ning õigustust”. Või sama mõte teisiti sõnastatuna: “Kuid veelgi selgem on, et Grenzstein oma senisest [rahvuslikust] seisukohast

täiesti loobus, oma poliitikat ainult riigipoliitikas nägi ja oma tegevust üksi valitsuse soovisid mööda püüdis juhtida. Mingsugusest rahva huvide kaitsmisest rahvuse huvide asemel, nagu ta ise püüdis väita, ei või siin kõnet olla. Demokraatlikud põhimõtted olid temast siitpääle [alates 1892. aastast] veelgi kaugemal kui enne." (Tuglas 1926: 19, 23.)

Tuglas ja Kruusberg tõdesid, et Grenzsteini tegevuses oli mingi mõte, kuid ei suutnud sellest muud peale rahvusnihilismi välja lugeda. Väidaksin, et nad ei suutnud Grenzsteini mõtteid ja tegusid lõpuni mõtestada.

Esimesena avaldas Tuglase ja Kruusbergi seisukohtade suhtes kahtlust Peeter Treiberg (Tarvel) (1927: 45). Selgemalt kui kunagi varem hakkas Grenzsteini konkreetsete sammude mõistmise ja uuesti mõtestamise vajadusest rääkima Mart Laar 1986. aastal avaldatud artiklis "Tuglas, ajalugu ja "Ado Grenzsteini lahkumine" " (Laar 1986). Tabavalt on ta märkinud, et tänu Tuglase haara-vale jutustusele on Grenzstein muutunud massiteadvuses peaaegu et venestusaja sümboliks, oma aja süingeimaks ja näruseimaks kujuks. Selle märkusega ütleb Laar, et ta ei nõustu sellega, vähemalt mitte täielikult.

Grenzsteinist kirjutajate jaoks on nii tema kui ka venestusaeg olnud lõplikud nähtused. Mart Laar rõhutas esimesena, et tuleb aru saada Grenzsteini käitumise inimlikust tagapõhjast. Uus lähtekoht lubab vaadelda nii Ado Grenzsteini tegevust kui ka venestusaega protsessina. Lõpuks ometi oli üle saadud Tuglase seisukohast, et võimatu on anda ülevaadet Grenzsteini poliitilise suuna järkjärgulisest pöördumisest ja selle lõplikust ilmast (Tuglas 1926: 22). See, et keerukusest ei suudeta läbi näha, on kirjutaja, mitte Grenzsteini süü. Ja mis asi on Grenzsteini lõplik poliitika? Ilmselt tahtis Tuglas rõhutada, et see oli "venestuse teenimine". Kuid siis ta ei käsita Grenzsteini lahkumisotsust enam poliitilise sammuna. Aga kas poliitiku otsust lahkuda poliitikast võib käsitada poliitikavälise sammuna? Kas pole mitte reputatsiooni kaotanud poliitiku otsus lahkuda poliitikast märk selle isiku eetilisusest? Pigem paistab Tuglase lihtsustavast tõlgendusest läbi tahtlik ja ühekülgne soov näidata Grenzsteini reetlikkust.

Ka Mart Laar pole Grenzsteini käitumise kui protsessi uurimises lõpuni läinud. Venestus on Laari nagu paljude teistegi käsi-

tuses suur ja staatiline nähtus — kaljurahn, mille vastu põrkudes lihtsalt tuleb ennast tema kuju järgi deformeerida lasta (lootuseteta, et see rahnule mingit mõju avaldaks), mistõttu Grenzstein pidi loomulikult olema mees, kes ennast uue ajastu hääletoaruks kohandas.

Samal aastal avaldas Uno Laht oma muljeid kohtumistest Fr. Tuglasega (Laht 1986). Ühes vestluses esitanud Laht ka kahtluse, et Tuglas on kirjutanud oma raamatu erapoolikult aluselt ning toetab sellega Tõnissoni positsiooni tema konkurentsis Grenzsteiniga. Laht väitnud ka, et äkki tehti Grenzsteinist rahvusliku reetmise hernetont, et eestlastel oleks neid ühendav peksukott: “Teie virtuooslik käsitlus lõi sellele tagantjärele kunstilise veenvuse, vermis juba “avaliku arvamuse” pressi all lõplikult juudaseekli. [...] Äkki oli Grenzstein liialt eurooplane, esimene haritud kosmopoliit, kõlbmatu Maarjamaa koodimeeste matsipirukajagelusse.” (Laht 1986: 220–221). Fr. Tuglas olla Uno Lahe küsivale rünnakule vastanud osalise nõustumisega.

Uno Lahe spekulatsioonist välja kasvava, kuid kvalitatiivselt uue sammu Ado Grenzsteini mõistmise teel on astunud Jaan Undusk 1990.–1991. aastal (Undusk 1991). Ta alustab Grenzsteinist kirjutamist otsekui puhtalt leheküljelt, laskmata end häirida varasematest hinnangutest. See on tal võimaldanud märgata Grenzsteini ajakirjanikupilgu nooreestilikku värskust, tema soovi tutvustada eestlastele uusi mõtteviise, tema demokraatiavaimustust, baltisaksa mõju vastasust. Undusk näeb selgelt, et Grenzstein oli lugenud, liikuva vaimu, tugeva abstraktse mõtlemise ja haruldase töövõimega mees. Grenzsteini suureks traagikaks peab Undusk tema “oskust” käsitleda puhtaid ideid ja arendada nad välja elitaarse peensuseni ning seejärel soovi kasutada oma mõtletegevuse tulemust üldrahvaliku käitumisjuhisenä. Undusk näitas, et selline filosoofilise mõtlemise ja praktilise tegevuse sfääride segipaisatus oli tema teoretiseeringute avaliku pankroti põhjus (mitte see, et teoretiseering oleks vale olnud). Undusk läheneb Grenzsteinile kui isikule, filosoofile ja kultuurinähtusele. Vähem on ta käsitlenud Grenzsteini tegevuse ühiskondlikke aspekte. Kuid tema teene on see, et ta tõi Grenzsteini ühiskondliku käitumise mõistmise aluseks teaduse ning teadusliku mõtlemise. Grenzstein oli

esimesi eesti poliitikuid, kelle jaoks iga üksiksam pidi olema põhjendatud laiemä teooria kontekstis.

Grenzsteini mõistmise uut taset esindavad Unduski tõdemused, et tema rahvuskontseptsiooni aluseks on abstraktne humanism ja valgustuslik praktitsism, mis võimaldasid tal tõiissonlastest vastastest paremini mõtestada rahva olukorda. Grenzsteini käsitluse keskmes oli inimene, mitte rahvus. Ja rahvuse juures, mille põhialuseks on kultuur, ei olnud kõrgeim eesmärk mitte oma identiteedi säilitamine, vaid olemasolevalt pinnalt lähtudes uue ja kõrgema (euroopaliku) kultuursuse saavutamine. Samas ei pidanud uue kultuursuse taotlemine kaasa tooma vana identiteedi kadumist.

Grenzsteini dialektiline filosoofia, mille järgi areng saab teoks mineviku ületamises (uuestisünni eetika), oli vastuvõtmatu tõiissonlikule rahvuskonservatiivide maailmakäsitusele. Tabav on Jaan Unduski väide: "Nagu oma teistes rollides, nii oli ka Grenzstein-Venestajas alati rohkem eurooplast kui õrn Eesti pind seda kanda suutis." Undusk väidab ka selgelt, et Grenzsteini ideede viimisel avaramasse kultuurilisse konteksti kaob sealt erakordsuse tobe läige ning nad muutuvad mõistetavamaks, tüüpilisemaks.

Jaan Undusk tõi Grenzsteini mõistmisse uue kategooria — euroopalikkuse. Euroopalikkus oli ilmingute kogum, mis olid väljaspool Eestit juba olemas ning millest enamik jõudis ka aas-taid hiljem Eestisse. Mõiste "euroopalikkus" ei hõlma vana lää-nemaailma kultuuripärandit, vaid see tähistab Euroopas jõudu kogunud uusi suundumusi. "Euroopalikkus" ei olnud vana saksa kultuur, vaid Suure Prantsuse revolutsiooni tulemus. Grenzstein on ise mitmes kohas rõhutanud Prantsuse revolutsiooni olulist rolli Euroopa ajaloos (Undusk 1991, 2: 69; Jansen 1996b: 1245–1247).

Grenzsteini vaim elas just sellises "uues" Euroopas, ehkki ta ise elas lihaliku olendina Eestis. Ta nägi elu uue eurooplase silmadega ja proovis seda õpetada eestlastele. Tekkinud teineteise mittemõistmine nägi välja "eurooplase kokkupõrkena kodu-rahusoojusega". Euroopa tunnetamine tegi Grenzsteinist mehe, kes seisis kõige lähemal "Noor-Eesti" mõtteviisile ja kelle mit-med põhiseisukohad leidsid edasiarendamist nooreestlaste poolt. "Noor-Eesti" esindas elitaarset "klaasitagust Euroopat", Grenz-

stein kandis kaasas "esmaspäevase, sädistava, hommikumantlis Euroopa" jooni (Undusk 1991, 2: 65).

Ja lõpuks nõrgendab Undusk mõnevõrra väiteid, nagu olnuks Grenzstein lihtsalt hull. Ta näitas, et isegi Grenzsteini viimane, 1914. aastal valminud filosoofiatraktaat peegeldab selget ja kindlat mõttetööd. See, et Grenzstein kinnisideede küüsis olles tuuleveskitega võitles, ei olnud tema pidev vaimuseisund.

Jaan Unduski analüüs on vabastanud Grenzsteini mitmest süüdistusest, kuid see ei ole Ado Grenzsteini Eestisse tagasi toonud. Tegemata on veel mõni samm: näitamata on Grenzsteini ideede elluviimise katsed ja resultaadid, tema tegevust poliitikuna tuleb mõtestada avaras kontekstis, ning lõpuks on vastamata ka küsimus, miks lahkus Ado Grenzstein.

Seni peetakse Grenzsteini seisukohtades 1890. aastate alguses toimunud pööret tema viimaseks kursimuutuseks. Toetust valitsuse poolt jõuga läbi viidud administratiivreformidele (nn venestamine) ning rahvusliku liikumise aegsest retoorikast selgelt erinevaid rahvusteoreetilisi seisukohti on peetud tunnuslikuks "uuele" ning "tegelikule" Grenzsteinile. Kuid tegelikult toimus 1880. ja 1890. aastate kestel Ado Grenzsteini käitumises mitu olulist pööret, mida terviklikumalt vaadates ei saa kuidagi nõustuda väitega, et Grenzstein oli venestaja. Seetõttu tuleb küsida, kas Grenzsteini pidevat muutumist saabki tõlgendada ühe, kahe või kolme kursimuutusena, mille taga ei ole nende ühisosa. Kui arvame, et Grenzsteini tegusid ühendas mingi positiivne kontseptsioon, kaob põhi ka varasemalt halvustavalt seisukohalt: "Kuid kui oletamegi, et Grenzsteini frondivahetus oli ainult näiline poliitiline võte, siis oli see säärasenagi täiesti lubamatu, hädaohtlik ja hukatuslik. Säärast poliitilist moraali võivad järgida ainult provokaatorid, kes salaplaanidega üle lähevad vaenlase laagrisse." (Tuglas 1926: 162.)

Venustus ning venestusaeg olid protsessid, nad ei olnud midagi ettemääratud, vaid kujunesid vastavalt inimeste tegevusele. Samas mõjutasid need protsessid ka inimesi, muutes ka nemad dünaamilisteks. Seetõttu ei saagi me kirjutada aja-, ruumi- ja probleemimõõtmata lugu ei venestusajast ega Grenzsteinist, vaid peame nad kokku köitma. Ja selle tegevuse eesmärk võiks olla püüd selgitada kõiki neid tingimusi, milles Grenzstein tegutses ja

näha selle kaudu tema tehtud otsuseid. Ning mitte rünnata ega halvustada tagantjäreletarkuse seisukohalt.

Ado Grenzsteini isiku ja temaga seotud sündmuste juures peatumine ei ole omaette eesmärk, vaid selle taga on soov mõista Grenzsteini kaudu omaaegset eesti ühiskonda, 19. sajandi viimasel kümnendil Eestis toimunud murranguid ja muutusi. Niisiis ei ole järgnev Grenzsteini apoloogia. Ado Grenzsteini "tagasitoomine" on vajalik eestlastele oma ühiskonna tunnetamise avardamiseks.

Kui aga ikkagi tahetakse kasutada traditsioonilisi rahvuslik-propagandistlikke seisukohti Grenzsteini hindamiseks, siis tasub meelde tuletada argumente, millel põhineb Grenzsteini süüdistamine. Neid on tegelikult üks: võitlus Jaan Tõnissoni vastu. Et Tõnisson oli "hea", siis oli tema vastane "paha". Ja kuna Grenzstein ei saanud pärast oma surma osaleda koos Tõnissoniga Eesti Vabariigi loomises, siis ta jäigi vastaseks. Päts ja Martna osalesid riigi loomises ja vabanesid sellega süüdistustest Tõnissoni, seega eesti rahvuslike huvide vastu võitlemises. Ülejäänud süüdistusi annaks esitada teistele omaaegsetele ühiskonnategelastele.

Samuti soovitaksin igale Ado Grenzsteini venestajaks pidavale inimesele lugeda hoolikalt Grenzsteini mõtteteadest koosnevat brošüüri *Eesti Küsimus: Sada juhtmõtet rahvuse ja politika elust. Ülesse seadnud ja arutamiseks avaldanud A. Grenzstein. Oleviku toimetaja*. Käsitus Grenzsteinist kui avalikust venestajast põhinebki selle teose üksikutel, kontekstist väljarebitud punktidel. Selle asemel tuleks vaadelda esitatud mõtetest kujunevat üldpilti. Mõnele lugejale võib Grenzstein küll hulluna tunduda, aga neile, kes üritavad tema hullumeelsusele lähenevate konstruktsioonide tagant leida keerulises (hullus!) poliitilises olukorras vähemalt mingit teoreetilist põhjendatud ja positiivset tegevuskava palavikuliselt otsivat inimest, need vist ei jää tõest liiga kaugele.

Mart Laari tähelepanek, et Tuglase sädelev kirjanikuanne on tänaseks muutnud Grenzsteini venestusaja sümboliks, peab paika väga laias ulatuses ning see seisukoht on pandud ennast taastootma. Kui avame kõige uuema Eesti ajaloo õpiku, kohtame seal ainult venestaja-Grenzsteini: "Tema ajaleht "Olevik" püüdis selgeks teha ainelist ja kultuurilist kasu, mis ootavat eestlasti venestudes. Ärkamisaega luges ta ajalooliseks eksimuseks, sõ-

dis laulupidude vastu, avaldas tsaarivalitsusele tuhat tänu Eesti Kirjameeste Seltsi sulgemise eest ja kiitis igal pool venestamisele takka." See on kõik, mida Eesti kooliõpilane Ado Grenzsteini kohta koolis õpib. Ja see ei ole tõsi.

Kõige ohtlikum ei olegi ajalooõpetuses see, et on armutult unustatud Grenzsteini oluline roll eesti rahvavalgustuses (M. Laar), Grenzsteini toimetatud *Oleviku* hea tase ja suur mõju (*Eesti ajakirjanduse...* 1996: 187), Grenzsteini euroopalikkus ja oma ajast ees olev kultuuritunnetus (Jaan Undusk). Olulisem puudujääk on see, et meie koolis ei õpetata mõistma inimesi ja maailma nende omavahelises seoses, vaid antakse päheõppimiseks mingis ideoloogilises või päevapoliitilises kontekstis loodud seisukohti. Ado Grenzsteini värvikas, muutlik ja samas omapäraseid samme täis elukäik pakub piisavat ainet isiku ja ühiskonna vastastikuse mõju analüüsimiseks. Vaid nii suudame mõista Grenzsteini käitumise loogikat. Ja kui õpetame inimesi asetama end kasvõi osaliselt Grenzsteini rolli ning suudame seeläbi tabada tema sajanidataguse suunamuutuste jada tagamaid ja olemust, siis oleme astunud pika sammu ka tänase muutuva ühiskonna mõistmise suunas. Mõistmise mehhanismi õppimine ühe näite varal loob võimaluse mõistmiseks. See peaks ju kooli ülesanne olema?

Järgnevalt tahan ma näidata, et Grenzsteini tuleb käsitleda varasemast keerukamas kontekstis. Selle väite tõestamiseks pole vaja avastada mingeid varem tundmatuid, Grenzsteini uues valguses näitavaid allikaid. Seda võib pidada just taotluseks, et nii palju kui võimalik, on kasutatud Grenzsteini avaliku tegevuse jälgi: tema artikleid ja raamatuid. Enamikku arhiivimaterjale on uurijad kasutanud aastakümneid ning siingi ei tohiks olla uut alginformatsiooni. Sellega tahan rõhutada, et Grenzsteini käitumist analüüsid ei ole küsimus informatsiooni puudumises, vaid interpretatsioonis, ja et Grenzsteini avalikku tegevust on võimalik varasemast erineval viisil interpreteerida. Töös on toodud rohkesti tsitaate, mis lubavad kontrollida interpreteeringut. Piiramaks niigi laia ja keerukat temaatikat, on artiklist püütud välja jätta sellised Grenzsteini avaliku tegevuse ümberhindamisega vähem seotud aspektid nagu Grenzsteini ja Hermannini ning Grenzsteini ja Tõnissoni suhted; samuti ideoloogiline side Grenzsteini ja jaaksonlaste ning selle kaudu Pätsi ja "Tallinna radikaalide" vahel.

Artikli eesmärgiks on näidata Grenzsteini tegevust mõneti uues valguses.

2. ADO GRENZSTEIN KUI ÜHISKONNATEGELANE

2.1. Rahvajuht ja tema muutumine

Ado Grenzstein alustas avalikku tegevust nn suurte rahvameeste ajajärgul 1880. aastate alguses. Väheorganiseerunud Eesti ühiskonnas puudusid selgepiirilised parteid ja aktiivse liikmeskonnaga suured organisatsioonid. Seetõttu oli vähestel ülemaalse tegevushaardega seltside juhtidel ning ajalehetoimetajatel erakordselt suur mõju kogu rahvale.

Sellel "rahvajuhtide ajastul", õigemini selle kulminatsioonihetkel 1881. aastal, hakkas ajakirjanikuks ka Ado Grenzstein. Välismaalt õppimast tulnud noort ja paljulubavat meest püüdsid oma leeri meelitada mõlema "suurlõhe" järgse grupeeringu liidrid — C. R. Jakobson ja J. Hurt. Et avalikkuse silmis oli vaieldamatult populaarseimaks rahvajuhiks C. R. Jakobson, siis liitus saavutusvajadusest pakitsev Grenzstein tema rivaalide ringkonnaga, kus peale J. Hurda siirdumist Peterburi oli liidripositsioon vaba. Tuglas on tabavalt tõdenud, et "Grenzsteini iseloom polnud sarnane, et ta oleks võind alistuda populaarsema mehe abiliseks. See isiklik moment oli mõjumas kogu tema tegevuses ja määras tihti tema sihivaliku" (1926: 22). Seda tõdemust võiks laiendada Grenzsteinilt ka teistele tema aja avaliku elu tegelastele, kellest ükski ei suutnud painutada väikeste lahkarmuste korral oma kaela konkurendi ees ja anda talle ühise eesmärgi nimel järele. Rahvajuhid, võib öelda ka "rahva õpetajad", ei sallinud enda kõrval teisi preestreid. Kindel on see, et Ado Grenzstein õppis vanematelt kolleegidelt eesti rahva juhtimise kunsti. Võib-olla oli ta liiga põhjalik õpilane?

Alguses töötas Grenzstein *Eesti Postimehe* toimetuses, kuid juba aasta hiljem asutas ta oma ajalehe *Olevik*. Sellega tegi ta suurima hüppe tõeliseks rahvameheks muutumise suunas. Aastaga oli Viini pedagoogikumi tundmatust õpilasest saanud ajalehetoimetaja ning rahvajuht.

Esimesed avaliku tegevuse sammud olid viinud Grenzsteini ühiskonna esiridadesse. Alates 1881. aastast kestnud juhtiva ajakirjaniku staaž tõi tema arvates kaasa ka "moraalse kohustuse" vastutada ühiskonna käekäigu eest. Jälle Tuglase teravat kirjaniiskusilma kasutades: "Ta oli harjund end üle hindama ajajärgu armetus miljöö. Kord, oma tegevuse algupoolel, oli ta tõesti pääjagu pikem kaasaegsist, kelle annete hindamisel ei või olla paljunõudlik." (Tuglas 1926: 135.) Kiiresti tekkinud liidripositsioon oli üks olulisemaid Grenzsteini käitumise psühholoogilisi mõjutajaid. Ja selles enese tähtsana tundmise tundes ei olnud midagi ebanormaalselt, sest kõik 1880. aastate alguseks kõrgkoolis käinud eestlased saab kokku lugeda kahekohalist arvu kasutades (Sirk 1996).

Rahvamehe vastutustundes juhitava rahva saatuse eest peitub ka üks Grenzsteini rahvast ja rahvust käsitlevate teoretiseeringute juur: rahva juht pidi suutma sündmusi kontrollida kõigis olukordades, just tema pidi viima rahva läbi ohtude kõrbe "tõotatud maa" poole. Ja kui uuel ajastul osutus ohuks rahvuslus, siis tuli rahvas sellest mööda viia. Kindlasti ei tulenenud Grenzsteini eemaldumine vanema põlvkonna defineeritud rahvuslikkusest 1880. aastate esimesel poolel tema oletatavast soovist hävitada eesti rahvus ning iga hinna eest kaasa aidata sulamisele venelaste sekka.

Võti Ado Grenzsteini kui kauaaegse rahvajuhi fenomeni mõistmiseks on tema pidev muutumine. Grenzsteini ajaga kaasas käimine, tema muutumine ei tähendanud põhimõtete puudumist. Sellele leiame kinnituse, kui vastame küsimustele, kuidas Grenzstein säilitas ühiskonnas juhtpositsiooni, milliste muutuste kaudu ning millise hinnaga.

1881. aastal *Oleviku* toimetajana rahvajuhi hakes oli Grenzstein rahvuslik-konservatiivse suuna kindel toetaja, kuid 1885. aastal koostas ta uue rahvajuhtimise plaani, mille ta ka ajalehes avaldas. Plaan oli "pastorite" ettevaatlikust suunast tunduvalt aktiivsem, lähenedes Jakobsoni laiahaardelisele ühiskonna arendamise visioonile. 1885. aasta "plaan" on ka märk Grenzsteini kui poliitiku esimesest suuremast muutumisest.

1885. aasta esimesel poolel oli tsaar vahetanud välja Eestimaa ja Liivimaa kubernerid, kes nüüd hakkasid aktiivselt kubermangude asjaajamiskorda vastavusse viima Venemaa seadustega. Sama

aasta augustis vabastati Riia ja Tallinna sakslastest linnapead, kes keeldusid riigivõimudega vene keeles suhtlemast. Muutuma hakkavas õhustikus sõnastas Grenzstein ümber eestlaste ühiskondliku tegevuse kredo, mille varasem tuum oli herderlikus rahvuskäsituses. Uue teooria lähtekoht ei olnud siiski alanud venestuspoliitika toetamises või soovis muuta eestlased venelasteks, vaid Euroopas veedetud õpinguaastatel kogetud individualismis, liberalismis ja demokraatlikes teooriates. Grenzstein allutas rahvuslikud huvid ühiskonna moderniseerumise ja isikute emantsipeerumise nõuetele. Tema jaoks oli mööda saamas aeg (19. sajandi algus), kui rahvuslus oli moderniseerumise tööriistaks. Ta ei pöördunud rahvusluse vastu, kuid see ei olnud enam eesmärk. Grenzstein möödus rahvuslusest.

Avaliku tegevuse peaesmärgi seast vahetas Grenzstein välja kodukootud "eestlase" euroopalikuma "inimese" vastu. "Isiku huvid enne riiklikke=rahvuslikke huve," nii kõlas demokraatia eest peetava võitluse üks deviise Euroopas. Juba enne venestamise algust kirjutas Grenzstein, et juhul kui ajalugu näitab, et eestlased tõepoolest ümber rahvustatakse, siis ei ole mõtet selle vastu tulutult võidelda, vaid vaadata, kuidas "niikuinii" tekkivas olukorras rahva liikmetele parimat tulemust saavutada. Niisiis isikute huvid enne grupihuve. Kuid see ei tähendanud rahvuse grupihuvide eitamist. Grenzsteini jaoks oli rahvusel ja isiksusel vaid teine tähtsusjärjekord kui traditsioonilistel rahvuslastel.

Grenzsteini avalikes esinemistes täheldatavat suunamuutust, mida võiks tõlgendada venestusega kaasaminekuks, võib leida selgemalt alles pärast 1892. aastat. Miks just siis? Algas ju venestus tõsisemalt 1887. aastal. Kas Grenzstein oli tervelt viis aastat pime? Või nii pika aja kestel jäärapäine? Miks ta lõpuks alla andis?

Vastus peaks peituma Eestimaa kuberner Šahhovskoi poolt 22. septembril 1892. aastal siseministrile saadetud ettekandes eesti poliitiliste parteide kohta (*Iz arhiva...* 1910: nr 46). Ettekandes nimetati Ado Grenzsteini otsesõnu eestlaste rahvusliku opositsiooni juhiks ja nõuti salajase järelevalve teostamist tema üle. Kirjutise tagajärg oli tõsine, sest trükiasjade peavalitsus nõudis detsembris erijärelevalve sisseseadmist Grenzsteini üle ning keelas rahvusliku sisuga ajalooliste jutustuste (*Tasuja, Vambola,*

Aita, Päriss ja Prii, Undu ja Meta, Karolus) kordustrukid Eestis (Eesti Ajaloohiiv (= EAA), f 321, n 1, s 192, l 8, 9p). Politsei kaudu algatati karskusseltside tegevuse spetsiaalne kontrollimine. Tekkinud olukorda kasutas hiljem ära tsensor Jaan Jõgever, kes taasesitas Šahhovskoi sõnastatud süüdistusi juba omapoolsetes Grenzsteini vastu suunatud kaebekirjades 1894. ja 1900. aastal (EAA, f 321, n 1, s 194, l 11jj; s 199, l 12).

Sattumine kubeneri otsesse süüdistuste alla ei olnud rahva juht Grenzsteini jaoks kerge olukord, seda enam et sisuliselt oli teda samas patus — rahvuslike tunnete süvendamises — süüdistatud juba 1887. aastal.¹ *Oleviku* range tsenseerimine ning kiivas rahvuslike tundeid väljendava ilukirjanduse takistamine pidi mõjutama Grenzsteini kui avaliku tegelase käitumist. Sellest pinnast kasvas välja ka üks tema järgmiste aastate tegevuse põhijooni — näidata, et venestusreformide käigus loodud asutused ja üldine võimuvahekord on muutunud eestlaste jaoks soodsamaks (koolide vabastamine mõisa ja kiriku võimu alt, seisuslike kohtute ning seisusliku politsei likvideerimine jms), mis väljendus rahva agiteerimises kasutada reformide käigus saavutatud suuremat võrdõiguslikkust ning majandusliku ja kultuurilise arengu võimalusi.

Kitsamalt vaadates oli selline käitumine 1890. aastate alguses kahtlemata Grenzsteini järeleandmine välisele survele. Laiemalt aga näeme, et see sobib kokku ka tema eelmise “muudatusega” 1885. aastal, kui ta hakkas rõhutama üksikisiku emantsipeerumist.

Traditsiooniliselt peetakse Grenzsteini venestuse toetamise alguseks tema 1894. aastal ajalehes *Olevik* järjeloon ja hiljem eraldi raamatukesena avaldatud kirjutist *Eesti küsimus: Sada juhtmõtet rahvuse ja politika elust. Ülesse seadnud ja arutamiseks avalda-*

¹“Selle ajalehe (*Olevik*) tsenseerimisel osutada erilist tähelepanu sellele, et seal tulevikus ei ilmuks artikleid, mis võiksid äratada eesti elanikkonnas täiesti ebasoovitavaid rahvusliku eristumise püüdlusi” (Trükiasjade peavalitsuse ülem Tartu üksiktsensorile 25. XII 1887, nr 5255). Tartu üksiktsensor Jõgever kinnitas oma vastuses trükiasjade peavalitsusele 4. I 1888 (nr 4): “ma püüan innukalt seda, et ajakirjanduse poolt ei tehtaks valitsusele ja tema kavandatud reformidele Balti kubermangudes mingit takistust ega ebameeldivust” (EAA, f 321, n 1, s 187, l 16; s 188, l 8).

nud A. Grenzstein. *Oleviku toimetaja*. Tähelepanuta on jäänud Jõgeveri rünnakud Grenzsteini vastu, mille eesmärgiks oli takistada Grenzsteinil päevalehe avaldamiseks luba saada. Vahetult pärast *Eesti küsimuse* avaldamist iseloomustas tsensor Jõgever Grenzsteini seisukohti: "Piirkonnas juurutatud uute kohtuasutuste jäme ja terav arvustamine [---], pealinnade ajalehtedest tehtav süsteemaatiline sõnumite valik, mis heidab halba varju reorganiseeritud koolidele, annab lootust "pastorite jälitamise" kergememisele, väljend, nagu oleks Tartu saanud hirmsa vene nimetuse [---]." (Tartu üksiktsensor trükiasjade peavalitsusele 5. XII 1894, nr 1071. — EAA, f 321, n 1, s 194, l 11jj.) Veidi hiljem kirjutas Jõgever, et tema ei usu, et keegi, kes teab ajalehe *Olevik* tegelikku suunda, võiks "kahtlustada" Grenzsteini venestuse toetamises või isegi teda selleks võimeliseks pidama (Tartu üksiktsensor trükiasjade peavalitsusele 25. I 1895, nr 74. — EAA, f 321, n 1, s 195, l 17.).

Juba väljastpoolt esitatud hinnangutele tuginedes ei saa me väidet 1894. aastal toimunud Grenzsteini vaadete pöördest eriti tõsiselt võtta. Pealegi on Ea Jansen teraselt märganud, et Grenzstein ei ole pärast 1894. aastal avaldatud *Eesti küsimust* enam arendanud slaavlastesse sulandumise propagandat (Jansen 1996a: 398). Milline tähendus oli siis *Eesti küsimusel*, kui ta ei olnud venestuse manifest?

Tegelikult näeme *Eesti küsimuses* üksikute venestuslike juhtimõtete kõrval tunduvalt selgemalt teist hoovust — viitamist reformide emantsipeerivale toimele ja selle kaudu rahva elu edendamisele. Grenzsteini sõnumiks oli, et reformide pakutavaid võimalusi tuleb aktiivselt kasutada baltisakslastega peetavas sotsiaalses võistluses. Teiseks võib tema vastuolulisi hüüdlauseid interpreteerida Grenzsteini-poolse "tee" otsimisena — igatahes ei anna see alust väita, et Grenzsteinist oleks selleks ajaks saanud venestuse "teerajaja". Või kuidas teisiti hinnata meest, kes kirjutas raamatu pealkirja, et järgnevad juhtmõtted on esitatud arutamiseks! Grenzstein kirjutas justkui mitme eri sulega: võimused kiites, rahvusküsimuse üle teoretiseerides ja lõpuks tegelikus elus kasutatavaid positiivseid lahendeid otsides:

16. Veikesed rahvad otsigu oma isesugune vaimuanne üles ja katsugu selles teistest ette jõuda, et nende rahvuse alalhoidmine siis laiemates

ringkondades juba selle iseäraliku vaimuande pärast soovitamaks saaks.

Grenzsteini jaoks oli rahvus muutunud eesmärgist igapäevaseks, ta ei olnud kõlbeline norm, kohustus ega eetilise ideaal, mille poole peaks püüdlema iga eestlane (vt eesti rahvusluse iseloomustusest Karjahärm 1995: 2058). Seega voolas Grenzsteini ja tema normatiivset rahvuslust esindavate kaasaegsete vahel lai jõgi ning tema väljaütlemised pididki protesti tekitama.

45. Ütleb keegi, see ehk teine olla Eesti rahvuse vastu, siis on see pea niisama, nagu ütleks ta, see ehk teine on mägede ja jõgede vastu.

Grenzstein tundis aegade muutlikkust. Alles mõned aastad tagasi sõltus eestlaste püsimine kultuurilise arengu maanteel kohalikest baltisakslastest. Kuid 1894. aastaks oli toimunud muudatus, mida tuli silmas pidada. Tegevuse siht tuli ümber sõnastada.

77. Eestlastel ei ole põhjust ega otstarbet, kodumaa Sakslaste vastu vaenu näidata; kuid Eesti hariduse hallikas ei seisa enam Sakslaste, vaid Venelaste õues, ja juba sellepärast on Eestlasel Venelane esimene, Sakslane teine.

78. Eestlased armastavad oma emakeelt, auustavad Lutheruse, Göthe ja Bismargi keelt, aga õpivad riigikeele võimalikult pea ja täieste kätte, et sellega uuel jõul edasi saada.

Grenzstein tundis, et varasemate aastate üldine saksa kultuuri-orientatsioon ei ole kummastki osapoolest jäljetult möödunud. Ta haistis õhus eestlaste järjest teravemat konflikti kohalike sakslastega, kelle jaoks eestlaste emantsipeerumine tähendas sakslaste õiguste kitsenemist. Kuid eestlaste ja sakslaste hea läbisaamine võis olla samuti ohtlik, sest see võis takistada eestlaste ja venelaste head läbisaamist, mis oli ju saanud emantsipatsiooni algtingimuseks.

79. Mineviku pärast ei oleks Eestlasel tarvis Sakslasega tülitsema, küll aga tuleviku pärast, kui seks põhjust antakse.

81. Eestlasel tuli Sakslasega kahel põhjusel tüli — esiteks, et Sakslane ta maa ja priiduse võttis, teiseks, et Sakslane ta rahvuslist ärkamist takistas. Need põhjused ja tülid on lõpnud ja ei pööra enam tagasi. Kui edespidi nende vahel veel peaks tüli tulema, siis tuleks see uuel põhjusel, ja nimel sellel, kui Sakslase lahkus Eestlase vastu

nii suureks läheks, et Venelane eemale peaks jääma. Mida ajalugu on kokku pannud, seda ei pea lahkus lahutama.

Esmakordselt välgatas Grenzsteini mõtetekogus idee, et suur osa venevastasest meeleolust eestlaste seas on tegelikult inspireeritud baltisakslaste protestist nende eriolukorda tagavate asutuste likvideerimise vastu venestusreformide käigus. Samasuunalised mõtted hakkasid järgnevatel aastatel üha rohkem kandma Grenzsteini avalikku tegevust.

70. Ärgem kitsendagem Eestlase silmaringi ja püüdepiiri kaduvate mineviku riismete sisse, mis ta elurammu lõdvendab, vaid hüüdgem ta uuele külville, uuele lõikusele.

5. Pidagem kinni, mis meil on; aga laskem ka mõistlikult lahti, mida pidada ei saa. Pidagem kinni, mis meil on; aga laskem viibimata lahti, mida meil enam ei ole.

7. Olev põlv ei ela mitte üks enesele, vaid ka tulevale põlvele. Sellepärast tuleb meil ka tuleviku nõudmisi tähele panna, ja Baltia tulevik läheb ta minevikust lahku.

8. Soovime meie oma ehitustele püsi, siis rajagem nende alused tuleviku nõudmiste pääle.

Kahe suure rahva ja tõu vahepeal ning samal hetkel mineviku ja tuleviku vahelises ebamäärasuses ei võinud väike rahvas Grenzsteini arvates liiga kaua sihitult seista. Ta pidi valima poole või selja sirgeks ajama. Seda tundub Grenzstein ütlevat nii enda kui rahva kohta.

82. Eestlane ei tohi mitte kahe rahva vahel kõikuda, kui ta mitte pilliroog ei taha olla, kellele võeras käsi peab toe panema. Kes avalikule eluväljale tahab astuda, peab sääl ka iga tuule vastu jõudma seista.

Eeltoodu peaks tõestama, et Grenzsteini kurikuulsast *Eesti küsimusest* võib välja lugeda üsna kirjut maailmapilti, õigemini paistab sealt välja muutumine ja otsimine. Igatahes ei ole see teos arutu venestuse apoloogia. *Eesti küsimuse* kirjutamise tingis Grenzsteini maailmapildi osaline muutumine ühiskonna muutmise käigus, mis nõudis kogu süsteemi korrastamist. Teisalt tajus ta, et muutuma peaks ka rahvas ja et rahvajuhhi kohus on teda selles aidata.

Ainuke aspekt, milles Grenzsteini *Eesti küsimuse* venestuslikkuse kritiseerijad kümnesse tabavad, on tema arutlused rahvuse suguvere rollist, millest võib selgelt välja lugeda tema nõustumist rahvaste füüsilise segunemisega (selle kohta vt allpool). Kuid venelastega sulandumise mõttele tuli kiire lõpp. Sellele aitas oluliselt kaasa *Oleviku* kirjasaatjate pahameel, mis jõudis toimetusse *Eesti küsimuse* avaldamise järel. Tooksin selle kohta vaid mõned näited.² Otsekohe sama meelega inimesed ütlesid Grenzsteinile saadetud kirjas sirgelt "Sitta Adu". Pehmemalt väljendati end manitsustes: "Kui Teil on tõsist armastust rahva vastu, siis püüdke Eestirahva tublidust tõsiselt tõsta, aga ärge kiitke kõlavate sõnadega kasu ette, mis suurte rahvaste rahvus (nimelt Vene rahvus) meile tooks ja kuidas veresegamine meid tubliks teeks." (KM, f 38, m 1, lk 134, 137.) Tõstamaalt teatati toimetajale, et: "Siinsed O lugejad nurisevad selle üle et "O" olla viimsel ajal liiga venemeeliseks muutunud. Seda kuuleb ka eestvedajate suust." (KM, f 38, m 1, l 145.) Eriti drastilise žesti tegi üks kaasmaalane, kes saatis Grenzsteinile tagasi tema ajalehest välja lõigatud pildi, tõmmates maha endised värsiread "Isamaa on mehe ülem mõte / Rahva õnn ta kaunim ettevõte" ning asendades nad "leiva neel on mehe ülem mõte / tüli alg ta suurem ettevõte". (KM, f 38, m 1, l 108.) Selget seisukohta väljendas ka kirjasaatja, kes küsis: "Kas Teie tõeste nii vähe rahvaste hariduse üle teate, et slaavlased teie silmis kõige haritum rahvas on? Minu teada ei ole slaavlased veel tarkuse tipule tõusnud [---] Sagedaste avaldate ajalehes, kui palju "savist jalgadega hiiglaste" alamaid saja seast lugeda mõistavad. Kuidas võisite Teie seda ika unustada?" (KM, f 38, m 1, l 176.)

Grenzsteini uus muudatus toimus 1897.–1898. aastal. Seda märkame Ado Grenzsteini kirjandusliku aktiivsuse tõusust ja sõnumite selgemast rõhuasetusest. Kõigepealt pööras ta oma rünnakute teraviku ja avaliku tegevuse baltisakslaste vastu. Selle suuna ehedaimaks resultaadiks oli raamat *Herrenkirche oder Volkskirche: Eine estnische Stimme im baltischen Chor*. Siseminister keelas kohe raamatu sisu arutamise kohalikus ajakirjanduses. Kuigi autor taotles raamatu tõlkimist eesti keelde, sai kaheaastase

²Näited on saadud Ea Janseni lahkel kaasabil ning pärinevad Grenzsteini kirjakogust Kirjandusmuuseumis (KM).

asjaajamise tulemusena võimalikuks ainult venekeelne tõlge, sest tsensor Jõgever pidas "sobimatuks anda harimatu talupoja kätte kõikide nende brošüüris sisalduvate jubeduste kirjeldusi, mida sakslased saatsid korda nende isade ja vanaisadega" (Tartu üksiktsensor trükiasjade peavalitsusele 3. V 1899, nr 374 — EAA, f 321, n 1, s 199, l 45p).

Herrenkirche'le järgnesid samasuguse alatooniga brošüürid *Lõpueksam nooreestlaste ja vanasakslaste keskes, Mõisnikkude mõtted, Balti haridus* ning kirjakogu kampaania.

Uut Grenzsteini avaliku aktiivsuse puhangut saatis tema populaarsuse tõus rahva seas. Grenzsteini kirjakogusse on sellest ajast laekunud palju positiivset suhtumist väljendavaid lugejakirju. Avaldati arvamust, et "nüüd on Olevikul õige tee, peaks ta nüüd ainult seda kinni pidama" (A. Rennit Viljandist. — KM, f 38, m 2, l 155–156). Grenzsteini kiideti "puhta eestimeelsete juhtkirjade eest", eriti aga *Lõpueksami* eest (KM, f 38, m 2, l 70–71). Nõo vallas olla arutatud *Lõpueksamit* ja leitud, et niisugust juhatust oleks juba ammu vaja olnud. "Üleüldse, ei ole rahvas Teie äratava hääle vastu sugugi tuim, aga haridus, haridus!" (KM, f 38, m 2, l 66).

Kuid Grenzstein muutus järgmisel, 1898.–1899. aastal veelgi. Jõgeveris sõnu kasutades ta läks "baltisakslaste kui balti talupoegade ajalooliste rõhujate vastasest võitlusest üle uuele pinnale — võitlusele kõrgemate klasside vastu üleüldse, kaitstes rõhutuid, omandas üsnagi tervikliku ühiskonna sotsialistliku ülesehituse programmi, mis teostatakse varanduse jaotamise kaudu, ristiusu kaotamise abil jne." (Tartu üksiktsensor trükiasjade peavalitsusele 23. II 1900, nr 168. — EAA, f 321, n 1, s 199, l 12–12p.) See Jõgeveris hinnang oli mõnevõrra ülepingutatud, kuid põhijoontes siiski õige tähelepanek, mis põhineb arvatavasti *Lõpueksami* sisese juhatusel.

Nagu nägime Grenzsteini suuremate suunamuutuste iseloomustustest, ei olnud tema tegevusplaanide keskmes venestuse toetamine ja eestlaste venestamine. Venestamise toetamisena tõlgendatavad Grenzsteini väited olid teema, mille tõstatasid tolaeagne ajakirjandus ja rahvusliku meelestusega avalikud tegelased. Kõik nad süüdistasid Grenzsteini vanade rahvuslike printsiipide rikkumises, kuid keegi ei küsinud endalt, mida Grenzstein tegelikult

öelda tahab. Ärkamisaegsest vaatenurgast paistis Grenzstein venestajana, kuid euroopa ideemaailma taustal nägi ta hoopis välja moderniseerija ja uuendajana.

2.2. Riigitruudus ja lobby-töö

Ajaloolaste poolt tavaliselt epiteediga “naivne” kaunistatud riigitruuduse väljendamisest on historiograafias palju juttu olnud. Seetõttu rõhutame vaid truuduse erinevaid varjundeid: kahte opositsioonilist ja ühte tõsiusklikku. Esiteks oli tsaarile kui kõrgeimale võimule apelleerimine vähemalt implitsiitne vastandumine kohalikule rüütelkonnale. Riigitruudus oli protestiks *Landesstaat*’i vastu. Teise võimalusena oli riigitruudusest rõkkamine hea kaitsekilp võimude võimalike rünnakute vastu. Tegelikule riigitruudusele võis lisanduda tahtlik tunnete ülepaisutus. Jaan Undusk on neid Grenzsteini puhul nimetanud “teadlikeks nari-tempudeks”, mis pidid aitama säilitada rahvamehe tegelikku mina (1991, 3: 57). Kolmandat riigitruuduse võimalust vaadates ei saa me tsaarimeelsust pidada ainult taktikaliseks vahendiks. Loomulikult usuti ja armastati “teist isamaad” ka tõsiselt, kõigest südamest. Tunti riigi ning tsaari suurust ning võimsust. Me võime seda tõsidust nimetada naiivseks, kuid siis me asetame end liigselt hinnangulisele positsioonile. Kas see ikka oli naiivne? Pigem oli see realistlik. Kõiki kolme venemeelsuse-riigitruuduse joont näeme ka Grenzsteini käitumises.

Pärast tõsisemate süüdistuste esitamist Grenzsteini vastu 1892. aastal väljendus tema ettevaatlikkus avalikus tegevuses kahe ti. Esiteks suurenes märgatavalt vana ja tuntud ajakirjandusliku riigilõivu — demonstratiivse keisri- ning riigitruuduse — rõhutamine. Teiseks püüdis ta vaimsete otsingute kaudu leida oma avalikule tegevusele ja eestlastele suunatud positiivsele ajakirjanduslikule agitatsioonile uut ning võimudele sobivamat teoreetilist alust. Uue suuna üheks eelduseks oli, et ta oleks vaba vene ametnikele ebasoovitavaks muutunud “rahvuslusest”. Teiseks pidi ta kaasa aitama rahva arengule.

Grenzsteini kaitseks Jürgensteini, Kruusbergi, Tuglase ja nüüdisaja avaliku arvamuse vastu peame rõhutama, et “riigilõivu” osakaal suurenes kõikides selleaegsetes eesti ajalehtedes. Sa-

mal ajal kui Grenzstein tegeles palavikuliselt või ka hullumeelselt uute ühiskondlike olude kasutamiseга eestlaskonna huvides, ei olnud tema konkurendid avalikus elus kuigi aktiivsed. Alles Jaan Tõnissoni esile tõusmine uue rahvajuhina tõi rahvajuhiti eest peetavas võitluses Grenzsteinile tõsise konkurendi.

Riigitruuduse avalikule väljendamisele lisandus Grenzsteini "telgitagune tegevus", mis jagunes kaheks suunaks. Esiteks, alates 1892. aastast näitas ta end kõrgametnikele suunatud kirjades "tõelise vene asja eest võitlejana" ja eestlaste venelastele lähendajana. 1894. aasta novembris trükiasjade peavalitsusele saadetud kaebekirjas rõhutas Grenzstein oma *Eesti küsimuse* kohta: "Nende juhtmõtete kaudu tahan ma kaasa aidata eestlaste vägivaldsele venestamisele." (Venemaa Riiklik Ajaloo Keskrahiiv (VRAKA), f 776, n 12, s 20, l 100p.)³ Tema ajaleht olevat "käesoleval hetkel ainus eesti ajakirjandusväljaanne, mis tahab eestlaste tihedat lähenemist suure vene perega ja mis võitleb igasuguse eesti šovinismi vastu" (VRAKA, f 776, n 12, s 20, l 103). Seejuures peame eriliselt rõhutama fakti, et need kirjad olid suunatud konkreetsele adressaadile ega kajasta kogu tõe Grenzsteinist. Kahjuks on aga just nende dokumentide alusel loodud müüt Grenzsteinist kui venestajast. Grenzstein näitas end riigiametnikele tahtlikult venemeelse ajakirjanikuna — umbes sellisena, nagu me seda ajalookirjanduse stereotüübist näeme. Samal ajal esines ta kodulugejatele tunduvalt rahvameelsemana ja rahva tuleviku eest hoolitsevamana, kui me praegu soovime ette kujutada. Venemeelsus oli Grenzsteinile kilbiks tema ühiskondliku organiseerimise ja rahva emantsipeerimise apoloogia, mida vähemalt Grenzsteini enese arvates ei oleks ilma riigitruuduse-ohvrita — võib-olla ka kometita — olnud võimalik avalikult esitada.

Teist Ado Grenzsteini telgitaguse tegevuse külge on 1900. aastal tabavalt iseloomustanud tema vaenlane tsensor Jõgever: "Grenzstein suutis mõne osava malekäigu abil asetada end ve-

³Et Grenzsteini vene keel oli kehvapoolne, siis on ilmselt tema tõlk tõlkinud mõne eesti keeles pehmema väljendi venekeelseks räigeaks я хочу домогаться насильственного обрусения эстонцев, sest mõni rida edasi väidab Grenzstein märksa malbemalt: "Kuid mina tahan avameelselt ja puhtsüdamlikult ümberkorraldustöodes kaasa aidata ja töötada eestlaste mõistliku (разумного) venelastele lähendamise nimel."

ne ajakirjanduse silmis Baltikumis vene asja eest võitleja rolli. [---] Grenzstein suutis vene ajakirjandusse viia mitu artiklit, mis justkui oleks ilmunud "Olevikus", eestlaste täieliku ja tingimusteta venelaste sekka sulandumise vajalikkusest [---]. Kuid kuna mina ei luba avaldada mingisuguseid väljendeid ühel või teisel moel avaldatud soovide vastu eestlaste kiiremaks sulandumiseks venelaste sekka, [---] siis vene ajakirjandus ei saanudki teada, et artiklid, mis justkui olevat avaldatud "Olevikus", olid määratud vaid vene lugejatele, ja et eesti lugejate ees püüdis ta neid salata. [---] Grenzsteinil õnnestus eksitada oma tegelike eesmärkide koha pealt mitmeid austatud vene ajakirjandusväljaandeid." (Tsensor J. Jõgeveri ettekanne trükiasjade peavalitsusele nr 168, 23. II 1990, mustand. — EAA, f 333321, n 1, s 199, l 13–13p.)

Millestki niisugusest oli Grenzstein rääkinud juba 1894. aastal, muretsedes Peterburi jõudnud pildi pärast, mis võis tema arvates rohkem kui miski muu mõjutada Eesti arengut. Seepärast oli võimude mõjutamine isamaalikum tegevus kui rahvusromantiline järjekindlus:

74. Vene lehtedel on raske, Eesti asjadest õigete kirjutada, sest et nad Eesti keelt ei mõista. See toob eksitust ja pahandusi. [---]

75. Üksainus Eesti soost tubli Vene ajakirjanik ja isamaalane võiks Eestlastele enam kasu saata kui mõni tosin igapäiseid Eesti luuletajaid.

99. On tarvis, et mõned Vene isamaalased ja ametnikud ka meie kodumaa rahva keelt pisut õpivad, et nad meie elust enestele õigeid arvamisi võivad saada.

Grenzsteini tagauksepoliitikal oli tema enese arvates üks omapärane alus — 1881. aastal olevat sattunud verinoore ajakirjaniku Ado Grenzsteini kätte ühe Gatšinas elava eestlasest sõduri üleskutse mürgitada Eestis kohalikud sakslased.

Mina astusin ühe sammu, mille raskust ma siis ei võinud aimata, mida ma aga täna päevani õigeks pean. Ma viisin kirja politseimeister Rasti kätte [---] ja soovisin, et ta õigel teel katsuks seda asja veel parajal ajal eemale hoida.

Aastaid hiljem sellele sündmusele tagasi vaadates arutles Grenzstein:

Olen mina oma sammuga Gatsina mõtte juures vana eestlase ajaloolise seisukoha vastu eksinud? Seda võib ütelda ja põhjendada, mida vististe omal kohal on tehtud. Sellesama ehk veel suurema õigusega võib ütelda, et ma oma suguvendade äraandjaks oleksin saanud, kui ma Gatsina mõtet mitte üles ei oleks annud. [...] Et sellest tervele rahvale paha oleks võinud tulla, vahest oleks pidanud tulema, on küll ka selge. Minu samm on ka sellele hea olnud. (Grenzstein 1910: 73, 82.)

Seega algas Grenzsteini rahvajahi-elu salakaebusega kaasmaalaste peale, kusjuures ta pidas tehtud käiku parimaks võimalike seast, mis hoidis rahvast kurbade tagajärgede eest, mille võinuks kaasa tuua hullumeelsete tuisupeade provokatiivsed meelelused. Tõsise rahvajuhina arvas Ado Grenzstein ka edaspidi, et ta peab säilitama valvsa pilgu kolleegide, avaliku elu tegelaste, üle. Ja kui Grenzstein leidis kedagi "üle piiri" astuvat, siis oli temal justkui moraalne õigus rahva kaitsmise eesmärgil selle isiku peale kaevata. Siinses kontekstis pole aga oluline mitte kaebamise fakt, vaid selle põhjendus, mis ei olnud venestuslik. Ja vahest kasvab just sellest mõtteskeemist välja ka Grenzsteini meeletu võitlus Tõnissoni vastu, keda ta pidas rahvale õnnetuse toojaks. Ado Grenzstein oli valmis ägedat rahvuslast vene võimudele üles andma, kuid mitte venemeelsusest, vaid selle pärast, et ta uskus end sellisel viisil kaitsvat rahvast suuremate õnnetuste eest.

Grenzstein suutis üldjuhul väga täpselt oma ümbrust tajuda. Tal oli igale ametnikule öelda sõnum, mida see oskas hinnata ja millest aru saada. Selles suhtekorraldajalikus virtuoossuses peitubki üks Grenzsteini pikaagekse poliitilise tegevuse seletustest. Samas ei olnud ta ainult võimudele mee mokale määrija. *Eesti küsimuses* kritiseeris ta vene ametnike suutmatust suhelda eesti keeles. 1896. aasta märgukirjas Liivimaa kubernerile kritiseeris Grenzstein üsnagi selges sõnastuses reformide käigus võimude tehtud vigu, millest üks suuremaid oli Aleksandrikooli avamine venekeelsena, mille tagajärjel pöördus rahva viha riigivõimu vastu. Kuid Grenzstein ei piirdunud sellega, vaid kirjutas kubernerile selgelt:

Üldised laulupeod 1891, 94 ja 96 aastal on ühelt poolt aidanud õhutada marurahvuslust, teiselt poolt põhjustanud valjudeks kae-

busteks rõhumise üle. [---] Rahvakooli haridusega ei olda üldiselt rahul, Kirjameeste Seltsi sulgemise üle kaevatakse avalikult [---] kui rahvusliku ülekohtu üle ja antakse mõista, et valitsus olevat tahtnud meie vaimuelu alla suruda. Kohtumõistmine kannatab suuresti halbade tõlkide pärast, vanast õhkkonnast pärit kooliõpetajad on järsku kõrvale tõrjutud igast koolitööst, ka kirjanduslikust ja vene ajakirjanduse poolt asjatult haavatud. Mitte midagi ei sõlmitud ärgeanud elu külge, vaid kõik murti järsult maha, kuid ilma et tänani oleks loodud keskpunkt tegutsevate jõudude koondamiseks. Ja kõige selle üle lehvib "venestamise" tont, mis peab Baltimere provintsid ära neelama. (Tsit. Tuglas 1926: 210.)

Ainuüksi selle lõigu juures peaks lugeja hakkama kahtlema Grenzsteini üdivenestajalikus loomuses. Ja kus on kahtlusi, seal tuleb otsida motiivi. Arvatavasti olulisimaks Grenzsteini avaliku ajakirjandusliku ja poliitilise köietantsu eesmärgiks oli rahva organiseerimine ja juhtimine.

2.3. Rahvas ja rahvus

Hinnang, nagu oleks Grenzstein alles venestusajal hakanud kahtlema eestluse igavikulisuses, on kahetsusväärset ühepoolne. Juba 1885. aastal esitatud suurejoonelise ühiskonna arendamise plaani esimeses osas fikseeris Grenzstein oma rahva- ja rahvuskäsituse põhijooned. Ja sinna kuulus olemusliku osana rahvuslike huvide allutamine ühiskonna edenemise ja isikute heaolu nõuetele.

Mis tuleks nüüd Eesti isamaalastel teha, kui nad kindlaste ette ära teaksivad, et Eestlased mõne aja pärast, näituseks ligema aastasaja vältusel, ümber rahvastatud saaksivad? Tuleks neil praegusel mõttel tööd teha, või peaksivad nad koguni uued töösihid ette võtma? — Koguni uued! [---]

Eesti rahva ümberrahvastamine oleks nagu terve metsa ümber istutamine. Vanad suured puud peaksivad paigale jääma, vanad Eestlased Eestlasteks jääma. Noored puud tuleksivad uue maa päälle ümber istutada, noored rahvaliikmed uues rahvuses üles kasvatada. [---]

Mitmed õpetatud mehed arvavad, et Eesti rahval niisugune kord tulemas olla. [---]

Arvame siis meie, et Eesti rahvas ikka ja igaveste Eesti rahvaks jääb? Selle kohta ei või praegu keegi inimene täieväimulist jah

ega ei ütelda. [---] Mõlematel tulemustel on oma ähvardavad ehk vaigistavad põhjused nähtaval.

Ümbritsevat elu lähemalt silmitsedes jõudis Grenzstein siiski positiivsele järeldusele.

Kõik see annab meile lootust, et Eesti rahvas mitte ei kau, vaid et ta elama jääb, et ta päälegi arvu poolest kasvab, hariduse poolest tõuseb, varanduse poolest tublineb, tähtsuse poolest edeneb, terve käekäigu poolest lõbuneb. Sellepärast on meie juht- ja sihtmõte edasi, mitte tagasi. (*Olevik*, nr 42, 1885.)

Sellega tahtis ta öelda, et eestluse säilimine ei ole garanteeritud, kuid selle nimel tasub töötada. Kui rahvuslik tegevus satub aga vastuollu maailma arenguga, siis tuleb kaasa minna maailmaga. Maailma arenguga vastuollu minemine tooks kaasa rahva mandumise. Hoolimata poliitilise olukorra muutumisest säilitas Grenzstein samasuguse seisukoha ka 1894. aastal!

31. Kuidas Eestlaste iserahvuse alalejäämisega lugu on, seda võib tulevik ütelda, mitte olevik.

34. Rahvus ei ole mitte viimne eesmärk (*Selbstzweck*), vaid abinõu eesmärgile. Eesmärk on rahva hää käekäik.

35. Rahvus ei ole ka mitte ainus sild sellele eesmärgile, vaid tema kõrval on veel palju teisi sildu ja teesid.

36. Rahvus peab rahvast teenima, mitte rahvas rahvust [---].

50. Mitte Eesti rahvuse, vaid Eesti rahva tõstmine varanduse ja vaimu asjus olgu Eestlaste esimene töösiht. Selles võib kaugele saada, kuna esimeses asjas õige tee ainult külakooli läveni ulatab.

Ainus oluline Grenzsteini 1894. a teesides esitatud täiendus 1885. a rahvuslikele põhiseisukohtadele on käsitlus rahvaste vere segunemise positiivsusest:

19. Rahvuse raudvara esimene asi on ta suguveri. Selle võtab iga rahvas igas muudatuses, isegi ka ümberrahvastamises, ligi ja jääb sellepärast endisele rahvasteaduslisele alusele.

Samas esitas ta uue rahvuslastele tröösti pakkuva teooria, mille järgi iga rahva suguveri püüab end hoida teiste sekka sulandumise eest:

25. Lugu on nii, et üksigi rahvas teise rahva sisse ei soovi ära sulada. Isegi Tagakaspia Tatarlaste pisikesed killud Kirgislaste keskes

püüavad oma iserahvust kirgisistamise eest ära hoida. Sel nähtusel näib muude põhjuste kõrval üks varjul seisav loomulik põhjus olevat, mille siht kauget tulevikku silmas peab, vahest see siht, et inimesesoo värskenduse tagavara rutuse lõppemise eest hoida, üks asi, mida tuleks ümberrahvastamise küsimuses tähele panna [---].

Suguvere-teoretiseeringut on peetud Grenzsteini suureks rahvusteoreetiliseks fiaskoks (keegi ei ole suutnud seda teaduslikult tõestada) (*Ado Grenzsteini võitlus...* 1921: 8), mis pidavat seadma kahtluse alla ka Grenzsteini kõik muud samas valdkonnas esitatud teoretiseeringud. See justkui tõestavat, et Grenzsteini rahvusteooria oli nõrgem kui Tõnissoni oma. Tegelikkus oli sellest aga väga kaugel. Ka Tõnisson oli suguvere-teooriast tõsiselt sisse võetud, nii et ta isegi kakskümmend aastat hiljem nõudis eestlaste jaoks tõuraamatute sisseseadmist ja vastavalt tõutunnustele abiellumis- ehk paarituslubade väljaandmist (vt Karjahärm 1995: 2060; *Eesti Kultuura III*. Tartu, 1912.). Jällegi ei olnud Grenzstein hullem kui tema kaasaegsed.

Samuti viitas Grenzstein 1894. aastal eestlaste ümberrahvastamisele kui ammutuntud ilmingule, mis ei olnud kuidagi seotud vene võimude tahte, vaid kohalike sotsiaalsete tingimustega:

27. Üksikute Eestlaste ümberrahvastamist on meie päevini olnud ja saab veel edespidi olema, enne saksastamise, edespidi enam venestamise kujul, ja need Eestlased on hariduse ja varanduse poolest hääl järjel olnud. Nad on oma rahvuse vabatahtlikult ära vahetanud, et enesele ja veel enam oma järeltulejatele sellest kasu saada. Mis siis, kui niisugune avatelev kasu end kord paljudele pakub?

Reservatsioonide ja täpsustuste esitamise järel püüdis Grenzstein fikseerida oma positsiooni eesti rahvusküsimuses, seda rohkem küll eituste kaudu:

28. Meie ei soovi Eesti rahvuse hävitamist, aga meie ei soovi ka mitte Eesti rahvuslist tuhinat. Hävitamine oleks loomuvastane, teeks rahva kosumisele takistust ja ei saadaks kellelegi kasu. Tuhin, mis oma algul ja põhjusel rahvast eluta kehaks ja rahvust elavaks hingeks peab, on meie rahva kosumise vastane, sest et ta pääle rahvusliku haridusehallika teised peab kõrvale heitma, kuna Eestlane just võerast hallikast peab jooma.

Kooliskäinud mehena sidus Grenzstein rahva tulevikuvõimalused tema kooliharidusega. Kerkis filosoofilis-praktiline probleem: kas vene haridus teeb eestlase venelaseks?

29. On see arvamine õige, et Vene haridus Eestlase ära venestab, siis on Eestlaste lõpp alanud, siis on Eestlaste iseolu alalhoidmine võimata, siis tuleks sellele saatusele mõistlikult järele anda ja meie rahva tulevik plaanilikult Vene hariduse ja rahvuse aluse pääle ehitada. Ei ole see arvamine aga mitte õige, siis tuleb Eestlastel Vene haridusele lahkeste vastu minna, et tema najal kasvada, tõuseda, edeneda.

Tundub, et Grenzstein ise eelistas oma sõnumis esitatud teist versiooni — kasutada vene haridust eestlaste huvides ja arendada selle abil eesti rahvast, kuigi lõpptulemuses ei tahtnud ta liiga kindel olla.

Eesti küsimuse teiseks aluseks oli selgemini kui kunagi varem rõhutatud erinevus rahva ja rahvuse vahel. Grenzstein oli ju enda meelest teadlane, kes pidi suutma jagada maailma mõistelisteks kategooriateks:

33. Rahvas, rahvus (rahvus = *народность*, Volksthum, rahva suguveri, keel, kirjandus, siia puutuv meelsus ja püüdmised) ja rahvuslik liikumine on kolm isesugust asja. Need vassitakse sagedaste segamine, et segases vees kalu püüda.

Grenzstein asub raamatus selgelt rahva “edenemise”, ühiskondliku progressi toetaja positsioonile: tema arvates on rahvus kui kultuuriilming lihtsalt rahva õnne tagamise vahendiks. Selle mõttekäiguga jätkab ta 1885. aasta plaanis alustatud joont. Grenzstein rääkis rahvuspoliitilistes juhtmõtetes just sellisest rahvusest, mida tuleb kasutada rahva tulevikku viimisel.

Selleks et rahvas saaks edasi minna, tuli tunda kohta, kus ollakse. Mida täpsem on hetke taju, seda õigemad võivad olla prognoosid. Grenzstein osutas karmilt tõsiasjadele, mida tema auditoorium kuulata ei tahtnud. Ta rääkis eesti kultuurist, mis on lapsekingades, ja haridusest, mille omandamine on takistatud. Kuid sellega ta ei öelnud, et oma kultuuri ei tule või et seda ei ole vaja. Grenzstein vaid näitas, et oma kultuuri tekitamiseks tuleb kõigepealt teistelt laenata kultuurilist kriitilist massi, ja laenata sealt, kust kõige kasulikum:

40. Rahvuse väärtus kasvab rahva suurusega. Alles siis on rahvus oma täielikus väärtuses, kui tema kõiki hariduspaikasid külakoolist akadeemiani jõuab kanda ja sellekohalist kirjandust sünnitada.

89. Eestlased ei jõua ega saa enestele omajalal seisvat haridust ülesse ehitada. Nad peavad endid ühe suure haridusrahva najale toetama. See rahvas ei ole mitte Germanlaste, vaid Slavlaste sugust: mitte Sakslased, vaid Venelased.

On selge, et Ado Grenzsteini eesmärk oli osutada, et eesti rahvast saab edendada saksa ja vene koolides haridust omandades. Ta tunnistas tõsiasja, et eestikeelset haridust sai ainult külakoolis, ja ka seda, et vene haridus oli tõusnud tähtsamaks saksa omast. Ta ei laskunud arutlustesse selle üle, kas eestikeelne haridus oleks parem kui olemasolev venekeelne õpetus. Grenzstein tõdes vaid, et ka venekeelse hariduse omandamine vääristab eestlasi.

Grenzstein nägi rahvusküsimust külatanumast avaramas perspektiivis, hoiatades, et oma rahvuslikkuse süvendamisega aidatakse kaasa ka vastaste rahvuslikkuse tõusule. Grenzstein oli esimene rahvajuht, kes nägi eestlasi ja Eestis toimuvat maailmaajaloolises kontekstis. Ta märkas rahvusliku eristumise jooni suurrahvaste juures ja pidas nende ärritamist väga ohtlikuks. Oma positiivses tegevuses tahtis ta rääkida võimalikult vähe rahvusest:

48. Mida suuremaks rahvuslik õhin Euroopas tõuseb, seda rutemine sulavad veikesed rahvakesed Romanlaste, Germanlaste ja Slavlaste sisse ära. Siisgi tahavad mõned veikesed rahvakesed niisugust tuhinat õhutada.

49. Kes mõõga tõmbab, saab mõõga läbi hukka. Kui Eestlane rahvusega võiduplatsile astub, saab ta rahvus hukka.

Kui lugeda Grenzsteini 1894. aasta teese, mida siiani on peetud tema venestusliku rahvuspoliitika tugisambaks, nende õiges kontekstis, siis ei saa tekkida kujutlust, et Grenzstein tahtis eestlaste kadumist. Ülekaalu saavutab hoopis kontekst, kus Grenzstein otsis vahendeid, mis teeksid eestlased kiiresti vaimselt suureks, et seejärel organiseeritult omapärase kultuuri abil suurrahvastele konkurentsi pakkuda. Vähemalt võimaldavad Grenzsteini enda ütlused sellist tõlgendust samavõrd kui tema pidamist venestajaks.

Grenzsteini rahvusekäsituse mõistmisele aitab kaasa ka tema mõtteavaldus 1897. aastal avaldatud brošüürist *Ajakirjanduse ühendus*:

[---] meie rahva ajakirjanduse keskaigal, oleks oma lugejate edendamise vaimu ja varanduse poolest ülesandeks. Mitte ei tea kui kõrge ja hiilgav ehk koguni unenäoline Eesti iseseisva kultuura ülesehitamine, vaid igati kättesaadav eesmärk: rahva vaimu ja vara kosutamine.

Seega ikka endine skeem: rahvus = kultuur = vahend rahva arendamiseks. Ei midagi rohkemat!

Grenzsteini plaanide keskmes ei olnud pärast 1885. aastat kunagi ainult rahvuslikkus. See, et Grenzsteini lugejad tahtsid-oskasid-suutsid tema sõnadest 1885. aastal ühte ja 1894. või 1899. aastal teist välja lugeda, on seotud pigem nende endi kui Ado Grenzsteini muutumisega. Samamoodi põhineb Grenzsteini auditooriumi piiratusel antud kontekstis võib-olla et kõige olulisem asjaolu — Grenzsteini kaasaegsed ei suutnud mõista, et ta oli väljunud ärkamisaegsest rahvuskesksest maailmast ja hakanud rääkima uuele Euroopale omases isikukeskses keelepruugis. Võõristus Grenzsteini ideede vastu pani kaasaegseid otsima tema vastu süüdistusi. Ja need leiti rahvuslikkusest loobumises.

2.4. Haridusreligioon

Haridusküsimus oli ärkamisaja kestel rahvast üldiselt mobiliseerivaks teemaks. Soov parandada kooliõpetust lükkas liikvele Aleksandrikooli loomise kava, suunas ideeliselt Eesti Kirjameeste Seltsi, viis talumehed palvekirjadega tsaari juurde ja pani sadu kooliõpetajaid kohalike mõisnike, pastorite ja taluomanikega kooli toetamise vajalikkuse üle vaidlema.

Hariduse ja õppimisega seotud arutlused olid Grenzsteini plaanides ühel kesksel kohal. Ta nägi hariduses vahendit, mis aitab vähendada eestlaste majanduslikku viletsust ja kõrgkultuuri puudumist ning võimaldab rahva huvides paremini kasutada ühiskonna muutumisega kaasnenud mobiilsust.

Meie sugurahval tuleb tubli koolihariduse lipp väsimatalt kõrgel üleväl hoida. Meie seadime oma elu nii sisse, et meil midagi üle

jääb, ja selle kapitali paneme meie kõige kindlammesse panka kõige kõrgema intressi peale: meie koolitame temaga oma lapsi nii palju kui iganes suudame. (Grenzstein 1899a: 3.)

Seega oli Ado Grenzstein ärkamisaja tüüpiline rahvajuht, kes väärtustas haridust justkui maailmavaadet, muutes ta religiooniks — haridusreligiooniks, nagu Oskar Loorits seda sõnastab.

Erinevalt teistest rahvameestest pidas Grenzstein avaliku tegevuse, sealhulgas haridusküsimuse puhul silmas eelkõige poliitilisi kontekste, mistõttu rahvuslikkuse afišeerimine ei olnud kasulik:

55. Saatke Eestlased rahvuslisis asjus valitseva, s.o. Vene rahva kahtluse alla, ja teie lükkate terve Eesti vankri kraavi.

Et haridus oli Grenzsteini jaoks rahva arendamise vahend, siis ei võinud seda kasutada kui eesmärki omaette. Rahvusliku hariduse nõue ei tohtinud olla peamine. Eelkõige tuli esitada hariduse nõue. Niisamuti nagu rahvuslikkuse nõue ei tohtinud takistada rahva harimist. Hariduse omandamine oli aga seotud selle kasutamisega. Ja siit kerkis terav konflikt rahvuslikkuse, harituse ja poliitika vahel, millele Grenzsteini "süsteem" ei suutnud lahendust pakkuda.

57. Tahate teie Eesti poegade eest kõrgemate kutsete ukсед lukku panna, neid koolist ja kohtust, valitsuse ja ülema sõjaväe teenistusest eemal hoida, siis äratage neis ehk nende suguvendadesgi rahvuslik tuhin lõkkele.

58. Tahate teie neile aga neid ukse avada, siis kasvatage nad meie suure isamaa tõsisel armastusel üles.

Grenzsteini jaoks oli tõeliseks murelapseks eesti haritlaskonna nõrkus, mille üheks põhjuseks oli haridust nõudvate töökohtade vähesus Eestis. Küll aga oli Venemaal võimalus haridust eeldavate tööd saada. Venemaale haritlase tööle minemises nägi Grenzstein võimalust tugevdada rahvast ja rahvust:

59. Tahate teie, et haritud Eesti pojad, kes kuidagi isamaa teenistusse astunud ehk astuda soovivad, oma sugurahvale peavad selga pöörama, siis muretsege selle eest, et see sugurahvas suurest isamaast rahvusliku tuhina läbi end eraldab.

60. Mida rohkem Eesti rahval vaimujõudu on, seda suurema hulga rahvapoege saab ta kõrgematele vaimutöö põldudele. Eestlastel enestel on neid töökohti väga vähe anda; sellepärast tuleb suure

isamaa värava külgi koputada, ja kui see ei avane, kodus kõngu jääda ehk võerale maale välja rännata. Sellest aga ei saa Eestlased midagi kasu, ei ka ärastugi kõrgemale haridusele. Hoidgem sellepärast suure isamaa väravad oma poegadele lahti.

Brošüüris *Rahva poeg* (1897) tuli Grenzstein vana teema juurde tagasi ja keskendus rahva juhtide kujunemisele Eestis, rõhutas baltisaksa mõju alt vabanemise vajadust.

Talupoja katuse alt välja tulla ja kõik koolid ülikooli lõpuni läbi käia, see on aeg mil noor inimene täieste võib uueks sündida. [---] Ütle mulle, missuguses koolis ja seltskonnas sa üles kasvasid ja ma ütlen sulle, kas sinust üleüldse rahva poega saab.

Ta rõhutab, et saksa

ringkondade poolt meie rahva pojale õiget kasvatust loota, seks ei ole meil õigust ega põhjust. [---] Nende ümberkäimisest võib talutarest tulnud noormees ilma küsimata palju õppida, kuid mitte seda, mis teda Eesti rahva pojaks kasvataks. (Grenzstein 1897b: 9–11.)

Baltisaksa mõju alt vabanemine toob kaasa ka vabanemise seisuslikust mõtlemisest, kus talupojast eestlase eesmärgiks oli jõuda kõrgemasse seisusesse:

Kes meie noortest meestest rahva pääle mõtles, mõtles seda järele, kuid puuduvaid seisusi muretseda, mitte, kuidas olevat talupoja seisust õige pojana teenida. [---] See õpetus aga ei sünni meie aja oludega kokku. [---] väljamaal, kus elu olu ette on jõudnud, seisab talurahva seisus kolme teise seisuga kui ka mitte just tule ja vee viisi, siis ometi koera ja kassi viisi üksteise kõrval. Seda nähtust tuleb kõikide hääks pehmenada ja eemale hoida, mitte uute asutustega tuleviku tarvis põhjendada. (Grenzstein 1897b: 11–12, ka 15.)

Seega ütles Grenzstein selgelt välja seisusevahede kaotamise nõude ning sidus selle vastuseisuga baltisaksa “vana” ühiskonnakorralduse mõjule.

Grenzstein nägi eesti organisatsioonides, eriti eesti koolides seda vahendit, mis suudaks peatada seisusmentaliteedi võidukäiku:

Eesti keskmine põllutöö kool võiks rahvale ühe jagu noortsugu teises õhus ja teisel alusel ülesse kasvatada, kes rahva enese sekka adra ja äke juurde tagasi läheb ja lootuse järele isesuguse rahvaliku erakonna sünnitab [---].

Seisuslikkusest läbi imbunud baltisaksa päritolu koolisüsteem kasvatas aga juhid, keda Grenzstein nimetas "rahva isadeks".

Grenzsteini ulatuslikus publitsistikas oli haridusküsimus üsnagi keskel kohal, kuid paradoksaalselt lähenes ta haridusele väga konservatiivsel ning ärkamisaegsel moel. Pidades head kooliharidust rahva arengu aluseks, ei nõustunud ta sellega, et rahva areng võib rahvast põhjalikult muutma hakata. Grenzsteini hariduspüüdluste eesmärgiks jäi siiski olemasoleva eestluse kaitsmine ja fikseerimine, nii nagu see antud hetkeks oli kujunenud. Selline hoiak erines märgatavalt tema teistest ühiskondlikest mõtisklustest, mille põhijoon oli maailma arenguhoovuste tunnetamise kaudu leida oma rahvale soodsaim ja efektiivseim arengumudel ning mitte lasta end ankurdada eksisteeriva olukorra ühegi külje külge, sest see võib hakata takistama rahva arengut.

Niisiis ilmneb just haridusküsimuses Grenzsteini mõttesüsteemi eba(järje)kindlus. Jutlustades rahva arendamist kõige laiemas mõttes, seadis ta hariduse omandamise eesmärgiks samas talupojaks ehk haritud põllumeheks jäämise. See oli käik, mis viis tema ideed paarikümne aasta võrra tagasi. Kuid ehk oli sellelgi oma kindel tähendus ja põhjus? Just samal ajal (1897) alustas Grenzstein teravaimat avalikku väitlust baltisaksluse vastu, kasutades sissejuhatuseks kõige lihtsamat vahendit — kuulutas pühaks ja puutumatuks "omade" väärtused, s.t talupojaks olemise, ja asus ründama baltisakslasi kui nende väärtuste põlastajaid, allasurujaid ja kahjustajaid. Vähemalt õhkub teistest samal aastal kirjutatud brošüüridest (*Balti haridus, Lõpueksam nooreestlaste ja vanasakslaste keskes*) sellist lähenemist. Ja lõpuks, eestlate jäämist talupoegadeks peeti ajastu normiks. Grenzsteini suurriivaal Jaan Tõnissoni kaitses, isegi uue sajandi algusaastatel, eesti küla huve linnastumise vastu, mis pidavat lõhkuma rahva püsimise ja arenemise alust — talupoeglikku miljööd (Kruus 1920).

Raamatukese *Rahva poeg* lõpetuseks esitas Grenzstein retoorilise ärkamisajast pärit küsimuse:

Mis tuleb teha, et rahvale ta lastest tõsised pojad üles kasvaksivad, kellel kõikideks kõrgeteks ja kaunisteks plaanideks ainult üks eesmärk oleks: tõsine rahva poeg olla, kes ihu ja hingega oma vanemate külles rippub, et neile abiks ja toeks olla. (Grenzstein 1897b: 15–16.)

Kuid juba kahe aasta pärast, 1899. aastal, eitas Grenzstein vanemate küljes rippumise eesmärki raamatus *Meie vaimuvalla tegelased*:

meie koolitame [---] oma lapsi nii palju kui iganes suudame. Selle juures tahame meie uue kultuuraelu nõudmisi tähele panna ja enam kui tänini oma noortsugu realkoolide teele juhatada. Mitte ikka ja iganes gümnasium ja ülikool, vaid veel enam realkool ja polütehnikum, põllutöö kool ja kaubaakadeemia.

Enam ei olnud Grenzsteini eesmärgiks rahva poegi adra taha tuua, vaid muudeski maailma asjades "adrakurgi" hoidma panna. Niisiis jällegi üks muutus Grenzsteini käitumises. Kuid nii nagu tema teistegi muutumiste puhul, jäi siingi paigale üks alus — püüd juhtida rahvast antud hetkel optimaalset teed mööda. Õelda igal hetkel seda, mis on sellel hetkel parim. Mitte jääda kinni minevikust pärit mõtetesse. Ja haridusküsimuses oli Grenzsteini käitumise püsivaks aluseks usk hariduse jõusse ehk haridusreligioon.

2.5. Organiseerimispiüüded

Grenzstein rõhutas pidevalt vajadust rahva koordineeritud, ühendatud ja süsteemse tegevuse järele, mis peab parimal moel vastama hetkeolukorra võimalustele ja kasutama maksimaalselt eestlaste vähest haridusressurssi. Seetõttu tuleb teda pidada organisaatoriks: tema ühiskondlikust käitumisest õhkub närvilist soovi otsida eri kombinatsioonide kaudu kõikjalt väljapääsu — ka eba-soodsaks muutunud ühiskondlikest oludest.

Samas ei läinud Ado Grenzsteini ühiskondlik vaist tuulelipu kombel kaasa ei vene ega baltisaksa võimude eesmärkidega. Grenzstein ei olnud poliitiline tuulelipp. 1885. aasta järel ta valituse uusi venestuslikke eesmärke ei toetanud. Alles 1894. aastal hakkas ta sõnastama eestlaste organiseeritud tegevuse uut ideestikku, mis vastaks selleks ajaks juba selgelt juurdunud "venestusaja" reeglitele. Kuid Grenzsteini eesmärgiks ei olnud ajastuga kaasaminek iseenesest, vaid uutest oludest võimaluste ja vahendite leidmine, mis aitaksid eestlasi nende ühiskondlikus emantsipatsioonis.

Grenzstein kui ajakirjanik nägi rahva sotsiaalse arenemise võimalust eelkõige avalikus ja legaalses organiseeritud tegevuses. Soov tegutseda avalikult, kõikide silma all, tingis ka vajaduse arvestada ühiskonnas toimunud muutusi. Avalikkuses ei saanud võidelda asjade eest, mis olid seadustega keelatud.

“Ühiskonna arengu planeerimine” võikski olla Grenzsteini kui poliitiku tunnussõna, mis kasvas välja tema kui rahvamehe enesetunnetusest. Rahva juht nägi, et tema tümber ei läinud kõik selge kava järgi, et avalikkuses oli ülekaalus väheste haritud rahvajuhitide omavaheline jagelemine. Ja ta püüdis segaduse tekitajaid ühisele tegevusele suunata.

Juba 1885. aastal avaldatud “plaanis” oli tema üheks olulisemaks ja selgemaks eesmärgiks luua eestlaste avaliku tegevuse ühtne juhtimine ja arendada seejärel välja kõiki eluvaldkondi hõlmav kavakindel tegevus. Plaani nurgakiviks oli rahva arengut positiivselt mõjutavate protsesside sünkroniseerimine. Üksteist pidid toetama aktiivsed vallavalitsused, erakondlike lahkarvamuseta poliitiline tegevus, majanduslikult kosuvate talude pakutavad rahalised vahendid, moraalne kodukultuur, head koolid, aktiivsed ja organiseeritud kooliõpetajad, eestikeelsed keskkoolid, eesti haritlaste süsteemne ja koordineeritud rahvalalgatuslik tegevus, kiriku rahvalikumaks muutmine, eesti keele arendamine ja kirjanuduse levitamine, ajakirjanduses tööjaotuse loomine ning seltside süsteemne arendamine.³

Laiaulatusliku plaani esitamise järel rõhutas Grenzstein 1885. aastal oma mõtetest olulisemat välja tuues veel kord ajakirjanduse, seltside ja ühise tegevuse tähtsust. Neid kolme võibki pidada Grenzsteini ühiskondliku tegevuskava selgrooks:

Eelpool avaldatud plaanid käivad otse meie rahvaelu südame kohta ja meie arvame, et nemad, vähemalt oma sihtides, tõeste kasulikud on. Mõtleme ainult, et Eesti ajakirjandus ja seltsielu nii saaks kokku seatud, kui meie seda eespool oleme ette pannud, siis näeme kergeste, et see meie Eesti elu koguni parema järje päälle tõstaks. [---] et nad oma rahvast kui üht meest ühele sihile talutaksivad, ühele*

³Rohkem kui 110 aastat hiljem võime Grenzsteini 1885. aastal rahvale esitatud kava hinnata kui üht esimestest dokumentidest, mis aitas ette valmistada omariikluse aluseid.

sihile mis tema põlve parandaks. See on meie seletuste ja plaanide päätuum. [...] Ühendagem endid oma tähtsal isamaa tööpõllul. Asutagem kokku ja jagagem iseekeskes oma tööpõllud nii ära, et meie keskest ainult ligimese armastust nähakse [...]. (*Olevik*, nr 52, 1885.)

Need kolm argumenti — ajalehed, seltsid ja ühendatud tegevus — jõudsid Grenzsteini mõttemaailma enne venestusreformide algust ning püsisid peaaegu puutumatuna Grenzsteini avalikes tegevusplaanides kogu venestusaja.

Grenzstein ei olnud ainult teoreetik. Kogu 1890. aastate karskus- ja põllumeesteseltside tegevus on lahutamatu seotud Grenzsteini aktiivse tegevusega. Tema ajalehes *Olevik* formeerus juba 1880. aastate lõpus uus “maailmavaade”, mida võib Oskar Looritsat jäljendades nimetada “seltsireligiooniks”. Just *Olevikus* avaldatud laialdased kohalike kirjasaatjate kaastööd viisid selleni, et mingi paikkonna avaliku elu hindamisel kujunes kõige tähtsamaks kriteeriumiks kohalike seltside olemasolu. Seetõttu ei ole üllatav, et Grenzstein oli aastaid eesti karskus- ja põllumeesteseltside juhtisik.

1890. aastate teisel poolel tegi Grenzstein mitu katset asutada eesti elu ülemaalse juhtimise uut organisatsiooni. 1896. aastal esitas ta “Eesti Rahva Seltsi” asutamise taotluse. Selts pidi integreerima eestlaste juhtimise all olevat rahvaülikooli vormis koolitussüsteemi ning õpitud teadmiste elluviimiseks vajalikku ülemaalist organisatsiooni. Organisatsioon pidi olema kolmeastmeline ja kahetasandiline. Seltsile oli ette nähtud geograafiline ülesehitus, mis koosnes keskkorraldusest, maakondlikest/piirkondlikest keskustest ja kohalikest/kihelkondlikest seltsidest, ning teemaatiline jagunemine üheksaks toimkonnaks. Toimkondade tegevust pidi juhtima keskkorraldus (vt Grenzsteini ettekannet Liivimaa kubernerile Surovtsevile 1896. aastast (Tuglas 1926: 223) ja Tuglase käsitlust samas (1926: 156–157); ka Grenzstein 1899b ja selle põhjal ta raamatu (1910) peatükk “Eesti eluaate töö rakendus”).

- 1890. aastate lõpus täpsustas ja lihvis Ado Grenzstein oma varasemaid organiseerimiskavasid ning avaldas nad lühikese aja jooksul brošüüridena. 1897. aastal ilmus *Ajakirjanduse ühendus: Tee, mis rahva ajakirjanduse eesmärgile viib*, 1898. aastal *Seltsi juhatus*, 1899. aastal *Rahva töö rakendus*. Tsensuuritõkete tõttu

jäi 1900. aastal ilmumata "Uus hommik". Need kirjatööd saavad laiema tähenduse alles siis, kui vaatleme neid 1885. aasta "Plaanis" näidatud tähenduses — üksteisega seotult.

Brošüüris *Ajakirjanduse ühendus* rõhutas Grenzstein, et Eesti vajab ajakirjandust, kus iga väljaande profiil oleks määratletud ühiskondliku kokkuleppe alusel. Tema arvates oli see kiireim tee koondada nii rahva vaimsed kui materiaalsed ressursid ning tagada nende otstarbekas kasutamine. Tegelikuses jõudis ta selles brošüüris rohkem kui mujal ebareaalsete unistuste maailma, kujutledes, et ühiskonnas on võimalik rakendada ideaalseid printsiipe. Ei olnud siis ega tänapäeval võimalik täpsemaid teadusanalüüsi vahendeid kasutades prognoosida ühiskonna arengut niiviisi, et mõte "Iga üksiku tööpõllu siht tuleb täielikult ette ära määrata, et iga kaastööline teaks, mida tarvis" omandaks ka ajakirjanduses elluviidavat tähendust (Grenzstein 1897a: 10).

Ei saa välistada, et kõikide ühiskonna arendamise plaanide juures oli Grenzsteini üheks tagamõtteks *Oleviku* upitamine juhtivaks ajaleheks, kuigi ta seda ise kategooriliselt eitas. Samas rõhutas Grenzstein, et ta on valmis *Oleviku* kanda võtma mitmed üldisesse plaani kuuluvad alaülesanded, juhul kui selles saadakse kokkuleppele plaani rakendamise teiste osalistega. Ja teisalt, milleks tahtis Grenzstein olla juhtiva ajalehe toimetaja? Kas mitte selleks, et rahvast juhtida? Sest ainult Kõrvi moodi raha teenida tahtes ei oleks tal olnud mingit mõtet tegelda aeganõudvate rahvalalgustuslike raamatukeste kirjutamise ja ühiskondliku organiseerimistööga.

Grenzsteini põhimõtteliselt positiivseid kavatsusi ajakirjanduse ühenduse loomisel on oma uurimuses kinnitanud Krista Aru (1997). Tema väite järgi nurjas Grenzsteini põhjaliku plaani teiste ajalehetoimetajate vaikiv kokkulepe mitte toetada senise olukorra reformimise kava (Aru 1997: 102, 105).

Ajakirjanduse ühenduse loomise ja ühiskonna organiseerimisplaani vahelist seost kinnitab ka Grenzsteini rõhutus, et "lehtedel oleks põhjusemõtteks, võimalikult palju töösid väljaspoolt toimetust muretseda, et lehed seda enam rahvaga üheskoos seisaksivad." Ajakirjandust pidas Grenzstein otseseks tööriistaks ühiskonna muutmisel:

Mida lehed hääks kiidaksivad, see läheks edasi; millele nad vastu paneksivad, sel oleks vähe lootust sihile saada. Rahva soovide ühendamine oleks küll ikka võimalik, ja siis oleks neil mõju.

Rahva kontrolli all olevate vabade ühenduste ühiskondlikust mõjust räägib Grenzsteini brošüür *Seltsi juhatus*, mille kirjutamine oli ajendatud vajadusest tutvustada avalikkusele 1898. aastal kinnitatud põllumeeste seltside normaalpõhikirja ja selle alusel asutatavate seltside võimalusi.

*Seltsi juhatus*e alguses rõhutas Grenzstein ühiskonna liikmete isiklikku vastutust kogu ühiskonna ees. Sellega sarnanes tema arusaam ühiskonnast vägagi demokraatliku riigikäsitusega:

Nagu telliskivi lossi müüri sees veike tükike uhkest lossist on, nii on talu veike tükike suurest riigist, milles päev looja ei lähe. [---] Riik on eluvõitluseks rakendatud rahvas.

Viidates isiklikule vastutusele rõhutas Grenzstein, et kiiresti muutuva ühiskonna liikmed peavad suutma ka uutes oludes oma kohuseid täita:

Mis jõuavad su õlad siin kanda, kallis talutaat? [---] Et sa oma valalitsusega valmis saad, seda teame. Aga aeg nõuab sult veel muud, ja nimelt palju ja päälegi paremat. . . [---] Rahvale on avar luba kätte antud, et ta end uue aja nõudmiste järele töövallas mõnusaaste rakendada võib. [---] Hulgad astuvad ühiseks otstarbeks kokku ja teevad oma küünarnukale kitsal ilmaturul maad, kus ka nõuuga enam tehakse kui jõuuga. Seks on riigivalitsuse poolt uus põllumeeste seltsi põhjuskiri välja antud ja talle nii laiad piirid pantud, et tema töökonnas kõik sees seisab, mis iganes põllumehe elu võib edendada [---], et piirikitsust põllumeeste seltsidel enam ei ole. [---] Meie asi on nüüd, temast seda välja teha, mida temast tõeste välja teha võib [---]

Põllumeeste seltside asutamist ei propageerinud Grenzstein enam üksikute seltside loomisena, vaid ta populariseeris neid kui süsteemi:

tuleb meil võimalikult palju põllumeeste seltsisid asutada. Mitte vähe suuri, vaid palju veikesi. [---] Suured seltsid [---] saab veikeste seltside ühiseks keskkohaks, kelle töösiht ja tööviis teine on. [---]

Veiksed põll. seltsid aga asuvad ühendatud valdade keskpaias ja on uue aja põllumeeste õpetuse asupaigaks. Neid tuleb meil tarvitust

mööda õige palju asutada, selle eesmärgiga, et kõik meie peremehed seltsi liikmed on.

Niisiis ei näinud Grenzstein mitte puid (inimesi, seltse), vaid selle tagant paistvat metsa (inimeste ja organisatsioonide süsteemi ehk ühiskonda) (Grenzstein 1898b: 1–4).

Seltsi juhatuse ideestikuga oli tihedalt seotud Grenzsteini brošüür *Rahva töö rakendus*, kus esitati eelmisega võrreldes tunduvalt täpsem eestlaste põllumajanduse vallas tegutsemise tervikskeem. Saadud kogemustest õppides oli ta seejuures arvestanud vallaseltside loomise keerukust ning suunanud põhitähelepanu kihelkonnaseltsidele:

asutame normaalpõhikirja järele igasse kihelkonda vähemalt ühe põllumeeste seltsi, ka Jurjevi, Võru ja Valga linna ühe. [---] Soovitav on, et suurtes kihelkondades paar seltsi asuks, et liikmete kokkukäimise vaeva ja seltsi tööd kergitada. Peale nende seltside on Jurjevis põllumeeste keskseltsi asumis, kelle hoolet mõlemate kreiside seltside tööjuhatus seisab. (Grenzstein 1899b: 2.)

Ja et tegevus ei jääks ainult jutuks, kinnitas Grenzstein avalikusele:

Keskseltsi asutamiseks on tarvilised sammud astunud. Kui need eesmärgile viivad, võiksime viibimata täielisele tööle hakata.

Tarvilisel korral võivad aga ka meie uued põll. seltsid oma normalpõhjuskirja määrusel ilma keskseltsita oma tööd eelpool seletatud visil ette võtta. (Grenzstein 1899b: 20.)

Viimane märkus näitab seda, et Grenzstein oli mõelnud ka sellele, mida teha riigivõimu negatiivse suhtumise korral põllumajandusliku keskseltsi asutamisse.

Grenzsteini organiseerimiskava jõudis viimasesse faasi sajan-divahetuse paiku. Siis muutusid kõik organisatsioonilised sammud kas “vana ühiskonna” kaitsmise või “uue ühiskonna” kujundamise vahendiks:

Me peame edasi liikuma piki seda teed, mida mööda meid juhatab laia maailma kultuuriline liikumine. Kuid sellel teel osutavad meile palju vastupanu eesti ajalehed, seltsid, rahva mõtlevad liikmed, kogu balti kloostriõhk [---]. Püüame hankida võimalikult palju poolehoidjaid, kes kiidaksid avalikult heaks ja kaitseksid meie püüd-

lusi. Püüame saavutada, et enamus ajalehti seisaks meie poolel — avalikult, kindlalt, mehiselt.

Grenzstein püüdis sajandivahetusel kokku kutsuda põllumeeste seltse, et nende esindajatega koostada plaan uuele, sotsiaalselt õiglasemale elule üleminekuks. Valitsuse seisukohast vaadates on mõisteta, miks selleks luba ei antud (EAA, f 321, n 1, s 199, l 12p). Jõgeveri pealekaebusest raamatu "Uus Hommik" vastu selgub, nagu oleks Grenzstein koostanud 1899. aastal detailse plaani temaga sarnaselt mõtleivate inimeste organiseerimiseks. Seal olevat muuseas ette nähtud nii totaalsed grupiidentiteedi tugevdamise võtted nagu vaid oma erakonna ajalehtede ja raamatute lugemine, oma erakonda kuuluvate isikute igakülgne toetamine ning lõpuks ka vastasrindesse kuuluvate isikute nimekirjade avaldamine kohalikes ajalehtedes. Arvestades Grenzsteini varasema tegevuse sisu, ei ole meil alust kahelda, et Grenzstein püüdis tõepoolest oma uues raamatus midagi sellesarnast avaldada (EAA, f 321, n 1, s 198, l 70–71p).

Grenzsteini tegevus rahva mobiliseerimisel väljendab kõige paremini tema traagikat: ta püüdis teaduslikke kontseptsioone vormida tegelikult elluviidavateks organisatsioonideks lahenditeks. Oma hariduselus püüdis ta rahvast teadustegevuse abil mobiliseerida. Kuid see ei õnnestunud, ehkki mitte selle tõttu, et rahvas ei oleks tema ühte või teist ideed toetanud, vaid ta ei suutnud neid rakendatavaks teha. Grenzsteinil puudusid peamised organiseeritud tegevuse eeldused — tal ei olnud ei meeskonda ega sõpru.

2.6. "Vana" ja "uue" ühiskonna vastandamine

Üks olulisemaid jooni Grenzsteini "plaanides" oli Balti kubermangudes säilinud feodaalsete ühiskondlike struktuuride eitamine. 1885. aastal õhkas ta rahukohtute ja semstvo sisseseadmise järele, mis

saavad meie kodumaa avalisele elule koguni teistmoodu näu andma ja teda lootuse järele hää sammu edendama. Meie kodumaa on praegu tähtsama politikaliku aja sees kui vahest arvaste enne seda. Niisugusel ajal on sagedaste kasulik, kui seda sõna juhtmõtteks võetakse: "Mis jäänd taha, jäägu maha!" (*Olevik*, nr 43–44, 1885.)

1894. aastal rõhutas ta sama sõnumit juba jõulisemalt:

70. Ärgem kitsendagem Eestlase silmaringi ja püüdepiiri kaduvate mineviku riismete sisse, mis ta elurammu lõdvendab, vaid hüüdgem ta uuele külvile, uuele lõikusele.

Oluline osa reformide-eelsete ühiskondlike institutsioonide eitamisesest oli siis veel peidetud uute võimaluste kiitmisesse. Tõelise teravuse saavutas aga vana ühiskonna eitamine 1897. aastal sarjas "Lõpueksam nooreestlaste ja vanasakslaste keskes", mis avaldati eraldi brošüürina järgmisel aastal. Sellest paistab selgelt, et Ado Grenzstein oli väljunud ärkamisaegsest üldisest kultuurilist arengut hindavast mõttemudelist, kus eestlased rõhutasid oma identiteeti sakslastega konfronteerumise abil. Sajandi lõpuks oli ta jõudnud majanduslike ja poliitiliste huvide konflikti primaarseks tunnistamiseni *à la* C. R. Jakobson. Sellest ajast peale said sotsiaalsed huvid Grenzsteini jaoks lõplikult olulisemaks rahvuslikest huvidest.

Suur osa Grenzsteini radikaliseerumisel pidi olema tema kontaktidel jaaksonlaste grupeeringuga, mis samal 1897. aastal asus kritiseerima EÜSi saksiklikkust ning algatas oma vabameelsete mõtete propageerimist avalikel kõnekoosolekutel. Ei ole päris juhuslik, et jaaksonlaste põhiareeniks oli *Olevik*. 1897. aastal tundus korraks, et jaaksonlased on suutnud üle võtta vana ja auväärse Vanemuise seltsi, kuid vanameelsed suutsid jaaksonlastest koosneva juhatuse erakorralisel üldkoosolekul maha hääletada ja seltsi taas oma kontrolli alla saada.

Grenzsteini ja jaaksonlasi sidusid mitmed ühised maailmavaatelised seisukohad. Mõlema suhtumist kirikusse võib nimetada leigeaks, mõlemad rõhutasid sotsiaalsete alamkihtide tõusvat tähendust ning pidasid ühiskonna arengu aluseks eelkõige isiksuse arendamist. On tõenäoline, et Grenzstein toitus just sellestast ühiskondlikust õhustikust, millest lähtusid Mihkel Martna, Konstantin Päts, Johannes Voldemar Veski ja teised. Jaaksonlaste grupi ajalool on ka sündmuslikku ühisosa Grenzsteini ja *Olevikuga*: esimese eestikeelse sotsialismitutvustuse avaldas Martna just seal; 1901. aastal, kui Grenzstein leidis lõplikult, et Tartu õhkkond ei võimalda tal avalikku tegevust jätkata, lahkusid Tallinnasse vastloodud *Teataja* toimetusse ka jaaksonlased, kes jätkasid

Grenzsteini *Oleviku* suunda nii Tõnissonile oponentimises kui rahvuslusest radikaalsema mõtte ja tegevuse edendamises (vt jaakonlastest Aru 1990).

Ado Grenzsteini radikaliseerumise protsess, mis oli märgatav juba 1885. aastal esitatud kahtlustes rahvusliku printsiibi püsijäämise küsimuses, selgines 1890. aastate lõpuks.

Meie ees seisab [---] üks raske probleem [---]. Missugusel kannul kasvab see probleem? Arvatakse et ta rahvuslikul kannul kasvab. [---] Meie arvamise järele ei seisa viimne põhjus mitte rahvuses, vaid mujal. Seisaks ta rahvuses, siis ei oleks neis riikides, kus ainult üks rahvasugu elab, niisuguseid raskeid eluvõitlusi olema. Aga ka sääl kus ainult üks sugurahvas üheskoos elab, seisavad suured võitlused päevakorral. Seda näeme meie Italias, Germanias, Hispanias, Prantsus- ja Inglismaal, veel selgemine aga tänases Suur-Njujorgis, kus linnapäa valimine terved millioonid jalule kutsus ja kus võitlus otse sõja nägu oli [---].

Võitluse viimne põhjus ei ole mitte rahvus, vaid varandus, kõige päält igapäine ilmlik varandus ja selle jälgil ka kõrgem vaimlik varandus. [---] On lugu nüüd tõeste nii, ja nii ta on, siis saame küll pisut teise vaatekoha jalgade alla, kust meile nii mõnigi udune punkt selgel valgusel vastu paistab. Eesseev probleem ei põhjune mitte rahvuslikul kannul, vaid ta seisab seltslikel (sotsialisel) alusel. [---] Meie ei võitle mitte oma rahvuse hiilguse eest, meie ei võitle mitte mõne teise rahvuse ehk rahva seisuse vastu, meie võitleme lihtsalt sedasama suurt eluvõitlust, mille sisse iga inimene siin päikese all on pandud. (Grenzstein 1898a: 9, 11, 16–17.)

Nendel aastatel ütles Grenzstein otsesõnu välja venestusreformide toetamise põhjuse:

Meie teame, et meie kodumaa viimasel ajal on reformeeritud saanud. Meil on uued kohtud, uus politsei, uus koolivalitsus. Ametnikud, kes neid tähtsaid asju korraldavad, ei ole enam endised, vaid teised. See sügav muutumine on meie kodumaa elanikkudele, eestlastele ja sakslastele, nende eluvõitluses ja võidujooksus üksteise kõrval uue aluse jalgade alla pannud. Küsimus, mis siin iseenesest keele pääle tuleb, on see: On need muutumised eestlastele tema võitluses kasu ehk kahju toonud? Kostus selle tähtsa küsimuse pääle on küll igal täisealisel inimesel kerge anda. Eestlane on reformidest palju kasu saanud. Enne jooksime meie oma naabritega võitu kitsal jalgteel, kuna nemad raudteed mööda aurujõuga sõitsivad, nüüd

oleme mõlemad ühesugusel teel ja ühesugustel tingimistel. (Grenzstein 1898a: 17.)

Poliitik Grenzstein liialdas tahtlikult, kui ta rõhutas baltisakslastega täiesti võrdsete võimaluste saavutamist. Vormi ja tege­likkuse erinevuste kaotamist pidas ta juba järgmiseks ülesandeks. Võrdsete võimaluste saamise juures rõhutas Grenzstein reformide tekitatud põhimõtteliselt uut ühiskondlikku olukorda, kus rüütelkondade ja luteri kiriku juhtiva rolli kaotamine kohalikus politseis, kohtus ja koolikorralduses andis eesti ühiskonna arendamiseks täiesti uued võimalused. Ja ta jättis isegi küsimärgi panemata lause lõppu “[---] mis siis oleks välja tulnud, kui neid reformisid mitte ei oleks tulnud”, otsekui näidates, et ei taha sellise küsimuse peale isegi mõelda (Grenzstein 1898a: 28–29.).

Grenzsteini ei või ka pidada piiramatuks valitsuse teostatud reformide kiitjaks. Juba *Eesti küsimuses* märkis ta otseselt vene ametnike keeleoskamatus. 1896. aastal Liivimaa kubernerile saadetud ettekandes kritiseeris ta selgelt reformide käiku (Tuglas 1926: 209–210). *Lõpueksamis* ütleb ta otsesõnu:

Tõeste, meie praegune seisukord ei meeldi meile mitte. Sellest peame meie välja saama, et jälle edasi astuda. Selleks peame meie aga tarvilist eluküpsust näitama. Siis võime loota, et paremad päevad meid ootavad. (Grenzstein 1898a: 37.)

Grenzsteini veendumuse kohaselt ei olnud tema teravnenu­d hinnangud paradigmaatiliste ühiskondlike muutuste kohta ainult isiklik tunne. Ka siin esines ta rahvajuhi positsioonis, kes peab tunnetama ja seletama toimuvat:

Vahest pool aastat tagasi ei julgenud meie sellest asjast veel mitte nii selgel sõnal rääkida, sest et siis “rahuusk” veel kõikumata kindel oli. Nüüd on taevale tänu asi selginud ja meie tunneme sügisesest marust hoolimata kosutavat kevade lõhna liikumas olevat. [---] Pööripäevad, iseäranis mõtteilmas, toovad oma jagu tormisid. Meie võime juba nüüd ette ütelda, et neid mitte vähe ei saa olema, kes meie vastu tormi saavad jooksmas. (Grenzstein 1898a: 18.)

Uuel ajajärgul seadis Grenzstein eestlaste ette raske ülesan­de — taas kord koos maailmaga muutuda, kuid paradoksaalsel kombel just selle nimel, et alles jääda:

Meie oleme taha jäänud ja seisame all. Meie peame kõige jõuga edasi töttama ja ülespoole astuma. Mis minevane aeg on tegemata jätnud, seda peame meie ära tegema, ja seda on väga palju. Meie arvame, et meie ainult siis suures eluvõitluses võime jalgadele jääda, kui meie kõige jõuga uue aja kultuuraelu enestele püüame ja suudame omandada ja selle najal end võitluse tarvis kinnitada. (Grenzstein 1898a: 27.)

Uuel ajastul on uued jooned, mis väljenduvad masside tegevuses. Alamad ühiskonnakihid

ei maga mitte enam. Nad on ärkamas ja ennast ja oma seisukorda märkamas. Neid on 90 protsenti, teisi 10. See on nende vägevus.

Aga ka masside füüsiline jõud ei ole kõik, sellest on olulisem vaimujõud:

Mida rohkem valgus nende majadesse tungib, seda suurema õhinaga töttavad nad uuele ajale vastu, seda eneste ja oma laste tarvis ette valmistades, oma ja oma seltskonna kasude eest võideldes. Ka see seisus tahab inimesena inimlisest kultuurast osa võtta. Haridus on vägevus, ja seda läheb neile tarvis. (Grenzstein 1898a: 44.)

Ado Grenzsteini aktiivne positsioon "vana" seisusliku ühiskonna vastandamisel "uue" tulevikuühiskonnaga saavutas teravaima vormi tema sajandivahetusel kirjutatud artiklites. Samuti tõkestas tsensor Jõgever just siis tema uute brošüüride trükkimise ja hakkas teda uuesti süüdistama riigi poliitika vastases agitatsioonis. 1899. aastal kirjutatud artiklis "Aastasaja lõpul III" ütles Grenzstein:

Sa oled raudne aastasada [---] et sa ka inimesesoo elu raudseid seadusi näitasid. Ja need raudsed seadused ei tunne luulelõhna ega lapselist lõbu. [---] et kevadese luulega ühes ka kõrged aated on alamale väärtuse järjele sadamas.

Sellele karmile ja Eesti ajaloo mõtestamise seisukohalt uuele tunnetuslikule alusele (oluline ei ole rahvus, vaid inimeste varanduslik olukord, mis määrab ühiskonna tugevuse ja on eelduseks rahva püsimisele) viitavale tõdemusele järgnes sellest lähtuv ülevaade hetke ühiskondlikest oludest:

Mis meie hing tema [sajandi] algusel igatses, seda on ta meile annud, vähemalt must valge peal. Meie soovisime priidust ja ühesarnadust, ja mõlemad on meil tema lõpul käes. [---] Alles uued kodumaa

riiklikud muutused panivad meid ühesuguse kohtuniku ette, kelle ees me ühesugused Vene ilmariigi alamad oleme. [---] oleme ühesugused ka majanduslikes elus, millel üliväga suur tähtsus on.

Uue joonena rõhutas Grenzstein formaalse ja tegeliku olukorra erinevust ja rääkis pikalt, kuidas kasutada formaalset raami tegelikkuse mõjutamiseks.

Nüüd oleme kõikide kodumaa elanikkudega ühesarnaseks kuulutatud. Kust küllest ähvardab meid siin hädaoht? Seadus on teine ja elu on teine. [---] Et uus ühesarnadus meid orjasaatuse eest kaitseks, selle eest peab meid rahva haridus hoidma.

Järgnevalt esitas Grenzstein huvitava mõttekäigu, mis võib meid sada aastat hiljem aidata mõista teda kui rahvajuhti:

Kõigest silma seletamise tööst hoolimata ei tea meie lõppeva aastasaja lahkumisel mitte ütelda, kui palju meie ringkondades välisest koorest suudetakse läbi vaadata ja sisimisi veedreid ära silmata. Sõbrad, need on kaks isesugust asja. Ise asi on see, millest ja mille kallal sulle juttu tehakse; hoopis ise asi see, mille kasuks seda toimendust targu ette võetakse.

Grenzsteini kui poliitiku jaoks oli ilmselge, et vahendid ei ole eesmärgid, kuid ta mõistis kibedustundega, et ta pole suutnud seda nii olulist poliitika reeglit rahvale selgeks teha.

Kuid suur hulk, suur hulk! Saab see aru, kuidas tema ümber kui uue aja kuldvasika ümber tantsitakse? Märkab tema, kes ohver peab olema? [---] Meie auus talutaat oma vaikes külatänavas peab nägema ja tundma, et avalise elu välimise kaane all päris sisu varjul seisab. Tema ei tohi mitte lapselikul usaldusel iga kutsehealt kuulda ja iga tahtmise järele tantsida.

Sellise justkui “muidu jutu puhumise” tagant võime leida Grenzsteinile iseloomulikku poliitiku mõttelaadi. Tema sajandivahetusel kirjutatud tekstidest kumas läbi mõte, et “uus” ajastu uute võimalustega oli küll saabunud, kuid tegelikus elus säilisid “vana” elu tunnused seni, kuni eestlased ise ei ole “uue” ajaga kaasas käima hakanud. Selleks oli vaja nii selgeid sihte kui aktiivset tegevust, eneseharimist ja organiseerumist. Eesmärged ja poliitilise tegevuse taktikat pakkus rahvale Grenzstein, oodates vastutasuks organiseerumist ja ühist tegevust.

3. TUGLASE EKSIMUS

Võib-olla on siinsed arutlused ja tsiteeringud suutnud mõnevõrra muuta tavakäsitust Ado Grenzsteinist kui tahtlikust venestajast. Loodetavasti on see stereotüüp vähemalt asendunud ettekujutusega eraklike kalduvustega teoreetikust või eksida võivast inimesest, kes püüdis pidevalt oma rahva heaks midagi korda saata. Kuigi Grenzstein oli reaalspoliitik, ei elanud ta mõtetega vaid käesolevas päevas. Tema reaalspoliitilised sammud pidid kindlustama edu tulevikus. Grenzsteini plaane saab paremini mõista siis, kui vaadata tema mõtete rändamist ajas. Ta oli mees, kes püüdis end mõelda olevikust tulevikku, et seejärel olevikku tagasi tulnuna oma nägemuste maailma tulevikku viia. Kuid see ei õnnestunud.

Kuid Ado Grenzsteini meie sekka "tagasi toomisel" on tegemata veel üks samm: on selgitamata üks "pisiasi" tema lahkumise kohta. Nimelt rõhutas Fr. Tuglas oma Grenzsteini-käsitluses, et Grenzstein lahkus Eestist selle tõttu, et ta tundis end rahva poolt lõplikult maha jäetuna ning et tema enda väited tsensor Jõgeveri poolsest tagakiusamisest ei ole millegagi põhjendatud. Kuid Tuglas ei mõistnud Grenzsteini lahkumise tegelikku põhjust. Tema eksitus põhines Grenzsteini lahkumisele eelnenud olukorra vääras hindamises: Jõgeveri esitatud kaebused Grenzsteini vastu muutsid kirjaniku sule all Ado Grenzsteini poolseteks rünnakuteks tsensor Jõgeveri vastu.

Tegelikkuses näeme hoopis teistsugust pilti. Jõgever saatis tsensoriks oleku ajal trükiasjade peavalitsusele mitu kaebust, kus ta esitas Ado Grenzsteini vastu teravaid süüdistusi, mida saab interpereteerida vaid ühel moel — Jõgever tahtis Grenzsteinist vabendada. Juba 1894. aastal väitis Jõgever et *Oleviku* venemeelsus on tingitud vaid Grenzsteini soovist saada võimudelt luba päevalehe väljaandmiseks. Jõgeveri jõulisim rünnak Grenzsteini vastu algas 1899. aasta suvel. 3. mail kirjutas Jõgever trükiasjade peavalitsusele ettekande Grenzsteini raamatu *Herrenkirche oder Volkskirche* eestikeelse tõlke keelamise põhjendamiseks (nr 374, EAA, f 321, n 1, s 198, l 45). 16. septembril, nelja ja poole kuu pärast, saatis ta samadele ülemustele järjekordse kaebuse, seekord Grenzsteini artiklite sarja "Uus hommik" vastu (nr 769, EAA, f 321, n 1, s 198, l 70). Mõlemat ettekannet seob peale ajalise läheduse veel üks

joon: teravamalt kui kunagi varem süüdistas tsensor Grenzsteini sotsiaalsete rahutuste esilekutsumises. Jõgeveri poolt sõnastatud Grenzsteini mõtted, mida ta esitas keisririigi tsensuurikomiteele, olid kokkuvõtvalt järgmised: "Suur inimmass, 90%, kes mängis praeguse ajani lapse rolli, on jõudnud enda suhtes äratundmisele ja astub välja kindla sooviga jagada kristlikult härradega, keda on vaid 10%, selles lühikeses elus rõõmu ja muret, õigusi ja kohustusi."

Seda öeldes Jõgever ei valetanud. Sedasama mõtet oli Grenzstein väljendanud ennegi. Kuid Jõgeveri ettekanded olid otseselt suunatud Grenzsteini süüdistamiseks riigivõimu ees — need olid samasugused nagu Grenzsteini kaebused Jõgeveri peale, mille eest Tuglas nii karmilt Grenzsteini süüdistas. 1899. aastal alustas rünnakut Jõgever, mitte Grenzstein. Viimane lõi vastu alles sama aasta detsembris, pärast seda, kui Jõgever oli tema vastu esitanud juba kaks kaebust. Grenzstein saatis omakorda siseministrile tsensor Jõgeveri tegevuse kohta pika kaebekirja. Varasemate Grenzsteini uurijate erapoolikust näitab see, et nad ei suutnud isegi konkreetsete faktide puhul näha Grenzsteini esitatud kaebekirja tema tõelises kontekstis. Just nende kahe, Jõgeveri rünnakule vastamiseks mõeldud Grenzsteini kaebuse kontekstivaba publitseerimine A. Kruusbergi poolt 1921. aastal pani aluse enesestmõistetavale arvamusele Grenzsteinist kui venestajast.

Vastastikuste kaebekirjade tegeliku järgnevuse juures mõistame Grenzsteini kurtmisi enne vabatahtlikku maapakku minekut, et tsensor on otsustanud teda lõplikult lämmatada. Asjade käik oli järgmine: 3. mail ja 16. septembril 1899. a ründas Jõgever kõigepealt Grenzsteini, millest teada saades vastas Grenzstein sama mõõduga 14. detsembril. Jõgever vastas sellele kiiresti varasemast rähgemate süüdistusega 19. veebruaril 1900, inkrimineerides Grenzsteinile riiklusevastast kuritegu, sest ta avaldas oma ajalehes Soome kindralkuberneri salajase eeskirja (tsensor trükiasjade peavalitsusele 19. II 1900, nr 162. — VRAKA, f 776, n 12, s 20, l 210). Edasi, 23. veebruaril saatis Jõgever Trükiasjade peavalitsusse järjekordse üleüldise Grenzsteini-vastase süüdistuse (tsensor trükiasjade peavalitsusele 23. II 1900, nr 168. — EAA, f 321, n 1, s 199, l 12). Järgmisel päeval, 24. veebruaril teatas Jõgever mõnuledes Grenzsteinile, et ta katkestab kahe kah-

juliku sisuga välismaise romaani ilmumise tema ajalehe sabas ning nõuab selle asemel viivitamatut vene isamaal loodud korralliku kirjanduse tutvustamise alustamist eestlastele, millest teavitati väga ühemõttelisel moel ka trükiasjade peavalitsust (EAA, f 321, n 1, s 199, l 14–15). Nendele sammudele Grenzstein otseselt ei vastanud. Tema erakirjades kinnistusid lahkumismotiivid (Tuglas 1926: 143–145).

1900. aasta teisel poolel üritas Grenzstein uuesti hankida luba päevalehe väljaandmiseks. Sellepeale kirjutas tsensor Jõgever 20. detsembril järjekordse Grenzsteini rängalt süüdistava kaebuse, milles ta esitas Grenzsteinile kaheksa etteheidet, millest vähemalt neljas süüdistas ta Grenzsteini otseselt riigi poliitika vastu tegutsemises (tsensor trükiasjade peavalitsusele 20. XII 1900, nr 1087. — EAA, f 321, n 1, s 199, l 9).

Tundub, et see oli viimane tilk Grenzsteini kannatustekarikasse. Ta oli tsensori kaebuste abil võimude ees isolatsiooni surutud. Varemalt oma eesmärgi täitnud ametnikele suunatud kinnitused, et Grenzsteini sooviks on rahvuslikult meelestatud *Postimehele* konkurentsi pakkuda, ei mõjunud enam. Grenzsteini vana *lobby*-süsteem ei töötanud enam, Jõgever oli selle omapoolsete kaebuste abil lõhkunud.

Ja seejärel Grenzstein lahkus, vabatahtlikult-sunniviisiliselt. Kuid selle tagajärjel lahkus ka Jõgever. Enne oma ametist vabastamist tuli Jõgeveril kirjutada Peterburi ülemustele seletus Grenzsteini tagakiusamise kohta. Selles ta märgib kibestunult, et teades enda ametist vabastamist: “Seoses sellega, et erinevad ringkonnad süüdistavad mind erakondlikus käitumises, loen ma oma kohuseks kanda ette Trükiasjade peavalitsusele oma tegudest alljärgnevat:

Ma ei varja, et ma olen alati käitunud ja käitun ka nüüd erakondlikult ja loen enda õiguseks selle üle uhkust tunda. Ma vihkan igat perioodilist väljaannet, mis teadlikult ja ettekavatsetult püüab levitada eestlaste seas, kes on üldiselt veel nendest õpetustest rikkumata, Lääne-Euroopa sotsialistide ja anarhistide õpetusi. Seda minu viha sai tunda Grenzsteini toimetatud ajaleht “Olevik”. Nimetatud ajaleht, mis seisis siinsetes provintsidest alanud vene reformide vastase opositsiooni esirinnas, kaldus kiiresti peale seda, kui need reformid olid ellu viidud, anarhistlike õpe-

tuste teele. [---] Erakondlikkuses on mind alati süüdistatud ainult seoses minu suhtumisega ajalehte "Olevik" ja teist suhtumist ma sellesse ajalehte ei taha ega hakka hoidma, kui ta jääb selliseks nagu ta on; kuigi ma ei mõtle, et kogu oma ajalehtede järelvalve juures oleksin ma käitunud tema suhtes ebaõiglaselt. [---] olen kindel, et minu järglane hakkab suhtuma nendesse õpetustesse ja väljaandesse, mis neid levitab täpselt sama erakondlikult, nagu suhtusin mina." (VRAKA, f 776, n 12, s 20, l 267–268.)

Võib-olla on selle juures edasised selgitused liigsed — nii selgelt joonistub sajandivahetusest välja ajastu, kus kaebus oli üks kindlatüübiline võitlusvahend, mida kasutasid mõlemad pooled üsna edukalt teineteise jalgealuse õõnestamiseks. Kuid see teadmine, et kõik kaebasid, peaks Ado Grenzsteini vabastama temal lasuvast needusest. Vähemalt muutub ta üheks paljude seast, kellel on võimalik leida koht meie meeltes. Grenzstein on tagasi.

Kirjandus

- Aadu Grenzsteini võitlus Jaan Tõnissoniga*. 1921. (Eesti Ajaloo Arkiv nr 1). Tartu
- Aru, Krista 1990. "Jaaksonia" ja jaaksonlased. — *Vikerkaar*, nr 1
- Aru, Krista 1997. Eesti ajakirjanduse ümberkorraldamise katsed XIX sajandi lõpul. — *Keel ja Kirjandus*, nr 2
- Eesti ajakirjanduse teed ja ristteed*. 1996. Tartu
- Grenzstein, A. 1897a. *Ajakirjanduse ühendus*. Tartu
- Grenzstein, A. 1897b. *Rahva poeg*. Tartu
- Grenzstein, A. 1898a. *Lõpueksam nooreestlaste ja vanasakslaste keskes*. Tartu
- Grenzstein, A. 1898b. *Seltsi juhatus*. Tartu
- Grenzstein, A. 1899a. *Meie vaimuvalla tegelased*.
- Grenzstein, A. 1899b. *Rahva töö rakendus*. Tartu
- Grenzstein, A. 1910. *Kodumaa korraldus*. Tartu
- Iz arhiva knjazja S. V. Šahovskova. Materjalõ dlja istorii nedavnogo prošlogo Pribaltijskoj okrainõ (1885–1894 gg.)*. 1910. T. III. S.-Peterburg
- Jansen, Ea 1996a. Eesti ajakirjanduse rahvuslikkusest venestamisajal. — *Keel ja Kirjandus*, nr 6
- Jansen, Ea 1996b. Veel natuke Eesti liberalismi ajaloost. — *Looming*, nr 9

Ado Grenzsteini tagasitulek

- Karjahärm, Toomas 1995. Eesti rahvusluse ideed. — *Akadeemia*, nr 10
- Kruus, Hans 1920. *Linn ja küla Eestis*. Tartu
- Laar, Mart 1986. Tuglas, ajalugu ja “Ado Grenzsteini lahkumine”. — *Looming*, nr 12
- Lah, Uno 1986. Ado Grenzsteini tagasitulek. — *Looming*, nr 2
- Sirk, Väino 1996. Jooni Eesti Rahvusliku kõrgharitlaskonna kujunemisest 1870.–1880. aastatel. — *Eesti TA Toimetised. Humanitaar- ja Sotsiaalteadused*, 45. ak, nr 1
- Treiberg, Peeter 1927. Uus teos Ado Grenzsteini lahkumise üle. — *Ajalooline Ajakiri*, nr 1
- Tuglas, Friedebert 1926. *Ado Grenzsteini lahkumine: Päättikid meie ajakirjanduse ja tsensuuri ajaloost*. Tartu
- Undusk, Jaan 1991. Esimene Eesti juudiõgija: Ado Grenzsteini endatapp antisemitismis. — *Vikerkaar*, nr 2–3

JAANUS ARUKAEVU (sünd. 1966) õppis 1984–1992 Tartu ülikooli ajaloo-osakonnas, kaitses 1994. a magistritööd teemal “Eesti avalikkuse struktuur 20. sajandi alguses”, töötas 1992–1994 Eesti Ajalooarhiivi asedirektorina, a-st 1996 suhtekorraldusfirma Hill & Knowlton projekti-juht. *Akadeemias* on ta avaldanud retsensioonid teostele *Tundmatu Eesti Vabariik* (nr 5, 1993, lk 1070–1074), Feliks Kinkar, *Eesti haridusseltside ajaloost* (nr 2, 1997, lk 385–392) ja Liivi Aarma, *Kirjaoskus Eestis 18. sajandi lõpust 1880. aastateni* (nr 5, 1992, lk 1095–1101, koos T. Tannbergiga).



LUCAS CRANACH. Maria ja tema ema Anna Jeesuslapsiga

ENNE JA PÄRAST FRAZERIT

Toomas Gross

Šoti päritolu James George Frazeri (1854–1941), hilisema (1914) *Sir James George Frazeri* panust sotsiaalteaduste, eelkõige antropoloogia ja etnoloogia ajaloos on raske üle hinnata. Koos Edward Tylori, Emile Durkheimi, Lewis Henry Morgani ja ehk ka Max Weberiga on ta vaieldamatult möödunud sajandi lõpul ning selle sajandi algul maailma kultuurilise mitmekesisuse uurimist enim mõjutanud õpetlane. Esmalt Glasgow' ülikoolis kreeka ja ladina keelt õppinud ning seejärel õpinguid Cambridge'is jätkanud Frazer oli Trinity Kolledži *Fellow* 1879. aastast elu lõpuni ning aastail 1908–1922 Inglismaa esimene sotsiaalantropoloogia professor Liverpooli ülikoolis¹. Tõsi küll, antropoloogiale eraldi distsipliinina oli alus pandud juba tunduvalt varem — 1884. a Oxfordis ja 1900. a Cambridge'is (Lewis 1994: 37).

Frazer oli äärmustesse kalduv teadlane ja erudiit, kes Morrise väitel (1994: 103) väitel töötas 12 tundi ööpäevas ja nõnda 60 aastat järjest ilma ühegi puhkepäevata. Tema isiklik raamatukogu sisaldas üle kolmekümne tuhande köite ning ta ise oli mitme entsüklopeedilise, peamiselt maagiast ja religiooni käsitleva teose autor. Frazeri huvi antropoloogia vastu sündis väidetavalt märksõnadele “totemism” ja “tabu” vastavate artiklite kirjutamisest *Encyclopaedia Britannica* 9. trüki jaoks. Tema töödest, mis kõik paistavad silma oma massiivsuse poolest, on märkimisväärsemad 3-köiteline *Folklore in the Old Testament* (1918), 4-köiteline *Totemism and Exogamy* (1910) ning sageli antropoloogiliseks bestselleriks tituleeritud ning mitme antropoloogi karjäärile (kaasa arvatud Malinowski) tõukeks olnud *The Golden Bough*, mis algselt

¹Põhjalikum ülevaade Frazeri eluloost ja töödest on ilmunud Triinu Paku järelsõnana *Kuldse oksa katkendite tõlkele Akadeemias* (1996, nr 8, lk 1713–1716).

ilmus 1890. a ja paisus aastatega 12-köiteliseks; teose tüheköitelise lühendatud ning enim viidatud versioon ilmus 1922. Peale selle avaldas Frazer klassikalise filoloogina ka Ovidiuse, Pausaniase ja Apollodorose teoste tõlkeid ja kommentaare.

ENNE FRAZERIT

Frazeri haare oli lai, ent siin vaadelgem teda vaid religiooni, maagia ja teaduse omavahelise seose ning nende päritolu teooriate kontekstis. Frazer kuulub koos oma vahetute eelkäijate Mülleri, Spenceri ja Tyloriga XIX sajandi peamiste evolutsiooniteoreetikute hulka, kes muu hulgas huvitusid religiooni päritolust, ja ehkki nad postuleerisid selle päritolu erinevalt, vaatesid nad kõik inimkultuuri evolutsioonilises perspektiivis. Oma ülevaates nende varaste antropoloogide religioonikäsitluste kohta nendib Evans-Pritchard (1965, *cit.* Morris 1994: 91) murelikult, et väheste eranditega olid need kõik agnostikud või ateistid, kes leidsid primitiivsetes religioonides surmarelva kristluse vastu. Kui primitiivset religiooni oli võimalik kirjeldada intellektuaalse "aberratsioonina", siis võis sama teha "kõrgemate" religioonidega. Tegelikult varajastel evolutsionistidel nõnda kõrgelennulisi eesmärke siiski polnud, nagu Evans-Pritchard kirgliku katoliiklasena kartis.

Ühine oli Mülleri, Spenceri, Tylori ja Frazeri seegi, et kõik nad lähenesid religioonile psühholoogilisest aspektist (Morris 1994: 106). Nad uskusid, et religiooni idee tuleneb ratsionaalsetest järeldustest, mis põhinevad individuaalsetel kogemustel enesest ja ümbritsevast maailmast. Hiljem kritiseeris sellist individuaalset lähenemist kiivalt Durkheim (1971), kelle jaoks religiooni olemus ja päritolu olid tingimata kollektiivsed.

Antropoloogiline huvi religiooni päritolu vastu kerkis esmakordselt tugevamini esile 1866. aastal, mil inglise maadeuurija Sir Samuel Baker oma Aafrika-rännakute põhjal väitis, et niilootidel (ehk siis Niiluse-äärsetel rahvastel) puudusid igasugused religioossed uskumused. Baker (1867: 231, *cit.* Morris 1994: 91) väitis:

Ilma ühegi erandita pole neil usku ülemuslikku olendisse, samuti ei esine neil mingit kultuse ega ideolaatria vormi; ka ei ole nende mõistuse pimedus valgustatud isegi mitte ebauski kiirest.

XIX sajandi viktoriaanlike tugitooliantropoloogide teeneks, kelle hulka kuulusid Spencer, Tylor, Frazer ning teatavate mõõndustega ka saksa päritolu Müller, oli vähemalt selliste naiivsete arusaamade kummutamine.

Friedrich Max Müller (1823–1900), lingvist, orientalist ja Oxfordi ülikooli professor, väitis oma teoses *Introduction to the Science of Religion* (1873) vastukaaluks Bakerile, et usk jumaliku on sama universaalne kui näiteks keel, ning esmased religioossed kontseptsioonid tulenesid looduslike nähtuste personifikatsioonist. Niisamuti oli Herbert Spenceri (1820–1903) *Principles of Sociology* (1876) suures osas pühendatud “primitiivrahvaste” religioonile ja selle olemusele. Spenceri arvates põhines algseim religioon usul vaimudesse (*ghosts*). Idee vaimudest kujunes järkjärgult ideeks jumalast.

Ent kõige rohkem on Frazeri ideid religioonist ja maagiast mõjutanud Edward B. Tylor (1832–1917), kes muuseas oli esimene antropoloogialektor ingliskeelses maailmas — Oxfordi ülikoolis alates 1884. aastast, mil antropoloogia seal eraldi distsipliinina sisse seati. Tylori religioonikäsitus on kirjas tema olulisimas teoses *Primitive Culture* (1871). Sealt pärineb religiooni niinimetatud “minimaaldefiniitsioon”: “religioon on usk spirituaalsetesse olenditesse” (*belief in spiritual beings*) (Tylor 1958: 11). Meie esivanem seisis Tylori arvates kahe probleemi ees: esiteks, mis eristab elusat elutust, ja teiseks, kes on need kujud, mis ilmuvad meie silme ette magades ja vahel ka ärkvel olles. Katsed ühena nägusid ja hallutsinatsioonide seletada on seega religiooni päritolu allikaks, arvab Tylor. Religioon saab seega alguse ülimalt ratsionaalsest tegevusest — püüdest maailma ja selle nähtusi seletada. Algseim religioonivorm on usk hingedesse ehk animism², mil-

²Tylori animismikontseptsiooni täiendas Marrett (1866–1943), kelle arvates animismile eelneb nn “preanimism” või “dünamism”, mis animismist erinevalt tähendab usku looduses esinevatesse mittepersonaalsetesse jõududesse, mille näiteks on *mana* Melaneesias (Smart 1992: 35). Hiljem on seda tüüpi usundit nimetatud ka animatismiks.

lest evolutsiooni käigus üle polüdemonismi ja polüteismi arenes kaasaegne monoteism (Tylor 1958)³.

Frazeri seisukohalt oli oluline ka Tylori maagiateooria (*cit. Morris 1994: 101*). Tylor väitis, et maailma seletamiseks on kolm mõtteviisi: teaduslik, maagiline ja religioosne. Maagia klassifitseerib maailma analoogia alusel, ratsionaalselt nii nagu teaduski, ent tehes ränga vea, sest ta näeb põhjuslikku seost asjade või nähtuste vahel tuginevat sarnasusel ja kokkupuutel. Tylori lemmiknäiteks on vanakreeka uskumus, et kuldsõrmus ravib kollatõbe. Tylor arutleb ka selle üle, miks inimesed jätkavad maagia harrastamist, ehkki teaduse seisukohalt on need harrastused viljatud. Sellel on mitu põhjust. Esiteks on maagia sageli, vähemasti näiliselt, efektiivne. Vihmarituaalid, mis peaksid vihmajärgi esile kutsuma, korraldatakse sageli enne vihmaperioodi algust, mistõttu maagia toimib näiliselt perfektelt. Ka vastupidine juhtum ei pruugi tähendada maagia kui meetodi viljatust. Põhjuseks võis sel juhul olla rituaali väär läbiviimine, kellegi pahatahtlik vastu- maagia jms.

³Tylor nagu enamik teisigi religiooniantropolooge arvas seega, et polüteism on monoteismist algsem. Seda ideed ei ole mitu autorit aegade jooksul jaganud. Näiteks Wilhelm Schmidt pakkus 1931. a välja nn *Urmonotheismus*'e teooria. Schmidt (1958: 24) järgi oli algkultuuris (*Urkultur*) algne religioon tegelikult ühe kõrge jumala kummardamine. See aga degenererus mitmel pool aja jooksul ning asendus usuga hingedesse, vaimudesse ja muusse. Selle teooria kohaselt on monoteistlikud religioonid ja kultuurid vanemad kui polüteistlikud, mida Schmidtil kristlasena ja eurooplasena ilmselt oligi soov tõestada. Enamik teadlasi sellist ideed siiski ei jaga. Petazzoni (1958: 40) näiteks väidab oma essee "Monoteismi teke" Schmidtile vastu, et tema arvates ainsad tõeliselt monoteistlikud usundid — judaism, zoroastrism, kristlus ja islam — on kõik pärit reformistlikust protestist just polüteismi vastu.

FRAZER

Jällegi Frazeri laia haaret piirates puudutagem siinkohal vaid mõningaid ideid tema *Kuldsest oksast*, teosest, mille tõttu Frazer on antropoloog, keda on nii jumaldatud kui maapõhja kirutud. Malinowski kiitis *Kuldset oksa* taevani, pidades seda suurimaks saavutuseks antropoloogias, hinnates selle stiili ja mõjukust ning rõhutades Frazeri humanismi ning erakordset sümpaatiat ja mõistmist "primitiivrahvaste" suhtes (Malinowski 1963, *cit.* Morris 1994: 103). Oma peateoses *Argonauts of the Western Pacific* väidab Malinowski (1961: 73), et ehkki ta alustas välitööd Kiriwina saarel Trobriandide arhipelaagis kindlas veendumuses, et *Kuldse oksas* esitatud maagia- ja religiooniteooriad on ebatäielikud, oli ta vaatluste tulemusel Uus-Gineas sunnitud Frazeri seisukohti tunnustama. Pool sajandit hiljem aga nimetab Mary Douglas (1966, *cit.* Morris 1994: 103) *Kuldset oksa* "monumentaalseks mõttetuseks" (*monumental exercise in futility*), süüdistades Malinowskile risti vastupidiselt Frazerit põlguses "primitiivrahvaste" vastu, mida too oma teoses väljendavat. Ka Frazeri biograaf Downie on väitnud, et vaatamata oma eruditsioonile ja sügavatele teadmistele etnograafias on Frazeri arusaamad maailma asjadest sageli üpris lihtsameelsed ja naiivsed. Tuleb siiski arvestada, et Frazer kirjutas omas ajas ja ruumis. XX sajandi alguse kontekstis olid tema seisukohad kindlasti suur samm kultuurirelativismi ja mõistmise suunas, ent XX sajandi lõpus, aja ja antropoloogia edasi arenedes, tunduvad tema väited tihtilugu lausa rassistlikud. Sellele vaatamata ei tohi Frazeri mõju antropoloogia arengule alahinnata.

Kuldne oks õn Frazerile tüüpiliselt massiivne ja kohati eklektiline kogumik maagia- ja religioonialastest faktidest ja arutlusist. Selle otsene eesmärk on seletada rituaalset preesterkuninga tapmist Nemis, Itaalias. Legendi järgi asetses pühas hauas Nemi lähedal kuldne oks ning preesterkuningaks sai see, kes suutis end kuldse oksa juurde välja võidelda ning eelmise preesterkuninga tappa. Lõppkokkuvõttes aga puudutab Frazer palju laiemat probleematikat.

Frazer järgib Tylorit, tehes selget vahet maagia, teaduse ja religiooni vahel. Maagiline mõtlemine, nagu ta ütleb, eeldab, et looduses järgneb üks sündmus teisele ilma spirituaalse või per-

sonaalse teguri vahelesegamiseta. Selle peamine kontseptsioon on niisiis sarnane kaasaegse teaduse omaga, kogu süsteemi aluseks on usk looduses valitsevasse korda ja ühtsusesse. Maagia ja teaduse erinevus on lihtne: maagia on lihtsalt ideede ühitamine teaduse seisukohalt vääral alusel. Kogu maagia on iseenesest väär ja viljatu, sest tõeseks osutudes poleks see enam maagia, vaid teadus. Maagia ja teaduse välise sarnasuse, kuid sisulise erinevuse tõttu nimetab Frazer maagiat "teaduse vördjalikuks õeks" (*bastard sister of science*) (Frazer 1975: 56–57).

Vahet tuleb teha kaht tüüpi maagia vahel ja mõlemale on ühine nn "sümpateetiline printsip". Esimest nimetab Frazer (1975: 14) **homöopaatiliseks** või **imitatiivseks maagiaks**. Seda tüüpi maagia aluseks on usk, et esemete ja nähtuste väliste omaduste (kuju, värvus vms) sarnasuse alusel on võimalik ühega teist mõjutada. Siin võiks meenutada Tylori näidet kuldsõrmusest. Samal põhimõttel kasutatakse inimkujusid ja pilte neid kehastavatele või neil kujutatud tõelistele inimestele suunatud maagias. Teine Frazeri (1975: 43) eristatud maagiatüüp — **kontagioosne** ehk **kontaktil põhinev maagia** — rajaneb usul, et esemete kontakti puhul tekib nende vahel side ning hiljem on ühega manipuleerides võimalik teises midagi esile kutsuda. Nii harrastasid nõiad inimeste vastu suunatud maagiat, kasutades näiteks nende kantud riideid. Eriti sobivad esemed seetarvis olid aga juuksed, küüned, hambad jms. Frazer (1975: 44) viitab näiteks basutodele Lõuna-Aafrikas, kes seda kartes eriti hoolsalt oma väljatõmmatud hambad ära peitsid, et need pahatahtlike jõudude kätte ei satuks. Meiegi ühiskonnas esineb toiminguid, mille aluseks, nagu kontagioossegi maagia puhul, on usk, et kellegi poolt puudutatud, omatud või kellegagi seotud olnud esemed on kuidagi erilised ja väärtuslikud — näiteks kuulsuste asjade ostmine oksjonitelt, perekondlike "reliikviate" säilitamine jne (Haviland 1983: 368). Religioon aga on vastandlik nii maagiale kui teadusele. Maagia oli Frazeri jaoks katse mõjutada loodusseadusi, n-ö pseudoteadus, ent religiooni mõistab ta kui "looduse ja inimelu kulgu suunavate ja juhtivate inimesest kõrgemate jõudude lepitamist" (Frazer 1975: 57–58).

Huvitav on võrrelda näiteks Frazeri ohverdusekäsitlust teistega, eriti kuna ohverdus on nähtus, mille üle varased religiooni-antropoloogid palju arutlesid. Frazeri arvates on ohverdamine

maagia erivorm — looma või inimese tapmise kaudu “noorendatakse” jumalat, võimaldamaks tema uuestisündi. Sel põhjusel esineb regitsiid näiteks šilluki hõimul Sudaanis, millele Frazer erilist tähelepanu pöörab. Enne Frazerit oli Tylor väitnud, et ohverdus on kingitus üleloomulikule olendile, vähendamaks selle kurjust. Durkheim (1971) seevastu pidas hiljem ohverdust n-ö puhvriks püha ja ilmaliku vahel, sest otsene kokkupuude pühaga on ohtlik. Robertson-Smith (1958), kellest Durkheim omakorda mõjutatud oli, väitis, uurides loomade ohverdamist eelkõige araablastel, et oluline pole mitte ohverdamise akt, vaid ohvriliha söömine — kõik sööjad tarbivad tükikese samast pühast loomast ning seeläbi suureneb nii nende omavaheline solidaarsus kui ka solidaarsus jumalaga.

Frazer võtab üle Tylori evolutsioonilise lähenemise, kuid tema skeem on Tylori omast erinev. Ehkki Tylor tegi kindlat vahet maagia, religiooni ja teaduse vahel ning möönis, et kaasaegses Euroopas on teadus muutumas dominantseks mõtlemisviisiks, väitis ta ühtlasi, et kõik need mõtlemisviisid olid ja on olemas samaaegselt kõigi kultuurides. Frazer seevastu asetas maagia, religiooni ja teaduse jäika evolutsioonilisse jadasse. Maagiat pidas ta religioonist loogilisuse seisukohalt primitiivsemaks, kuna lihtsalt sarnasusel või kontaktil põhinemine on tema arvates primitiivsem personaalsetest jõududest. Maagia primitiivsust religiooniga võrreldes tõestas Frazeri arvates veel ka see, et Austraalia aborigeenidel, keda ta pidas kõigist korilastest jõhkraimateks, esines vaid maagia. Austraalia aborigeenid olid Frazeri sõnul “inimkond nukustaadiumis” (*humanity in the chrysalis age*) (Lewis 1994: 50). Ka Durkheim, otsides “religiooni elementaarvormi”, leidis selle totemismi kujul just Austraalia aborigeenidelt. Paljud hilisemad antropoloogid on väitnud vastupidist, näidates, et Austraalia aborigeenidel on äärmiselt kompleksne usund. Ka Frazeri arvamus, et ta elab ajas, kus teadus on vahetamas välja religiooni, oli ennatlik, eriti kui arvesse võtta erinevate sektide ja uute usuliikumiste populaarsust XX sajandi lõpul.

Frazeri evolutsiooniskeem meenutab vähemasti väliselt Comte'i oma XIX sajandi esimesest poolest. Comte'i järgi on inimõtlamise areng läbinud kolm staadiumi: teoloogilise, metafüüsilise ja positivistliku. Teoloogilises staadiumis esinesid seletused maa-

ilma kohta müütide kujul ning selles staadiumis eristas Comte fetišistlikku, polüteistlikku ja monoteistlikku järku. Metafüüsilises staadiumis otsis inimene, nii nagu seda tegid näiteks Vana-Kreeka idealistid, seletust maailmale ideedest ja olemustest. Viimases, positivistlikus staadiumis, hülgasid inimesed eelneva ning üritasid mõista vaatluse ja katsetuse kaudu. Sisuliselt on Comte'i ja Frazeri vahel siiski suur erinevus.

Kokkuvõtvalt võib seega öelda, et Frazeri, nagu ka Tylori seletus religiooni päritolule on "intellektualistlik" — religioon sündis teadmisjanust, püüdest maailma seletada.

PÄRAST FRAZERIT

Frazeri mõju võrdlevale religiooniloole on olnud suur, kuid selle teoreetiline väärtus, nagu Morris (1994: 105) arvab, on siiski piiratud, sest Frazeri kesksed teemad on vaid Tylori teooriate kohandused. Mitmed Frazeri ideed kohtasid juba kaasaegsete vastuseisu, näiteks küsimuses maailma kultuurilisest arengust ning kultuurielementide päritolust. Nii Tylor kui Frazer, samuti Brinton ja Bastian, väidavad, et erinevad primitiivkultuurid tekisid iseseisvalt ning arenesid paralleelselt maailma eri paigus. Vastusammuks sellele pakkus aga Leo Frobenius 1898. a välja uue lähenemise primitiivkultuuride uurimisele, nn kultuuriringide õpetuse (*Kulturkreislehre*), mille kohaselt primitiivkultuur ja selle elemendid on alguse saanud Lääne-Aafrikast ning levinud esialgu vaid ekvatoriaalvöötmes. Selline difusionism pidi Frobeniuse arvates olema transokeaaniline, seletamaks "universaalsete" kultuurielementide esinemist eri mandritel (Campbell 1969: 15).

Oma puudustele ja vastuolulisusele vaatamata polnud Frazeri *Kuldne oks* mitte ainult teeviidakas hilisematele antropoloogidele, tema kultuuriline mõju oli veelgi laiem. Marcuse ja Fischeeri (1986: 128) sõnul sai sellest modernismi ajastu poetide ja kirjanike mitmetele põlvkondadele sümbolite ja kujutluspiltide allikas⁴. Nii näiteks on David Herbert Lawrence, Ezra Pound ja T. S. Eliot rääkinud Frazerist kui oma põlvkonna sügavast mõju-

⁴Antropoloogiline materjal on tihti kunstnikele mõju avaldanud. Väidetavalt jõudis Picassogi kubismini, kui oli Trocadero muuseumis

tajast. *Kuldse oksa* mõju seisnes alternatiivsete tõeperspektiivide olemasolu esitamises ja tunnistamises.

Antropoloogia avaldas Frazer kõige otsesemat mõju Malinowskile. *Kuldne oks* tõi Malinowski füüsilisest antropoloogiasse ning Malinowski võttis üle ka Frazeri eristuse teaduse ja maagia vahel. Samas oli Malinowski Frazerist metodoloogiliselt radikaalselt erinev. Nii Frazer kui Durkheim oleks Lewise (1994: 54) arvates vastanud küsimusele, kas nad on "metslaste" keskel elanud, pühalikult: "Jumal hoidku!", Malinowski aga nõnda just toimis, pannes sellega aluse välitöö traditsioonile antropoloogias. Ka läks Malinowski oma maagiakäsitluses Frazerist pisut kaugemale. Maagia esineb Malinowski (1958: 93) arvates seal, kus inimene ei suuda maailma jõude muul viisil seletada. Sellega astub Malinowski tegelikult Frazerile vastu — maagia ei ole mitte primitiivne teadus, vaid loomulik ja enesestmõistetav nähtus, sest teaduski on piiratud ning inimõistus ja inimoskused osutuvad vahel võimetuks. Müütidel ja maagial on seega funktsioon. Religioonist eristab maagiat omakorda see, et esimene loob ja säilitab väärtusi, kuna teine koosneb toiminguid, millel on praktiline, utilitaristlik tähendus ning mis on efektiivsed vaid kui vahendid mingi eesmärgi saavutamiseks (Malinowski 1958: 89).

Frazeri ideed on eriti olulised ka siis, kui rääkida nn ratsionalismidispuidist antropoloogias 1960. aastatel. Frazeri ja Tylori "intellektualistlik" lähenemine rituaalidele ja religioonile oli eelkäijaks 1960. aastail levinud "kontekstuaalsele" lähenemisele eelkirjaoskuslike rahvaste religioossete uskumuste uurimisel ja erinevate maailmavaadete "ratsionaalsuse" üle otsustamisel. Skorupski (1976) esitab intellektuaalse/kontekstuaalse lähenemise põhiolemuse läbi vastuste neljale küsimusele. Esiteks, miks inimesed sooritavad maagilisi ja rituaalseid toiminguid? Tylor ja Frazer usuvad, et see on nii, sest inimesed arvavad, et need on vahendid mingi lõpptulemuse saavutamiseks. Konkreetse uskumuse kontekstis on inimeste tegevus ratsionaalne. Teiseks, miks selliseid uskumusi aktsepteeritakse? Intellektualistlik vastus oleks, et uskuja kasvab üles kultuuris, kus religioossed ja maagilised

Pariisis näinud üht Lääne-Aafrikast pärit maski (Clifford 1988: 147). *L'art nègre* oli eriti moes 1920. aastatel.

uskumused on sotsiaalselt legitiimsed teoreetilised postulaadid. Kolmandaks, miks inimesed jätkavad neisse toiminguisse uskumist, kuigi antropoloogi arvates need oodatud tulemust ei anna? Tylori vastus sellele on, nagu ülalpool märgitud, et alati võib leida suhtumuslikke või struktuurseid asjaolusid, mis takistavad maagilise toimingu falsifitseeritavust: näiteks rituaalide väär läbi viimine, vastumaagia jms. Neljandaks, kust sellised uskumused algselt pärit on? Intellektualistide vastus sellele oli, et need kerkisid esile vajadusest mõista ja kontrollida looduskeskkonda. "Primitiivrahvaste" religiooni tuleb seega vaadelda kui ratsionaalset ja intellektuaalset, jämedakoelist loodusfilosoofiat, isegi kui see meile ekslik tundub.

Sellist Frazeri ja Tylori intellektualistlikku lähenemist on situatsioonilis-kontekstuaalse loogikaga sidunud näiteks Jarvie. Oma kargokultuse-alases⁵ uurimuses väidab Jarvie (1986), et religioossed uskumused on oma olemuselt ratsionaalsed, sest nad pakuvad teoreetilisi seletusi maailmas toimuvate sündmuste kohta. See idee, nagu Jarvie ütleb, on "frazerlik traditsioon" ning ta arendab seda edasi ühisartiklis (1986) koos Agassiga, mis on peasjalikult suunatud eelkõige Beattie ja religiooni ja rituaalide sümbolistliku seletamise vastu, mida antropoloogias esindavad Leach, Douglas ja Turner. Beattie oli oma 1966. aastal ilmunud artiklis tundnud muret teatud kallaku pärast antropoloogias, mida ta nimetas liikumiseks "tagasi Frazeri juurde" (*back-to-Frazer*). Beattie ja muud sümbolistid ei üritanud rituaali ratsionaalsust uurida, vaid vaatlesid seda kui sümbolite kogumit. Douglas (1966, *cit.* Morris 1994: 301) näiteks pidas Frazeri huvi rituaalide efektiivsuse vastu umbteeks, mis viis vaid loodusrahvaste kujutamiseni lapsikute ja irratsionaalsetena, nagu ta arvas Frazerit seda tegevat. Nagu aga ütleb Morris (1994: 310), hoopis Douglas ise vaatleb loodusrahvaid irratsionaalsetena: maagilised uskumused olid Frazeri jaoks ratsionaalsed ning viga ei seisnenud mitte arutluses, vaid eeldus-

⁵Kargokultuse all mõistetakse antropoloogias eelkõige Melaneesias levinud uskumust, et valgete inimeste laevade ja lennukitega saabuv kaup on jumalikkude päritolu. See uskumus tekkis pärismaalaste püüdest seletada, miks valgete laevad lähevad tühjalt horisondi taha ning naasevad lastitult. Kargokultuse üks tuntumaid näiteid on John Frumi kultus Vanuatul.

tes, mis viisid ekslike järeldusteni. Frazeri lähenemist, ehkki see tundub loodusrahvaste mõtteviisi halvustav, ei tohi võrdsustada näiteks Lévy-Bruhli omaga. Frazer, nagu juba öeldud, nägi teaduse ja maagia vahel suurt sarnasust, kuna Lévy-Bruhl nägi nende vahel vaid kuristikku — teadust pidas Lévy-Bruhl loogiliseks nähtuseks, maagiat ja religiooni aga loogikaväliseks⁶. Primitiivne mõtteviis on Lévy-Bruhli (1966: 59) sõnul “müstiline” ja “preloogiline”. Frazerit kritiseerides satuvad sümbolistid Lévy-Bruhliga kergesti ühte leeri, sest nad ei mõista, et ka ekslik mõtlemine võib põhineda ratsionaalsusel.

Kui Jarvie ja Agassi jaoks olid Frazeri ideed kohased, siis seda ei saa öelda äärmuslikult relativistlike ratsionalismidispuudis osalejate kohta, kellest mõjukaim on olnud Peter Winch. Oma teoses *The Idea of the Social Science* (1958) väitis Winch (*cit. Morris 1994: 297*), et reaalsus ja ratsionaalsus on täielikult kultuuriseoselised mõisted. Mis õigus on sotsiaalteadlastel mõõta ja hinnata teiste rahvaste ratsionaalsust, küsib Winch. Ta kritiseerib sotsiaalteadusi, mis üritavad seletada, mitte mõista. Hilisemas artiklis “Understanding a Primitive Society” lähtub Winch (1986) Wittgensteini (1996: 155) kuulsast lausest “**Minu keele piirid** osutavad minu maailma piiridele”. “Meie” ja “nende” standardid on Winchi (1986: 90) arvates alati erinevad, miski võib kellelegi tunduda ratsionaalsena vaid seoses tema enda arusaamadega sellest, mis on ja mis ei ole ratsionaalne. Me ei saa minna kaugemale ühiskonna enesekirjeldusest, kuulutab Winch (1986: 102). Sellist äärmuslikku relativismi ründasid ratsionalismidispuudi käigus hiljem Hollis ja Lukes (*Rationality... 1985*) ning eriti Gellner, kelle arvates vaidlused ratsionaalsuse üle tulenesid otseselt valgustusajastu dilemmast — relativistliku-funktsionalistliku mõtlemiskäsitluse ning absolutistliku mõistusekäsitluse vastandumisest (Gellner 1986: 18).

Wittgensteini enda kriitika Frazeri aadressil ilmneb tema ülestähendusist isiklikku päevikusse, mille Rhees (Wittgenstein

⁶“Teadusliku” ja “traditsioonilise” mõtteviisi sarnasuste ja erinevuste üle on põhjalikult juurelnud Horton, kes mööndes, et teaduslik mõtlemine on avatum kui traditsiooniline, väidab muuseas, et lääne “tavainimese” mõtlemine on harva avatum kui “traditsioonilise” kultuuri liikmel näiteks Aafrikas (Horton 1986: 171).

1995 [1979]) kokku kogus ja toimetas. Tuues maagiale sarnaseid näiteid lääne kultuurist, üritab Wittgenstein tõestada, et maagia ja rituaalide puhul pole tegemist eksituse, vaid rahuldustunde ot-singuga. Selliseid maagilisi operatsioone tuleb eristada nendest, mille aluseks on väär ja lihtsustatud kujutus asjadest. Wittgenstein (1995: 3) paneb Frazerile süüks seda, et too üritab seletada, kuigi ainus, mida me teha saame, on kirjeldada. Antropoloogidest on Wittgensteiniga ses suhtes kõige enam tühte meelt saksa päritolu Franz Boas, kes kultuuripartikularismi propageerides eitas igasuguse teooria kasutamist kultuuride uurimisel.

Wittgensteinil (1995: 5) on muidugi õigus, et Frazeri kujutus inimese hingeelust on "ahtakene", kuid väites kategooriliselt, et Frazer on võimetu Inglismaa omast erinevat elu mõistma, teeb ta Frazerile siiski liiga.

Kirjandus

- Campbell, Joseph 1969 [1959]. *The Masks of God: Primitive Mythology*. Harmondsworth: Penguin
- Clifford, James 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Durkheim, Émile 1971 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Transl. by J. W. Swain. London: George Allen & Unwin
- Frazer, James G. 1975 [1922]. *The Golden Bough*. New York: Macmillan
- Gellner, Ernest 1986 [1970]. Concepts and society. — *Rationality*. Ed. B. R. Wilson. Oxford: Basil Blackwood, pp. 18–49
- Haviland, William A. 1983 [1975]. *Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston
- Horton, Robin 1986 [1970]. African Traditional Thought and Western Science. — *Rationality*. Ed. B. R. Wilson. Oxford: Basil Blackwood, pp. 131–171
- Jarvie, I. C. 1986 [1964]. Explaining Cargo Cults. — *Rationality*. Ed. B. R. Wilson. Oxford: Basil Blackwood, pp. 50–61
- Jarvie, I. C., Joseph Agassi 1986 [1967]. The problem of rationality in magic. — *Rationality*. Ed. B. R. Wilson. Oxford: Basil Blackwood, pp. 172–193
- Lévy-Bruhl, Lucien 1966 [1923]. *Primitive Mentality*. Boston: Beacon Press

- Lewis, I. M. 1994 [1976]. *Social Anthropology in Perspective: The Relevance of Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Malinowski, Bronislaw 1958 [1931]. The Role of Magic and Religion. — *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt. Evanston, Ill.: Row, Peterson, pp. 86–99
- Malinowski, Bronislaw 1961 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton
- Marcus, George E., Michael M. Fischer 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: The University of Chicago Press
- Morris, Brian 1994 [1987]. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Pettazzoni, Raffaele 1958 [1954]. The Formation of Monotheism. — *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt. Evanston, Ill.: Row, Peterson, pp. 40–46
- Rationality and Relativism*. 1985 [1982]. Eds. Martin Hollis, Steven Lukes. Oxford: Basil Blackwell
- Robertson-Smith, William 1958 [1889]. Sacrifice among the Semites. — *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt. Evanston, Ill.: Row, Peterson, pp. 47–56
- Schmidt, Wilhelm 1958 [1931]. The Nature, Attributes and Worship of Primitive High God. — *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt. Evanston, Ill.: Row, Peterson, pp. 24–39
- Skorupski, J. 1976. *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press
- Smart, Ninian 1992 [1989]. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tylor, Edward B. 1958 [1871]. Animism. — *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. Eds. W. A. Lessa, E. Z. Vogt. Evanston, Ill.: Row, Peterson, pp. 11–23
- Winch, Peter 1986 [1970]. Understanding a Primitive Society. — *Rationality*. Ed. B. R. Wilson. Oxford: Basil Blackwood, pp. 78–111
- Wittgenstein, Ludwig 1995 [1979]. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Transl. by A. C. Miles. Harleston: Brynmill

Wittgenstein, Ludwig 1996 [1921]. *Loogilis-filosoofiline traktaat*. Tartu: Ilmamaa

TOOMAS GROSS (sünd. 1971) lõpetas 1993. a Tartu Ülikooli bioloogina. 1995. a sotsioloogiamagister ja TÜ sotsiaalanthropoloogia lektor. 1996. a sotsiaalanthropoloogia magister Cambridge'i Ülikoolis. Praegu doktorant Cambridge'i Ülikoolis. *Akadeemias* avaldanud artiklid "Mõistmisest ja teisest antropoloogias" (1996, nr 8, lk 1717–1737) ja "Uued paljunemistehnoloogiad ja emaduse dekonstruktsioon" (1997, nr 10, lk 2149–2169).

MÄRKUSED FRAZERI "KULDSE OKSA" KOHTA

Ludwig Wittgenstein

Tõlkinud Jaan Isotamm

SISSEJUHATAV MÄRKUS

Dr M. O'C. Drury kirjutab: "Arvan, et see võis olla 1930. aastal, kui Wittgenstein ütles mulle, et ta on alati tahtnud lugeda Frazerit, kuid pole seda teinud, ning palus mul muretseda selle teose eksemplar ja lugeda midagi sealt talle ette. Ma laenasin *Union*'i raamatukogust teose mitmeköitelise väljaande esimese köite, aga me jõudsime selle lugemisel vaid väga vähe edasi, kuna ta rääkis sellest hästi pikalt, ning järgmisel semestril me enam sellega ei tegelnud." — Wittgenstein alustas kirjutamist Frazeri kohta oma käsikirjaraamatusse 19. juunil 1931, lisades sinna märkusi järgneva kahe või kolme nädala kestel — kuigi ta kirjutas rohkem teistest asjadest (nagu lause mõistmine, tähendus, kompleks ja tõsiasi, kavatsus...). Arvatavasti on ta ka varem teinud mingeid märkusi taskumärkmikku, kuid ma pole neid leidnud.

Tõenäoliselt 1931 dikteeris ta masinakirjutajale suurema osa oma käsikirjaraamatuist, mis olid kirjutatud pärast juulit 1930; tihti vahetades märkuste järjekorda ning sõnastuse üksikasju, kuid jättes suuri osi nii,

Ludwig Wittgenstein. *Bemerkungen über Frazer's 'Golden Bough'.* / *Remarks on Frazer's 'Golden Bough'.* Ed. by Rush Rhees. Denton near Harleston: The Brynmill Press Ltd, 1979.

Copyright ©1979 The Brynmill Press Ltd.

Avaldatakse kirjastuse ja Wittgensteini kirjaliku pärandi haldajate nõusolekul.

Vt ka: James G. Frazer. Kuldne oks (katkendid). — *Akadeemia*, 1996, nr 6–8, lk 1250–1273, 1452–1466, 1700–1716.

nagu nood olid. (Hiljem järjestas ta seda materjali korduvalt ümber.) See masinakiri on 771 lk pikk. Selles on veidi alla kümne lehekülje märkusi Frazeri kohta, väikeste muudatustega järjekorras ja sõnastuses. Ülejäänud on teistes kontekstides, ning mõned on jäetud välja.

Masinakirjas osa Frazeri kohta algab kolme märkusega, mis ei ole käsikirjas teistega seotud. Viimases oli ta alustanud märkustega, mille ta hiljem tähistas S-iga (= 'schlecht') ning mida ta ei lasknud masinal ümber lüüa. Arvan, et võib näha selle põhjust. Varasem versioon oli:

Ma usun praegu, et oleks õige alustada seda raamatut märkustega metafüüsika kui ühe maagia liigi kohta.

Seejuures ei tohi ma aga rääkida ei maagia kaitseks ega seda ka naeruvääristada.

Maagias tuleks sügavus säilitada. —

Siin on ju maagia välistamine ise maagia iseloomuga.

Sest kui ma varem alustasin 'maailmast' rääkimisega (ja mitte sellest puust või lauast), siis mida muud ma tahtsin, kui jäädvustada oma sõnadesse midagi kõrgemat.

Teise jao märkusi — ning need on vaid toored ülestähendused — kirjutas ta aastaid hiljem; mitte varem kui 1936 ja tõenäoliselt pärast 1948. Need on kirjutatud pliiatsiga üksikuile paberitükkidele; tõenäoliselt kavatses ta panna väiksemad neist *Kuldse oksa* ühekõitelise väljaande vahele, mille eksemplari ta kasutas. Miss Anscombe leidis need pärast ta surma ta teiste asjade seast.

RUSH RHEES

Tõlkinud Jaan Kangilaski

I

Alustada tuleb eksitusest ning teha sellest tõde.

S.t, et tuleb tuua nähtavale eksituse allikas, sest muidu pole meil tõe kuulumisest mingit kasu. Tõde ei suuda läbi murda, kui miski muu on tema koha hõivanud.

Kellegi veenmiseks tões ei piisa tõe konstateerimisest, vaid tuleb leida tee eksitusest tõeni.

Ma pean ikka ja jälle sukelduma kahtluse tiiki.

Frazeri esitus inimese maagilistest ja usulistest vaadetest pole rahuldav: ta laseb neil vaadetel paista **eksitustena**.

Kas siis Augustinus eksib, kui ta igal *Pihtimuste* leheküljel Jumala poole pöördub?

Ent — võidakse öelda —, et kui tema ei eksi, siis teeb seda budistlik pühak — või kes iganes —, kelle religioon hoopis teisi vaateid väljendab. Aga **keegi** neist ei eksi millegi muu kui üksnes tema teooria vastu.

Juba idee mingit tava [*Gebrauch*] — näiteks preesterkuninga tapmist — seletada tahta näib mulle väärana. Kõik, mida Frazer teeb, on selle tava usutavaks tegemine inimestele, kes mõtlevad samuti nagu tema. On väga silmatorkav, et lõpuks on kõik need tavad esitatud nii-öelda lollustena.

Eales pole aga usutav, et inimesed teeksid seda kõike paljast lollusest.

Kui ta näiteks seletab meile, et kuningas tuli eluõitsengul tappa sellepärast, et metslaste arvates ei saanud tema hing muidu värskena säilida, siis selle peale võiks üksnes öelda: kui too tava ning need vaated ka kokku lähevad, ei tulene tava sellepärast veel vaadetest, vaid nad mõlemad on olemas.

See võis nõnda olla ja ka tänapäeval juhtub sageli, et mõni inimene loobub mõnest kombest, kui ta saab teada, et see komme tugineb eksitusele. Ent see sünnib küll ainult siis, kui inimesele piisab tähelepanu juhtimisest tema eksitusele, et teda sellest käi-

tumisviisist võõrutada. Kuid rahva usutavade puhul see ju nii ei käi ning **seetõttu** pole tegemist **mingi** eksitusega¹.

Frazer ütleb, et maagias olevat väga raske avastada eksitust — ning sellepärast olevatki too nii püsiv —, kui näiteks mingi loitsimine peab vihma välja kutsuma, siis näib see muidugi varem või hiljem mõjuvat.² Kuid siis on imelik just see, et inimesed varem selle peale pole tulnud, et ükskord hakkab niikuinii sadama.

Ma usun, et midagi seletada üritamine on juba sellepärast vale, et piisab sellest, kui ainult õigesti kokku võtta see, mida **teatakse**, ilma sinna midagi lisamata, ja rahuldus, mida seletamise kaudu on taotletud, tuleb iseenesest kätte.

Ning rahuldavat seletust pole siingi. Kui Frazer alustab meile Nemi metsakuninga loo jutustamisega, siis teeb ta seda säärase tooniga, mis näitab, nagu toimuks siin midagi veidrat ja koledat. Kuid küsimusele “miks see toimub?” antakse vastuseks üksnes: sest see on kohutav. Tähendab, et seesama, mis meile selle juhtumi puhul näib kohutav, suurejooneline, jube, traagiline *etc.*, kõike muud kui triviaalne ja tähtsusetu, **ongi** selle juhtumi ellu kutsunud.

¹Vrd *The Golden Bough*, lk 264: “Mõtisklus ja uurimistöö peaksid meid aga veenma, et oleme oma eelkäijatele tänu võlgu paljugi eest, mida pidasime endale kõige omasemaks, ja et nende eksitused ei olnud mitte tahtlikud veidrused ega hullumeelse sonimine, vaid lihtsalt hüpoteesid — püstitamise ajal igati õigustatud, kogemuse valgel küpsema aga küündimatud. Ainult hüpoteeside järkjärgulise kontrollimise ja vigade kõrvaldamise teel võib lõpuks jõuda tõeni. Eks nimeta me ju tõeks pelgalt hüpoteesi, mis on kõige töökindlamaks osutunud. Seepärast oleks hea, kui me algelisemate ajajärgude ning rasside kommete uurimisel suhtuksime nende vigadesse kui vältimatuisse eksitustesse, mida tõe otsinguil ikka ette tuleb, ja tooksime nende kaitseks mõõnduse, mida ühel heal päeval meil endilgi võib vaja minna: *cum excusatione itaque veteres audiendi sunt* [selle mõõndusega kuulakem ära esivanemate nõu].” *Siin ja edaspidi on katkendid J. Frazeri “Kuldsest oksast” tõlkinud Triinu Pakk.*

²Vrd lk 59: “Varem või hiljem järgneb tseremooniale, mille eesmärgiks oli teha tuult või vihma või saata manalasse mõni vaenlane, ikka soovitud sündmus; ja primitiivsele inimesele ei saa pahaks panna, kui ta peab sündmust tseremoonia otseseks tagajärjeks ning parimaks võimalikuks tõenduseks selle tõhususe kohta.”

Vaid kirjeldada saab siin ja öelda: säärane on inimeste elu.

Seletamine on palju ebakindlam kui mulje, mille tekitab meis kirjeldatu.

Iga seletus on hüpotees.

Kuid armastusest otsajäänule on selgitavast hüpoteesist vähe. — See ei too talle rahu.

Mõtete tulv, mis ei pääse välja, sest nad kõik tahavad ettepoole trügida ning ummistavad nii väljapääsu.

Kui liita selle jutustusega Nemi preesterkuningast sõnad "surma majesteet", siis nähakse, et nad on üks ja sama.

Preesterkuninga elu kujutab seda, mis nonde sõnadega on mõeldud.

See, keda on haaranud surma majesteet, võib seda niisuguse elu kaudu väljendada. — Loomulikult pole ka see mingi seletus, vaid ainult ühe sümboli paigutamine teise asemele. Või: mingi tseremoonia mõne teise asemel.

Religioosse sümboli aluseks pole mingi **arvamus**.

Ja eksitus vastab ainult arvamusele.

Võiks öelda: see ja too sündmus on aset leidnud; naera, kui suudad.

Preesterkuninga usuline tegevus või usuline elu pole sugugi teistmoodi kui igasugune ehedalt usuline tegevus tänapäeval, näiteks pattude ülestunnistamine. Ka seda saab "**seletada**" ja ei saa seletada.

Kujude ärapõletamine. Armastatu pildi suudlemine. Selle aluseks **pole loomulikult** usk mingisse toimesse pildil kujutatud objekti suhtes. Selle teo taotluseks on mingi rahuldus ning selle saavutamine. Või pigem mitte millegi **taotlemine**; me teeme nii ja tunneme siis end rahuldatusena.

Võiks suudelda ka armastatu nime ja siis oleks asendus nime poolt selge.

Seesama metslane, kes selleks, et näiliselt oma vaenlast tappa, torkab läbi tema pildi, ehitab oma puuonni tegelikult ning voolib oma nooled kunstipäraselt ja sugugi mitte kujutusena.

Idee, et mingit elutut asja võib enda juurde viibata nagu mõnda inimest. Siin on printsiiבים personifikatsioon.

Ning alati on maagia aluseks sümbolismi ja keele idee.

Mingi soovi kujutamine on *eo ipso* selle soovi täitumise kujutamine.

Ent maagia toob kaasa mingi soovi kujutamise; ta väljendab mingit soovi.

Ristimine kui pesemine. — Eksitus tekib alles siis, kui maagiast esitatakse teadusena.

Kui lapse adopteerimine toimub nii, et ema tõmbab ta läbi oma riiete, siis on täiesti jabur uskuda, et siin on tegemist **eksitusega** ja et ema usub, et ongi selle lapse sünnitanud³.

Maagilistest operatsioonidest tuleb eristada neid, mille aluseks on väär ning lihtsustatud kujutus asjadest ja sündmustest. Kui näiteks öeldakse, et haigus läheb ühest kehaosast teise või et leidub abinõusid haiguse kõrvalejuhtimiseks, nagu oleks ta vedelik või temperatuur. Seega luuakse endale neil juhtudel väär, s.t ebaõige pilt.

Kui ahtakene on Frazeri hingeelu! Ning seega — milline võimetus mõista tema aja Inglismaa omast erinevat elu!

Frazer ei suuda kujutleda ühtegi preestrit, kes tegelikult poleks meieaegne inglise *parson* koos kogu oma rumaluse ja kavalusega.

Miks ei tohiks inimesele olla tema nimi püha? See on ju ühelt poolt tähtsaim instrument, mis talle on antud, ja teiselt poolt nagu mõni ehteasi, mis talle sündides on külge riputatud.

³“Seesama lastele nii armas “mängult-tegemise” mõte on teisi rahvaid ajendanud simuleerima sünnitust lapsendamise puhul. [...] Naine võtab poisi, keda kavatakse lapsendada, ja lükkab või tõmbab tolle oma riiete alt läbi; seejärel peetakse poissi tema tõeliseks pojaks ja too pärib kogu oma kasuvanemate varanduse.” (*The Golden Bough*, lk 14, 15.)

Kui eksitavad on Frazeri seletused, see paistab — nagu ma usun — sellest, et primitiivseid tavaid võiks väga hästi ise välja mõelda ja võiks olla lihtsalt juhus, kui neid tõepoolest kusagil ei leita. Järelikult on printsiiip, mille põhjal need tavad on korraldatud⁴, palju üldisem, kui Frazer seda seletab, ning olemas meie oma hingeski, nii et me võime kõik võimalused ise välja mõelda. — Näiteks võime hõlpsasti kujutleda, et mingi suhuru kuningas pole kellelegi nähtav, nagu sedagi, et iga suhuruuliige peab teda nägema. Viimane ei tohiks muidugi aset leida mingil enam või vähem juhuslikul moel, vaid teda **näidataks** inimestele. Võib-olla ei tohi teda keegi puudutada, võib-olla aga **peab** puudutama. Mõelgem sellele, et pärast Schuberti surma lõikas tema vend Schuberti partituurid väikesteks tükkideks ja jagas tema lemmikõpilastele sääraseid mõnetaktilisi tükikesi. See tegu on pieteeditunde märgina meile **niisama** mõistetav nagu seegi, kui ta oleks partituurid puutumatumult ja kõigile kättesaamatult alal hoidnud. Pieteedimärgina arusaadav oluaks ka see, kui Schuberti vend oleks partituurid ära põletanud.

Tseremoniaalne (kuum või külm) vastandina juhuslikule (lei-gele) iseloomustab pieteeti.

Jah, Frazeri seletused poleks üldse mingid seletused, kui nad lõpptulemusena ei apelleeriks mingile kalduvusele meis endis.

Söömine ja joomine pole ohtudega seotud mitte ainult metslase, vaid ka meie jaoks; pole midagi loomulikumat kui tahe end nende eest kaitsta; ja me võiksime endale ise sääraseid kaitseabinõusid välja mõelda. — Ent millise printsiiibi põhjal me neid looksime? Ilmselt selle põhjal, et kõik ohud on kujult taandata-
vad mõnele väga lihtsale, mis inimesele ilma pikemata nähtavad on. Niisiis samal põhimõttel, mille järgi harimatud inimesed meie hulgast räägivad, et haigus läheb peast rinda, *etc.*, *etc.*

Nende lihtsate kujutuste hulgas etendab loomulikult suurt osa personifikatsioon, sest kõik, et inimesed (seega vaimud) võivad inimestele ohtlikud olla, on kõigile teada.

See, et inimese vari, mis näeb välja nagu inimene, või tema peegelpilt, et vihmasadu, äike, kuufaasid, aastaegade vaheldu-

⁴S.t, kuidas need omavahel suhestuvad ja millest see johtub.

mine, loomade omavaheline või inimesega sarnanemine ja temast erinemine, surma, sünni ja suguelu ilmingud, lühidalt kõik, mida inimene aastast aastasse enda ümber kogeb, kõige mitmekesisemal viisil üksteisega seotud olles, et see kõik mõjutab tema mõtteviisi (tema filosoofiat) ja tema tavasid, on endastmõistetav või on just see, mida me tegelikult teame ning millest huvitume⁵.

Kuidas oleks tuli või tule sarnanemine päikesega võinud jätta ärkavale inimvaimule muljet avaldamast? Aga vahest mitte see-pärast, "et ta seda endale seletada ei suutnud" (meie aja rumal ebausk) — sest kas olnuks too "seletades" vähem muljet avaldav? —

Maagia *Alice'is imedemaal* — et kuivaks saada, tuleb lugeda kõige kuivemat olemasolevat asja⁶.

Mingi haiguse maagilise ravimise juures **antakse** haigusele **mõista**, et ta võiks patsiendist lahkuda.

Pärast säärase maagilise ravikuuri kirjeldamist võiks alati öelda: kui haigus **sellest** aru ei saa, siis ma ei tea, **kuidas** talle seda öelda.

Ma ei arva, et just **tuli** peaks igaühele muljet avaldama. Tuli ei pea seda tegema rohkem kui ükskõik milline muu nähtus ning üks nähtus mõjub ühele ja teine nähtus teisele. Sest ükski ilming pole iseendast kuigi salapärane, ent igaüks neist võib meile selliseks saada ning ärkavale inimvaimule ongi omane just see, et mingi nähtus muutub tema jaoks oluliseks. Võiks peaaegu öelda, et inimene on tseremoniaalne loom. See on küll osalt vale ja osalt mõttetu, kuid selles on ka midagi õiget.

See tähendab, et mingit raamatut antropoloogiast võiks alustada nii: kui vaadelda inimeste elu ja käitumist maa peal, siis on näha, et peale toimingute, mida võiks loomaliikeks nimetada (toitumine *etc.*, *etc.*, *etc.*), teevad nad ka sääraseid, millel on mingi omapärane iseloom ning mida võiks nimetada rituaalseteks toiminguteks.

⁵Sama käsikirja ühes teises lõigus ütleb Wittgenstein: "Oma uurimise tegelikud alused ei torka inimesele sugugi silma. Vahest ainult siis, kui see talle kunagi pähe on tulnud. (Frazer *etc. etc.*)"

⁶Hiire repliik III peatükis.

Oleks aga mõttetu edaspidi **nende** toimingute iseloomustamiseks öelda, et nad on tekkinud ekslikest vaadetest asjade füüsilikale. (Just seda Frazer teeb, kui ta ütleb, et maagia on ennekõike valefüüsika, -arstimiskunst, või -tehnik, *etc.*)

Pigem ei ole rituaalse tegevuse puhul iseloomulik sugugi mingi vaade, arvamus, kas siis õige või vale, ehkki mõni arvamus — mõni uskumus — võib ka ise olla rituaalne, riituse juurde kuuluda.

Kui pidada endastmõistetavaks, et inimene tunneb lõbu oma fantaasiast, siis meenutatagu, et see fantaasia pole nagu maalitud pilt või plastiline mudel, vaid on keeruline moodustis heterogeensetest koostisosadest: sõnadest ja piltidest. Siis ei vastandu enam kirja- või häälikumärkidega opereerimine sündmuste "kujutus-piltidega" opereerimisele.

Me peame kogu keele läbi kündma.

Frazer: "[---] *That these observances are dictated by fear of the ghost of the slain seems certain.* [---]"⁷. Kuid miks kasutab Frazer sõna *ghost*? Järelikult saab ta väga hästi aru kirjeldatavast ebausust, sest seletab seda meile talle tuntud ebausualase sõna abil. Või oleks ta pigem võinud sellest näha, et ka meis on midagi, mis vastab metslaste säärasele teguviisile. — Kui mina, kes ma ei usu, et kusagil on olemas inimlik-üliinimlikke olendeid, keda võib jumalateks nimetada — kui ma ütlen: "Ma kardan jumalate kättemaksu", siis näitab see, et ma saan sellega midagi silmas pidada või mingit tunnet väljendada, mis pole tingimata selle usuga seotud.

Frazer oleks võimeline uskuma, et metslane sureb eksitusest. Koolilugemikes on kirjas, et Attila võttis oma suured sõjakäigud ette, sest uskus, et tema valduses on piksejumala mõök.

Frazer on palju rohkem *savage* kui suurem osa tema *savage*'itest, sest need pole nii kaugele eemaldunud mingi vaimse asjaolu mõistmisest kui XX sajandi inglane. **Tema** seletused primitiivsete tavade kohta on palju tooremad kui nende tavade endi tähendus.

⁷"Näib olevat kindel, et need kombetalitused on ajendatud hirmust tapetu vaimu ees." (Lk 212.)

Ajalooline seletus, seletus arenguhüpooteesina on ainult üks andmete kokkuvõtmise — nende sünopsise — viise. Sama hästi on võimalik näha andmeid nende suhtes üksteisega ja võtta nad kokku mingis üldpildis, tegemata seda nende ajalise arengu hüpooteesi kujul.

Enda jumalate identifitseerimine teiste rahvaste jumalatega. Veendutakse selles, et nimedel on sama tähendus.

“Ja see kõik viitab mingile tundmatule seadusele,” võiks Frazeri faktidekogumi kohta öelda. Ma võin seda seadust, seda ideed siis kujutada mingi arenguhüpooteesi kaudu või ka analoogiliselt mõne taime skeemiga mingi usulise tseremoonia skeemi abil või hoopis üksnes faktilise materjali rühmitamise teel mingis “**ülevaatlikus**” esituses [*übersichtliche Darstellung*].

Ülevaatliku esituse mõiste on meie jaoks põhjapaneva tähtsusega. See kirjeldab meie esitusvormi, viisi, kuidas me asju näeme. (Omamoodi “maailmavaade”, nagu see paistab olevat tüüpiline meie ajale. Spengler.)

See ülevaatlik esitus vahendab mõistmist, mis seisneb just selles, et me “näeme seoseid”. Sealt siis **vahelülide** leidmise olulisus.

Ent mingi hüpooteetiline vahelüli ei või sel juhul teha midagi muud, kui suunata tähelepanu sarnasusele, seosele, **tõsiasjadele**. Nii nagu ringi ja ellipsi omavahelise suhte illustreerimiseks muudetakse ellips vähehaaval ringiks; **kuid ei väideta, et mingi kindel ellips on tegelikult ja ajalooliselt mingist ringist tekkinud** (arenguhüpootees), vaid üksnes teritatakse meie pilku mingi formaalse seose nägemiseks.

Ent ka arenguhüpooteesi võin ma näha pelgalt formaalse seose ühe väljendusviisina.

*

[Märkused siiani moodustavad Wittgensteini poolt masinakirjas trükitud “valiku”, mis pidi moodustama eraldi kirjutise. Järgnevaid märkusi pole sellesse valikusse võetud, kuigi nad on mitmes kohas pärit sellest samast algsest suuremast käsikirjast. *Rush Rhees.*]:

Ma tahaksin öelda: mitte miski ei näita paremini meie sugulust selle metslasega kui asjaolu, et Frazeril on käepärast mõni talle ja meile nii tavaline sõna nagu *ghost* või *shade* nende inimeste vaadete kirjeldamiseks.

(See on ju hoopis midagi muud, kui ta kirjeldaks näiteks metslasi kujutlevat, et neil pea otsast kukub, kui nad mõnda vaenlast on löönud. Siin poleks **meie kirjelduses** iseendast midagi ebausklikku või maagilist.)

Jah, see veidrus ei käi ainuüksi väljendite *ghost* ja *shade* kohta ning liiga vähe on tehtud kära sellest, et me sõnu "hing" ja "vaim" (*spirit*) omaenda haritud sõnavara hulka arvame. Selle kõrval on tühiasi, et me ei usu oma hinge söövat ja joovat.

Meie keel talletab kogu mütoloogiat.

Surma väljaajamine või surma tapmine; ent teisest küljest esitatakse seda kui luustikku, kui ise teatud mõttes surnut. "*As dead as death.*" "Pole midagi nii koolnut kui surm; pole midagi nii kaunist kui ilu ise." Pilt, mille abil siin tegelikkusest mõeldakse, on et ilu, surm, *etc.* on puhtad (kontsentreeritud) substantsid, samas kui nad mingis kaunis objektis on olemas segatult. — Ning kas ei tunne ma siin ära omaenda vaatlusi "objekti" ja "kompleksi" kohta?⁸

Vanades riiustes on meil tegemist ülimalt arendatud žestikeele pruukimisega.

Ja kui ma loen Frazerit, siis võiksin igal sammul öelda: kõik need protsessid ja tähenduse muutumised on veel meie verbaalkeeles olemas. Kui see, mis peitub viimases viljavihus, mida nimetatakse "viljahundiks" (*Kornwolf*), on ühtaegu see vihk ise ja mees, kes selle sidus, siis tunneme siin ära ühe meile hästi tuttava keelalise protsessi⁹.

⁸Teoses *Tractatus Logico-Philosophicus* (*Logisch-Philosophische Abhandlung*), esmatrükk 1921.

⁹"Mitmel pool Mecklenburgis, kus viljahundi usk on eriti tugev, kardavad kõik lõigata viimast pihutäit vilja, sest väidetavalt kükitab selles hunt; [---] tihti kutsutakse hundiks viimast lõikamata pihutäit vilja ja ka meest, kes selle koristab, [---] nimetatakse hundiks [---]." (*The Golden Bough*, lk 449).

*

Ma võiksin arvata, et mul on olnud valida mõni olend maa peal oma hinge asupaigaks ning et mu vaim on selle silmapaistmatu olevuse oma elukohaks ja vaatepunktiks valinud. Vahest sellepärast, et mõni ilus elukoht oleks erandlik ja sellepärast talle vastumeelt. Seejuures peaks vaim muidugi iseendale väga kindel olema.

Võiks öelda “igal vaatel on oma võlu”, ent see oleks vale. Õige on öelda, et iga vaade on tähtis sellele, kes teda tähtsaks peab (mis ei tähenda, et ta seda teisiti näeb, kui see on). Jah, selles mõttes on kõik vaated võrdselt tähtsad.

Samuti on oluline, et ma ka iga teise inimese halvakspanu minu vastu endale omaseks pean tegema, seda kui maailma olulist ja tähtsat osa minu asupaigast nägema.

Kui inimesele oleks antud võimalus sündida mõne metsapuuna: siis oleks selliseid, kes otsiksid enda tarvis ilusaima või kõrgeima puu, selliseid, kes valiksid väikseima, ja selliseid, kes endale valiksid keskmise või alla keskmise puu, ning ma ei arva sugugi, et filisterlusest, vaid just selsamal või seda laadi põhjusel, miks teised endale kõrgeima puu valiksid. Et tunne, mis meil on oma elu jaoks, on võrreldav säärase olendi omaga, kes saaks endale oma seisukohta maailmas valida, usun ma, on aluseks müüdile — või usule —, et oleme oma keha enne sündimist valinud.

Ma usun (vastupidiselt Frazerile), et primitiivsele inimesele on kõige iseloomulikum see, et ta ei tegutse **arvamuste** alusel.

Ma loen paljude samasuguste näidete hulgas ühest Aafrika vihmakuningast, kellelt inimesed vihma paluvad, **kui vihmaperiood tuleb**.¹⁰ Aga see ei tähenda ometi seda, et nad päriselt arvaksid, et ta teebki vihma, muidu paluksid nad tal seda teha kuivadel

¹⁰“[---] vihmakuningad, *Mata Kodou*, keda peetakse võimeliseks tegema vihma just siis, kui tarvis: see tähendab vihmahooajal. Märtsi lõpus, enne vihmade algust, on maa paatunud põuaseks viljatuks kõrbeks: rahva peamiseks varaks olevad kariloomad kõngevad rohu puudusest. Sedamööda, kuidas märtsi lõpp ligemale jõuab, väisab üks peremees teise järel vihmakuningat ning annetab talle lehma, et ta la-

aastaaegadel, kui maa on "a parched and arid desert" [põuane ja viljatu kõrb]. Sest kui arvatakse, et inimesed on lihtsalt lollusest selle vihmakuninga ameti sisse seadnud, siis on ju ometi selge, et nad juba eelnevalt on kogenud, et vihmajad algavad märtsis, ja siis oleksid nad lasknud vihmakuningal ülejäänud aastaaegadel funktsioneerida. Või ka nõndamoodi: inimesed pühitsevad päevatõusu riitusi vastu hommikut, kui päike hakkab tõusma, ja mitte öösel, sest siis põletavad nad lihtsalt lampe.

II

See kõlab nii lihtsalt: erinevust maagia ja teaduse vahel saab väljendada sellega, et teaduses on olemas progress, maagias aga mitte. Maagias pole mingit suunda arenguks, mis asuks temas endas.

Lk 617jj (peatükis LXII: *The Fire Festivals of Europe.*)

Üllatavaim näib mulle peale sarnasuste olevat kõigi nende riituste erinevus. See on hulk nägusid ühiste joontega, mis siin ja seal pidevalt nähtavale ilmuvad. Ja mida siin teha saaks, oleks joonte tõmbamine, mis ühiseid koostisosi ühendavad. Kuid siis puudub veel ikkagi üks osa vaatlusest ning see on säärane, mis selle pildi meie enda tunnete ja mõtetega ühendusse viib. See osa annab vaatlusele tema sügavuse.

Kõigis neis tavades on siiski näha midagi sarnast ideede seostamisega ja sellega suguluses olevat. Võiks kõnelda tavade seostamisest.

*So soon as any sparks were emitted by means of the violent friction, they applied a species of agaric which grows on old birch-trees, and is very combustible. This fire had the appearance of being immediately derived from heaven, and manifold were the virtues ascribed to it*¹¹. (*The Golden Bough*, lk 618.)

seks õnnistatud taevamärjal tilkuda pruunidele närtsinud karjamaadele." (*The Golden Bough*, lk 107).

¹¹"Niipea kui ägeda hõõrumise tulemusena hakkasid lendama esimesed sädemed, pandi nende ligi teatud liiki kannuseen, mis kasvab

Miski ei seleta, miks pidanuks seda tuld ümbritsema niisugune aupaiste. Ja kummaline, mida õigupoolest tähendab “näis pärinevat otseteed taevast”? Millisest taevast? Ei, see pole sugugi endastmõistetav, et tulele nii vaadati — ent just nõnda teda vaadati.

*The person who officiated as master of the feast produced a large cake baked with eggs and scalloped round the edge, called **am bonnach beal-tine** — i.e. the Beltane cake. It was divided into a number of pieces, and distributed in great form to the company. There was one particular piece which whoever got was called **cailleach beal-tine** — i.e., the Beltane **carline**, a term of great reproach. Upon his being known, part of the company laid hold of him and made a show of putting him into the fire And while the feast was fresh in people's memory, they affected to speak of the **cailleach beal-tine** as dead¹². (The Golden Bough, lk 618.)*

Siin näib alles hüpotees andvat asjale sügavuse. Ning võib meenutada Siegfriedi ja Brunhildi imeliku suhte seletust meie Nibelungide laulus. Nimelt, et Siegfried paistab olevat Brunhildi juba varem näinud. On selge, et see, mis tolele tavale annab sügavuse, on tema seos kellegi inimese põletamisega. Kui mõnel pidustusel oli kombeks, et inimesed üksteise seljas ratsutasid (nagu hobu ja ratsaniku mängus), siis ei näe me selles midagi muud kui kandmise kujutamist, mis meenutab inimese ratsutamist hobuse seljas; — ent kui me teaksime, et paljudel rahvastel oli näiteks kombeks orje ratsudena kasutada ning nõnda ratsutades teatud pidustusi tähistada, siis näeksime praegu selles meie aja süütus tavas midagi sügavamalt ja vähem süütut. Küsimus on:

vanadel kaskedel ja on äärmiselt kergesti süttiv. Säärane tuli näis pärinevat otseteed taevast ja rohked olid sellele omistatud väärtomadused.”

¹²“Peoperemehe rolli täitja tõi välja suure munadega küpsetatud ja lainelise servaga koogi, mida nimetati *am bonnach beal-tine* — s.t Beltane'i kook. See lõigati paljudeks tükkideks ja jagati ülima pidulikkusega seltskonnale laiali. Üks tükk oli aga eriline, ja kellele see ka ei sattunud, teda nimetati *cailleach beal-tine* — s.t Beltane'i *carline*, mis on väga solvav sõna. Kui tole tüki saaja teatavaks sai, võttis osa seltskonnast temast kinni ja tegi näo, nagu tahaksid nad teda lõkkesse visata [--]. Ja niikaua, kuni mälestus peost inimeste mälus värskena püsis, pidasid nad heaks tooniks kõnelda *cailleach beal-tine*'st, nagu oleks too surnud.”

kas jääb see, ütleme, tumedus Beltane'i tulerituaalile, nagu seda 100 aasta eest harrastati, iseendast külge või üksnes siis, kui selle tekkimise hüpotees õigeks osutama peaks. Mina usun, et see, mis meile tundub tumedana, on ilmselt uusaegse tava sisemine loomus ise ning meile teadaolevad inimohvrite juhtumid näitavad meile kätte ainult suuna, kuidas seda kommet näha. Kui ma räägin tava sisemisest loomusest, siis pean silmas kõiki asjaolusid, mille puhul seda tava kasutati ja mis ei sisaldu mingi pidustuse kohta käivas kirjelduses, sest need asjaolud ei seisne mitte niivõrd pidustust iseloomustavates teatud toimingutes, vaid selles, mida võiks nimetada pidustuse vaimuks, mida saaks kirjeldada näiteks kirjeldades seda, millised inimesed sellest pidustusest osa võtavad, nende muid toimimisviise, s.t nende iseloomu, ja seda, milliseid mängu nad muidu mängivad. Ja siis nähtaks, et tumedus peitub nende inimeste endi iseloomus.

In ... western Perthshire, the Beltane custom was still in vogue towards the end of the eighteenth century. It has been described as follows by the parish minister of the time: "... They put all the bits of the cake into a bonnet. Every one, blindfold, draws out a portion. ... Whoever draws the black bit is the devoted person who is to be sacrificed to Baal ..."

Thomas Pennant, who travelled in Perthshire in the year 1769, tells us that "... every one takes a cake of oatmeal, upon which are raised nine square knobs, each dedicated to some particular being ..."

Another writer of the eighteenth century has described the Beltane festival as it was held in the parish of Logierait in Perthshire. He says: "... These dishes they eat with a sort of cakes baked for the occasion, and having small lumps in the form of nipples, raised all over the surface." ... We may conjecture that the cake with knobs was formerly used for the purpose of determining who should be the "Beltane carline" or victim doomed to the flames.¹³ (The Golden Bough, lk 618, 619.)

¹³"[---] Perthshire'i lääneosas oli Beltane'i kombestik 18. sajandi lõpupoole ikka veel moes. Üks tolleaegne kihelkonnapreester on seda kirjeldanud järgmiselt: "[---] siis panevad nad kõik koogitükid tanu sisse. Kõigil seotakse silmad kinni ja igaüks tõmbab välja ühe tüki. [---] Kes aga saab musta tüki, see on pühendatu ja tuleb ohverdada Baalile [---]"

Siin paistab olevat mingi rudiment liisuheitmisest. Ja selle aspekti kaudu saavutab see äkitselt sügavuse. Kui me kogeksime, et nööpidega kook on teatud juhtudel algselt küpsetatud kellegi nööbitegija auks tema sünnipäeva puhul ja et see komme on siis selles kandis säilinud, siis oleks komme tegelikult kaotanud kogu "sügavuse", kui see just ei peituks oma kaasaegses kujus endas. Ent sellistel juhtudel öeldakse sageli: "See komme on ilmselt ürgvana." Kust seda teatakse? Kas vaid seetõttu, et säära-
 raste vanade tavade kohta on olemas ajaloolisi tõendeid? Või on sellel veel mõni teine alus, säärane, mis saadakse interpretatsiooni kaudu? Kuid kui ka tava eelajalooline päritolu ja põlvnemine mõnest varasemast tavast on ajalooliselt tõendatud, siis on ometi võimalik, et tavas endas pole tänapäeval enam **põrmugi** tumedat, et mitte midagi hallist muinasajast pole tema külge kinni jäänud. Võib-olla harrastavad seda tänapäeval enamasti ainult lapsed, kes võistlevad kookide küpsetamises ja nööpidega ehtimises. Seega on siis sügavust ainult mõtetes sellele päritolule. Ent see võib olla täiesti ebakindel ning võiks öelda: "Milleks nii ebakindla asja pärast muretseda?" (nagu mõni tahupoole vaatav Tark Else). Ent sedasorti muresid siin pole. — Eelkõige: kust on pärit see kindlus, et mõni säärane tava peab olema igivana (mis on meie andmed, mis on verifikatsioon)? Ent kui meil ongi kindlus, kas me siis ei või eksida ja eksitusse ajalooliselt viidud olla? Kahtlemata võime, ent siis jääb ikka veel midagi üle, milles me kindlad oleme. Me ütleme siis: "Hüva, sellel juhul võis päritolu olla teistsugune, kuid üldiselt on ta kindlasti ürgaegne." Seda, mis meile selle jaoks on **tõend**, peab sisaldama selle oletuse sügavus. Ning too tõend pole omakorda hüpoteetiline, vaid psühholoogili-

Thomas Pennant, kes rändas Pertshire'is aastal 1769, pajatab, et "[---] igauks peab võtma kaerajahust koogikese, mis on pealt kaunis-
 tatud kümne neljakandilise "nööbiga", igauks neist pühendatud teatud olendile [---]"

Üks teine 18. sajandi autor on kirjeldanud Beltane'i pidustusi Logieraiti kihelkonnas Pertshire'is. Ta ütleb: "[---] Nende roogade juurde süüakse teatavaid pidustuse puhuks küpsetatud kooke, mille kooruke on üleni kaetud **nibukujuliste** nööpidega." [---] Võib oletada, et varasemal ajal selgitati nööpidega koogi abil välja, kellest peab saama "Beltane'i *carline*" ehk tulesurma mõistetud ohver.

ne. Kui ma nimelt ütlen: selle tava sügavus peitub tema päritolus, **kui** see nii on toimunud. Seega peitub siis sügavus kas mõtetes säärasele päritolule või on sügavus ise hüpoteetiline ning saab üksnes öelda: **kui** see nii on toimunud, siis oli see üks tume ja sügav lugu. Ma tahan öelda: tumedus ja sügavus ei peitu mitte selles, et tolle tava ajaloo on nõnda olnud, sest võib-olla polnud see sugugi nii, ka mitte selles, et see võib-olla või tõenäoliselt nii oli, vaid selles, mis mulle annab alust seda oletada. Jah, kust üldse tuleb inimohvri puhul sügavus ja tumedus? Kas avaldavad meile muljet üksnes ohvri kannatused? Igasugused haigused, mis sama suurte kannatustega on seotud, ei tekita **ometi** säärast muljet. Ei, see sügavus ja tumedus pole iseendastmõistetav ainuüksi välise tegevuse ajaloo kogemisest, vaid **meie** omistame selle kogemuse põhjal meie enda sisemuses.

Tõsiasjas, et liisku tõmmati koogi abil, on samuti midagi eriti hirmuäratavat (peaaegu nagu reetmises suudluse läbi) ning sellel, et see meile eriliselt kohutavana tundub, on omakorda olemuslik tähtsus säärase tavade uurimises.

Säherduse tava nägemine või sellest kuulmine on sama, kui ma näeksin kedagi tähtsusetul põhjusel rangelt kellegi teisega rääkimas ning märkaksin tema toonist ja ilmest, et see mees võib antud olukorras olla hirmuäratav. Mulje, mille ma siin saan, võib olla väga sügav ja erakordselt tõsine.

Mingi toimimisviisi **ümbrus**.

Mingi veendumus on igal juhul aluseks oletusele nt Beltane'i pidustuste päritolust; selleks veendumuseks on, et selliseid pidustusi pole mõne inimese poolt n-ö umbropsu leiutatud, vaid et nad vajavad lõpmatult laiemat baasi selleks, et püsida. Kui ma tahaksin mingit pidustust leiutada, siis sureks see üsna peagi välja või siis modifitseeritaks seda nõndamoodi, et ta vastaks inimeste mingile üldisele kalduvusele.

Ent mis takistaks seevastu oletamast, et Beltane'i pidustusi on pühitsetud alati nende kaasaegsel (või kõige hilisemal) kujul? Võidaks öelda: on liiga mõttetu olla nõnda leiutatud. Kas pole nii, nagu näeksin ma mingeid varemeid ja ütleksin: kunagi pidi see olema maja, sest keegi poleks hakanud säärast tahatud ja

korrapäratute kivide hunnikut püstitama? Ja kui küsitaks: kust sa seda tead?, siis võiksin üksnes öelda: seda õpetavad mulle minu kogemused inimesist. Jah, isegi seal, kus tõepoolest varemeid ehitatakse, võtavad need kokkuvarisenud majade kuju.

Võiks öelda ka nii: see, kes tahtis meile jutustusega Beltane'i pidustustest muljet avaldada, ei tarvitsenud kindlasti avaldada hüpoteesi nende pidustuste päritolust, vaid tal piisas meile ainult materjali esitamisest (mis selle hüpoteesini viib) ja rohkem polnud tarvis midagi öelda. Nüüd võiks ehk öelda: "Muidugi, sest kuulja või lugeja teeb ise järelduse!" Ent kas ta peab selle järelduse tegema eksplitsiitselt, s.t üldse tegema? Ja missugune on siis see järeldus? Et see või too on **tõenäoline**?! Ning kui ta suudab ise järeldust teha, siis kuidas peab talle see järeldus muljet avaldama? See, mis talle muljet avaldab, peab ju olema midagi säärast, mida **tema** pole teinud! Kas seega avaldab talle muljet alles väljendatud hüpotees (kas tema või teiste poolt väljendatud), või juba materjal hüpoteesiks? Aga ma võiksin seal samahästi küsida: kui ma näen, kuidas kedagi tapetakse, — kas avaldab mulle muljet lihtsalt see, mida ma näen, või alles hüpotees, et siin on keegi inimene tapetud?

Ent muljet ei tekita ju lihtsalt mõte Beltane'i pidustuste võimalikule päritolule, vaid see, mida nimetatakse selle mõtte tohutuks tõenäosuseks. See, mis on materjalist võetud.

Nõnda nagu Beltane'i pidustused on meieni jõudnud, on nad ju näitemäng, samasugune, nagu mängiksid lapsed röövleid. Ent siiski mitte samasugune. Sest kui see on ka kokku räägitud, et võidab see pool, mis ohvrit päästab, on toimuval siiski veel lisaks temperament, mida pelgal näitlejate esitusel pole. Aga kui on ka üksnes tegemist täiesti jaheda esitusega, tuleb meil ometi häiritult küsida: mida peab see mäng [näitama], mis on tema **mõte**?! Ning see võiks meid igasugust tõlgendust kõrvale jättes siis rahutuks teha oma iseäraliku mõttetusega. (Mis näitab, millist liiki peab olema alus sääraseks rahutuseks.) Kui nüüd sellele anda näiteks niisugune süütu tõlgendus: heidetakse lihtsalt liisku, selleks et tunda lõbu kellegi ähvardamisest tulleviskamisega, mis poleks meeldiv; nõnda oleks Beltane'i pidustus palju sarnasem mõne sellise lõbustusega, kus keegi seltskonnast on teatud julmuse talunud, ja nood, nii nagu esimesed, rahuldaksid mingit vajadust. Ja

Beltane'i pidustused kaotaksid säärase seletuse läbi ka igasuguse saladuslikkuse, kui nad niihästi toimingute kui ka meelelaadi poolest ei erineks säärastest tavalistest röövlimängudest *etc.*

Samuti võiks meid teha rahutuks see, et lapsed teatud päevadel põletavad mõnda hernehirmutist, isegi kui sellele mingit seletust ei antaks. Kummaline, et nad peaksid **mõne inimese** pidulikult ära põletama! Ma tahan öelda: lahendus pole vähem häiriv mõistatusest.

Ent miks ei peaks see, mis mulle muljet avaldab, olema tööpoolest üksnes (või osalt) **mõte**? Kas siis kujutlused pole hirmuäratavad? Kas ei või minus õudust tekitada mõte, et nööpidega kook on kunagi olnud surmaohvri põhjustajaks? Kas **mõttes** pole midagi kohutavat? — Jah, aga seda, mida ma neis jutustustes näen, saavutavad nad siiski tõendite kaudu, ka säärase kaudu, mis ei näi nendega vahetult seotud olevat, — mõtlemise kaudu inimesele ja tema minevikule, kogu selle kummalisuse kaudu, mida ma endas ning teistes näen ja olen näinud ning kuulnud.

LUDWIG WITTGENSTEIN (26.04.1889–29.04.1951), kes oli alustanud oma teist perioodi filosoofias 1929. a, kirjutas siinsed märkused oma paljude muude kirjutiste seas, mis jäid ta eluajal avaldamata. Need on kokku kogunud ja välja andnud ta õpilane Rush Rhees.



LUCAS CRANACH. Andreas

DOÑA CLARA

Heinrich Heine

Tõlkinud Ain Kaalep

Rohtiaias alkaidi tütar
on kõndimas õhtu ajal;
trummi- ja trompetimängu
ülevalt lossi poolt kajab.

*Ma olen tüdinud tantsust
ja enam ei talu seda,
kuidas kõik need peened rüütlid
mind võrdlevad päikesega.*

*Ma olen tüdinud kõigest
sestast kui kuuvalgel nägin
rüütlit, kes lõi oma lautot
minu akna all öö läbi.*

*Seal seisis ta, sära silmis,
ise nii sale ja südi,
ja oma kahvatu näoga
näis otsekui Püha Jüri.*

Maha vaatab doña Clara,
meel uitamas kuskil teisel;
kui pilgu tõstab, siis ees tal
see tundmatu rüütel seisab.

Käsikäes neil sosistada
on mõndagi omavahel,
neid silib kui muinasjutus
kesk roose tuuluke mahe.

Kesk roose tuuluke mahe
hiilib armusaadikuna.
"Aga ütle mulle, armsam,
millest su palgel see puna?"

*Sääsehammustustest, armsam;
ja suvel nii hirmsat viha
minule teevad need sääsed
nagu juudid-kongusninad.*

"Jäta need sääsed ja juudid,"
sõnab rüütel hellitelles.
On langemas mandlipuudelt
tuhat valget õiehelvest.

Tuhat valget õiehelvest
oma lõhna levitavad.
"Kas päriselt kuulub, armsam,
sinu süda mulle aga?"

*Sind armastan tõesti, armsam,
ma vannun Kristuse nimel,
kelle saatsid ristisurma
kord juudid, need põrgulised.*

"Jäta need Kristus ja juudid,"
sõnab rüütel hellitelles.
On kaugelt voogamas valgust
ja lilliad liiguvad selles.

Ja liiliad liiguvad selles,
tähepaistel valge pale.
"Aga ütle mulle, armsam,
kas sa ei vandunud valet!"

*Ei leia sa minust, armsam,
küll ühtki valet või viga
nii nagu mauri või juudi
verdki ei ainsatki tiba.*

"Jäta need maurid ja juudid,"
sõnab rüütel hellitelles,
viib mürdilehtlasse neitsi,
hää! üha hellem ja hellem.

Salaarmuvõrgus ongi
tal peagi alkaidi tütar.
Paar sõna ja sada suudlust
mõlema südameid kütab.

Tantsimas tõrvikutantsu
on jaaniussid maapinnal
ja rõkkamas pulmalaulu
õrn ööbik on täiel rinnal.

Üha vaiksemaks jääb lehtlas,
vaikivad viimsedki tuuled,
kahinat-krõbinat ainult
kavalaist mürtidest kuuleb.

Trumme ja trompeteid äkki
ent ülevalt lossist kajab
ja ehmatus doña Clara
üles rüütli kaisust ajab.

*Kuule, mind hüütakse, armsam!
Nüüd ees seisab lahkumine,
ja nüüd tahan lõpuks kuulda
sinu käest su armsat nime!*

Kätt suudeldes vastab rüütel,
kel lahkel naerul on pale,
ja suudeldes suud ja laupa,
sel viisil siis küsijale:

“Señora, sündinud kuulsast
ja targast soost olen mina —
on auline Zaragoza
rabi Israel mu isa.”

HEINRICH HEINE (13. dets. 1797 – 17. veebr. 1856) tähtpäeva puhul on eelnevas avaldatud tõlge tema romansist, mille saksapärase pealkiri on “Donna Clara” ja mis kuulub kogumiku “Laulude raamat” (*Buch der Lieder*, 1827) osasse “Kojutulek” (*Die Heimkehr*, 1823–1824).

Eesti lugeja tutvus selle suure saksa luuletajaga on vana, teda lugesid huviga juba Kreuzwald ja Koidula, sest ajast on pärit ka tema esimesed eestindused. Võib öelda, et suur osa olulisi eesti poeete on midagi temalt õppinud, mõni eriti tähelepandavalt (Juhan Liiv, Karl Eduard Sööt, Anna Haava, Gustav Suits, Betti Alver, August Sang, Jaan Kross); tõlkeraamatuid on ilmunud õige mitu; tema proosagi on eestikeelsel kujul siinse lugejani jõudnud. See “saksa luulelaane rukkirääk” (*Schnarrwachtel des deutschen Dichteraldes*), nagu ta ennast ise on nimetanud, on siinse aina irooniliseks peetud talupojarahva hulgas leidnud vahest isegi soodsamat retseptsiooni kui oma kodumaal, kus muide vahel ka tema juudi päritolu on pahaks pandud.

Tema ise tuli küll 1825. aastal üle kristlusse (luteri kirikusse), kuid üks motiivistik, mis ta loomingut läbivalt iseloomustab, on nimelt Euroopa juutide ajalugu. Tihti seostub see Hispaaniaga, kus keskajal teatavasti oli juudi kultuur eriti arenenud. “Doña Clara” pole omataolisena ainuke.

Tõlkijad seovad Heinega mälestused, mis ulatuvad tagasi lapsepõlve. Perekond Beernil, kelle kostil ma koolipoisina Tartus mitu aastat elasin, oli viisakatele baltisakslastele ilmselt obligatoorne väike raamatukogu: Goethe, Schiller ja Heine ilusais väljaandis kõigepealt. Kui proua Therese ja preilid Benita, Irene ja Ilse 1939. aastal nuttes Saksamaale sõitsid (ega meiegi pere silmad kuivaks jäänud), kinkisid nad need raamatud meile. Minu Heine-elamuse juurde kuulub vältimatult I maailmasõja eelne juugendstiilis piltidega kaheköiteline väljaanne. Heine sai mulle hoopis varem omaseks kui Goethe ja Schiller, kes tulid ka, aga pärast teda. Eriline huvi Heine vastu tekkis Saksa okupatsiooni päevil, kui tema nimigi ju oli keelatud. (Treffneri gümnaasiumi kirjandusõpetaja Voldemar Metsamärt sellest loomulikult ei hoolinud.) Ja nõnda juhtuski, et "Doña Clarast" sai üks mu esimesi tõelisi luuletõlkeid; selle kirjutas kalligraafiliselt ümber meie klassi käsikirjalisse "ajakirja" *Pu-Pu-Pu* klassivend Ilmar Kala, kes ka joonistas juurde paar pilti. "Ajakiri" käis tundide ajal käest kätte, ja meil võinuks õnnetul puhul halvastigi minna — Saksa okupatsiooni ajal aga oli risk peaaegu olematu, sest rahvusliku vastupanu vaimus hoidsid kokku nii õpilased kui õpetajad, ja ega Saksa julgeolekuorganid sellist "ideoloogilist diversiooni" eriti ei jahtinudki, kui just pealekaebajat polnud.

"Doña Clara" on kirjutatud hispaania romansi laadis, nii nagu seda Johann Gottfried Herderist peale õige mitu saksa poeeti viljelesid. Värsimõõduks võeti neliktrohheus, ja mõnikord püüti kasutada n-õ hispaaniapärasast assonantsriimigi (käesolevas luuletuses *Tochter: Schlosse: Sonne: Sommer: ermordet: gezogen* jne). Minu 1943. a tõlkevariant oli lihtsalt riimita neliktrohheuses — nii nagu muide Heine endagi hili-semad hispaania-juudi ainelised poemid ja romansid (nt "Atta Troll", "Asra", "Maurikuningas", "Vitzliputzli", "Disputatsioon" — et nimetada eri aegadel eesti keelde tõlgitud). Ometi tundus mulle nüüd, et hispaaniapärasust tuleks tugevamini märkida: värsimõõduks võtsin sellise süllaabilise ilmega kaheksasilbiku, nagu seda olen kasutanud nt Federico García Lorca "mustlasromansside" tõlkeis, läbivat assonantsriimi ei suutnud ma aga leida (see pidanuks olema kolmekümneneljakordne!) ja tegin nii, nagu Heine ise oma varasemas romansis "Don Ramiro": kasutasin igas stroofis oma assonantsriimipaarikut. Hispaania luules tavaline riimistruktuur on seegi. Mulle tundus, et toiminis igal juhul selle Heine vaimus, kes veel päriselt saksa romantismist eemaldunud ei olnud.

Ain Kaalep

MELHIORISTLIK TAASRISTIMISLIIKUMINE MADALMAADES

Lammert G. Jansma

Tõlkinud Ursula Põks

*... daar schreef hij dag en uur
maar was het jaar vergeten.
(Nii ta kirjutas ööd ja päevad,
kuni aasta pärast oli unustatud.)*

Richard Minne, Gedichten.

SISSEJUHATUS

XVI sajandi esimese poole Madalmaades kohtame üsna sageli kiliastlikke ususuundi, kuid kõige olulisem seda laadi liikumine, millele käesolev artikkelgi pühendatud, on melhioristlik anabaptistlik (taasristijate) liikumine; pean sellega silmas Schwäbisch-Hallest pärit apokalüptilise rändprohveti Melchior Hofmanni järgijaid. Hofmann pole Liivimaal tundmatu. (Vt nt Deppermann 1979: 36jj; samuti Packull 1985.) Ta tegutses ilmikjutlustajana Valmieras ja Tartus ning elas mõnda aega Tallinnas, kus töötas haiglateenijana. Käesolevas artiklis võtan siiski lähtealuseks melhioristliku taasristimisliikumise Madalmaades 1530. aastal ning püüan vastata küsimusele: kuidas läks Melchior Hofmannil korda seal leida järgijaid.

Tõlgitud käsikirjast "The Melchiorite Anabaptist Movement in the Netherlands".

Enne kui seda teen, annan kiliastliku liikumise definitsiooni. Yo-nina Talmoni järgi nimetaksin ühiskondlikku liikumist kiliastlikuks, kui seda inspireerib doktriin, mis kuulutab, et vilets olukord, milles uskujad arvavad end parajasti olevat, muutub peatselt üleloomulike jõudude abiga paradiisiks. Niisiis igapidi heaks ja õnnelikuks maailmaks. (Talmon 1962: 190.) See tähendab, et ma ei piira seda terminit kristliku maailma nähtustega ega tee ka seda vahet, mida kristlik teoloog võiks teha tuhandeaastase rahuriigi ja maailmalõpu püha kuningriigi vahel. Kuid ma teen vahet teisiti, nimelt eristades kiliastlikke liikumisi, mille järgijad tegutsevad aktiivselt koos, et saavutada kollektiivset lunastust, nendest liikumistest, mille pooldajad ootavad passiivselt, et paradiis saabuks üleloomulike jõudude toimetel. Esimesel juhul võib käsitada kiliastlikku liikumist revolutsioonilisena nii ideoloogia kui ka praktika poolest, sest järgijad ise tahavad maailma totaal-selt muuta, teisel juhul on liikumisel küll revolutsioonilised ideed, kuid oodatakse, et Jumal need tegelikkusse rakendaks. (Vt Jansma 1979.)

Siinkohal ei ole võimalik osutada tähelepanu Hofmanni doktriini kõigile aspektidele XVI sajandi kolmekümnendate aastate algul. Seetõttu ei käsitle ma tema vaateid Kristuse reinkarnatsioonist ega ta arvamusi pärispatust ja täisealiste ristimisest, samuti mitte tema vaateid Vana ja Uue Testamendi omavaheliste suhete või armulauajagamise kohta, vaid keskendun tema doktriini olulisele tuumale: apokalüptilisele sõnumile maailma peatselt lõpust. Ju-ba 1526. aastal uskus Hofmann, et maailm läheb hingusele enne 1533. aasta lõppemist. Teiste seas Hans Huti ja Clemens Ziegleri, kuid eriti Straßburgi prohvetite mõjutusel andis ta pealinnale Straßburgile apokalüptilises draamas keskse rolli. Punane lohe, Burgundia Habsburgide keiser Karl V, hakkab püha linna piirama. Tema kui pimeduseriigi liider ei suuda seda paika vallutada, vaid saab kaotuse osaliseks. Õiglane kuningas kaitseb Straßburgi edukalt ja pärast seda, kui jumalakartmatud on hävitatud, muudetakse linn rahu kuningriigiks, kuhu lõpuks tuleb Kristus valitsejaks nende üle, kes temale ustavaks on jäänud. Nimelt nende üle, keda on taga kiusatud, kes aga nüüd pärivad paradiisi. Lühike ajavahemik enne Jumalariigi saabumist oli katseaeg uskujatele, eriti arvestades "kristluse-vastaste" võimude poolt rakendatud julma

tagakiusamist. Hofmanni järgijad pidid neid katsumusi taluma saatusete alistudes. Neil ei lubatud kätte maksta julmuse eest, millega neid koheldi: Jumal ise tasub kätte uskmatutele. Hofmanni lemmiktekst oli Matteus 7,26: "... ja missuguse mõõduga te mõõdate, niisugusega mõõdetakse ka teile", ning selle üksikasjalikumad selgitused Ilmutusraamatus 14 ja 16. Hofmann määras uskmatute hävitamise ülesandeid Straßburgi ja teiste keisririigi linnade kristlikele võimudele, kuid käskis oma järgijail täielikult hoiduda vägivalda kasutamast. (Deppermann 1979: 292. Vt ka Deppermann 1975.)

EVANGEELIUMI KUULUTAMINE

Madalmaade melhioristlik liikumine algas 1530. aasta kevadel Emdenis. Ida-Friisimaal suhtuti Hofmanni maailmalõpukuulutusse enam-vähem sallivalt. Esialgu ei kohanud tema jutlused peaaegu mingit vastuseisu. Deppermann seletab seda seigaga, et Hofmannil oli seal mõjukaid patroone (*einflussreiche Patrone*) (Deppermann 1979: 275). Emdeni linnakiriku käärkambri (*Geerkammer*) ristas ta märkimisväärse hulga inimesi. Üks esimesi järgijaid Obbe Philipsz on märkinud, et ta ristas "nii linnamehi kui ka talupoegi, nii peremehi kui sulaseid" (*beyde Borger ende Boer, Heer ende Knecht*). Obbe hindab ristitud järgijaid Ida-Friisimaal — peamiselt Emdenis — Hofmanni lühikese sealviibimise jooksul 300-le. (Philipsz: 123.) Nendest andmetest on ilmne, et Hofmanni õpetuse võtsid hõlpsasti vastu igat liiki inimesed. Tema sõnum seostus üldiselt valitseva rahulolematusega riigikiriku vastu, mis oli haaranud paljusid inimesi. Ida-Friisimaal ja Madalmaades — eriti märgatavalt linnades kui aktiivsetes elukeskustes — leidis palju inimesi, kes kahtlesid armulaua imepärast ja pidasid laste ristimist üsna tähtsusetuks ning keda eriti šokeerisid vaimulikkonna ilmalikud kombes. Niisuguste vaadete inimesed käivad ajaloolaste käsitlustes "sakramentaarlaste"¹ ühisnimetuse alla. Kui sakramentaarlastes võtsid omaks Hofman-

¹Termin, mida tuleks kasutada ettevaatlikult selle muutuva sisu tõttu. Minu arvates on soovitatav teha eraldi kindlaks iga kohaliku sakramentaarlasteks nimetatava grupi religioossed vaated.

ni vaated, ei tähendanud see nende arvamuste põhilist muutumist; üleminek oli enamasti järkjärguline.

Mõned Hofmanni järgijad Ida-Friisimaal olid pärit mujalt. Sa-geli olid nad lahkunud kodumaalt oma usu tõttu, et otsida turvalist varjupaika tolerantsel Ida-Friisimaal. Nende seas oli ka põge-nikke Madalmaadest. Üks Hofmanni ristitud hollandlasi oli Jan Volckertsz Trijpmaker, kes oli pärit Hoornist ja hakkas 1530. a novembrist peale Hofmanni ideesid levitama Amsterdamis ja sel-le ümbruskonnas. Ühe aasta sai ta kuulutada melhioristlikku õpetust. Nagu ütlevad allikad, ristas ta "palju ja mitmesuguseid inimesi" (Mellink 1953: 346jj). Detsembris 1531 ta hukati.

Teine melhioristliku õpetuse järgija Madalmaadest, kes risti-ti Emdenis, oli Sicke Freerks Leeuwardenist, kes lühikest aega (detsembrist 1530 kuni tema martüüriumini märtsis 1531) jut-lustas Hofmanni kiliastlikku doktriini Friisimaa pealinnas. Seal loodi väike melhioriitide grupp, kuhu kuulusid ka tähtsad kujud, juba mainitud Obbe ja tema vend Dirk Philipsz.

Madalmaades muutus tagakiusamine rangemaks, kuigi siin Hofmanni järgijate arv kasvas. Hofmann ise jutlustas Madalmaa-des kahe aasta vältel, mis järgnesid Jan Volckertsz'i hukkamisele, ja 1533. aastal ka uuesti Ida-Friisimaal. Ta oli nii löödud Jan Volckertsz Trijpmakeri ja mõne kaastaasristija julmast hukkamisest, et loobus kaheks aastaks taasristimisest. Vaiksel, kuid omasoodu levis melhioristlik taasristimine üle Madalmaade. Kui Hofmann jõudis 1533. aasta mais taas Ida-Friisimaale, ütles talle keegi vana mees, et Hofmann vangistatakse Straßburgis ja hoitakse vangis pool aastat ja siis tuleb uus kuningriik. See sobis väga hästi Hofmanni enda ettekuulutusega ja ta läks Straßburgi, kus ta tõepoolest vangi võeti.

Siis jõudis kätte 1533. aasta lõpp ja polnud vähimatki märki ettekuulutuste täideminekust; melhioristide hulgas valitses suur häm-ming, eriti Madalmaades. Selles segaduse õhkkonnas astus üles uus prohvet Jan Matthijsz Haarlemist, kes väitis, et on üks ka-hest viimsepäeva prohvetist. Ta teatas, et viimsepäevakohus on lähedal, et igaüks peab pattu kahetsema ja et tuleks jälle risti-ma hakata. Ta ei pidanud ristimist esmajoones seoseks värskest sündinud uskuja ja Kristuse vahel, nii nagu Hofmann seda nägi,

vaid kaitsvaks pitsatiks uskujale viimsepäeva kataklüsmide vastu. Jan Matthijsz Haarlemist määratles uuesti ka uskujate kohustused Uues Jeruusalemma riigis. Ta arvas, et taasristijad ise peaksid uskmatauid mõõga läbi hukkama, alles pärast seda võib tulla Jumala Riik. Seetõttu muutus Jan Matthijszi ja ta järgijate taasristijate liikumine revolutsiooniliseks nii ideoloogiliselt kui ka tegelikult. Hofmann ja temale truuks jäänud anabaptistid säilitasid oma passiivse hoiaku ega tunnustanud vägivalda rakendamist.

Pärast Straßburgi kohta käiva ettekuulutuse äpardumist tekkis kuuldusi, et välja valitakse teised linnad, kuid hiljem saab pühaks linnaks Münster Vestfaalis. Taasristijail läks korda vallutada Münsteri linn ja uus prohvet kuulutas, et see ongi lunastuse paik ja viimsepäevakohus leiab aset 1534. aasta lihavõttepühade ajal.²

Aktiivsete kiliastlike anabaptistide liikumine ei lõppenud pärast Münsterit. Esialgu Jan van Batenburgi, Cornelis Appelmani ja lõpuks Jan Willemsz van Roermondi juhtimisel suutis aktiivne kiliastlik liikumine vastu pidada kuni 1580. aastani. (Vt Jansma 1988. Vt ka Jansma 1984.)

AJALOOLISI SELETUSI

Tulen nüüd tagasi oma keskse küsimuse juurde: millega seletada, et melhioriitide liikumisel õnnestus koguda suhteliselt arvukas järgijaskond oma varasel perioodil, aastail 1530–1534. Mitmed ajaloolased on püüdnud seda seika seletada. Esitan siinkohal mõned nende seletustest, ent enne kui käsitleda nende väiteid, on siiski vaja anda lühike ülevaade Madalmaades XVI sajandi esimesel poolel toimunud ühiskondlikust arengust.

Seda ajajärku Madalmaades ilmestasid suured ühiskondlikud muudatused. Need toimusid peamiselt riigivalitsemises ja poliitikas, sotsiaalmajanduslikul alal ja kultuuri- ning usuvallas.

Mis puutub muutustesse valitsemises ja poliitikas: sel ajal läks Burgundia Habsburgide hertsogitel korda oma kontrolli alla saada Friisimaa, Utrecht ja Overijssel, Groningen ja Drente, samuti Guelders ja Zutphen. Koos juba varem Burgundia Habsburgide

²Me ei tohi unustada, et selle kuupäeva valikul on teatud loogika: kas pole see 1500 aastat pärast Kristuse ülestõusmist?

valitsuse all olnud provintsidega moodustasid need alad nüüd suurema poliitilise terviku.

Ka sotsiaal-majanduslikud muutused olid ulatuslikud. Mainin siin ainult Madalmaade majanduse jõudsat kasvu eriti XVI sajandi esimesel veerandil. Kaubanduse ja tööstuse kasvuga kaasnes kapitali akumulatsioon jõukate inimeste väiksema grupi kätte, mis rõhutas veelgi rikaste ja vaeste teravat erinevust. Kultuuri- ja usufääris toimunud muutusi võib lühidalt iseloomustada kui humanismi ja reformatsiooni. Madalmaade humanism püüdis tõsta nii rahva kultuuri- kui kõlbelist taset. Sellega seoses kritiseeriti roomakatoliku kirikut ja selle vaimulikke, kelle moraal sageli oli üsna kahtlane. Humanistide kriitika oli väga leebe ja paljud neist uskusid, et kirik saab puhastuda seestpoolt. Ent paljude kriitika läks palju kaugemale. Märkisin juba laialt levinud rahulolematust seoses sakramentaarlaste grupiga. Paljud väitsid, et puhastumine seestpoolt pole enam võimalik, sest roomakatoliku kirik on hälbinud liiga kaugele piiblitõdedest. Ainuke lahendus olevat täiesti teine kirik. Just taasristijad avaldasid neid vaateid eriti selgesti.

Eespool üldjoontes mainitud arengutendentsidega kaasnesid paljudel juhtudel rahutus ja rahulolematust. Igat laadi rahulolematuse ja protesti manifestatsioone võib tähele panna XVI sajandi esimesel poolel, näiteks kohalike võimude opositsioon provintsiautonoomia kärpimise vastu Burgundia Habsburgide poolt; nagu juba märgitud, ka rahulolematust roomakatoliku kiriku ja vaimulike ebamoraalse käitumisega; rahulolematust sotsiaal-majanduslikul alal, mis väljendus mitmesuguste protestivormidena eriti rahvastiku alamates kihtides, kel oli raskusi oma igapäevaste tarviduste rahuldamisega. Kui viljahinnad tõusid ikalduse või varustustakistuste tõttu, muutus olukord alamate klasside mõnes osas eriti ebakindlaks.

Viimast laadi rahulolematust rõhutavad ajaloolased eriti taasristijate melhioristliku liikumise tõusu põhjusena Madalmaades. Tähelepanu on lähedalt keskendatud aastail 1529/30 kuni 1534/35 arenenud ühiskondlikele ja majanduslikele probleemidele. Seda argumenteerimise laadi järgib hollandi ajaloolane Vos. (Vos 1920.) Tema väitel kuulusid taasristijate hulka peamiselt vaesed inimesed, keda olid raskelt tabanud katk, kõrged hinnad ja nälg ning kes

seetõttu olid vastuvõtlikud revolutsioonilistele ideedele. Ta möönab, et mõned jõukad inimesed kuulusid samuti liikmeskonda, kuid ütleb, et seda juhtus harva. Ta teatab ka, et kuni 1533. aasta sügiseni oli Melchior Hofmanni — hollandi taasristijate “isa” — järgijate arv väike, kuid et see kasvas väga kiiresti ülalmainitud hädade survel. Vastupidi Vosi tõlgendusele on teiste seas Kühler püüdnud väita, et melhioristid ei kogunud järgijaid üksnes madalamate klasside hulgest. Ta osutab jõukate inimeste arvestatavale hulgale, kes samuti liikumisega ühinesid. Kühler teeb järelduse, et see ei olnud madalamate klasside liikumine. Ta arvab ka, et järgijaid oli üsna arvukalt juba enne seda, kui prohvet Jan Matthijsz liikumise juhiks sai. (Kühler 1932: 97.)

Teine hollandi ajaloolane, Mellink, esitab seletuse, mis omakorda on kooskõlas Vosi seisukohtadega. Temagi väidab, et taasristijaid värvati vaesemate, “kirjaoskamatute”, käsitöölise hulgast. Oli ka üksikuid jõukamaid kodanikke, kes liikumisega ühinesid, kuid need olid erandid. XVI sajandi kolmekümnendate aastate alguse halvad ühiskondlikud ja majanduslikud olud olid põhjuseks, et juba olemasolev rahulolematuse käsitöölise hulgas kasvas veelgi ja muutis nad altiks saabuva Jumalariigi kuulutusele. (Mellink 1953: 334.) Ühes hilisemas publikatsioonis rõhutab Mellink, et taasristijate liikumisega ühinejad tulid peamiselt “kodanluse” mitmesugustest kihtidest. Edasi väidab ta, et melhioristliku liikumise tõusule võisid kaasa aidata ebasoodsad poliitilised ja majandusolud (hindade tõus, Hollandi ja Baltimaade konflikt, tekstiilitööstuse kriis jne). (Mellink 1975: 212.)

Mellink ise muutus üsna kahtlevaks seose suhtes taasristijate liikumise laienemise ja poliitiliste ning majanduslike olude vahel, ent Deppermann, kes suurelt osalt toetub Mellinki toodud andmetele, on tunduvalt vähem ettevaatlik. Deppermanni arvates saab tohutut vastukaja, mille saavutasid Madalmaade lihtrahva hulgas Hofmanni apokalüptilised ettekuulutused, seletada “*am ehesten aus der schweren ökonomischen Depression...*” [eelkõige raske majandusliku depressiooniga]. (Deppermann 1979: 281.) Muidugi ühinesid liikumisega ka mõned patriitsid ja madalamad aadlimehed, kuid viletsuses vaevlevad *Unterschichten* [alamkihid] moodustasid suure enamuse ja tõepoolest tuleb pidada rasket majandusolukorda kõige olulisemaks mõjuriks liikumisega ühi-

nemisel. Ta näeb melhioristliku liikumise ja ebasoodsate olude vahel otsest. Deppermann märgib oma raamatus, et kui viljahinnad tõusid 1532. aastal ja edaspidi, siis kasvas liikumine samamoodi, ja kui 1537. aastal viljahinnad langesid, kahanes rahutus ka otsekohe. (Deppermann 1979: 282.)

Kõik need olukorra tõlgendused rõhutavad korduvalt seost sotsiaal-majanduslike olude ning taasristijate liikumise tekkimise ja laienemise vahel Madalmaades. Sellega ei taheta öelda, et ei oleks arvestatud teisi tegureid (näiteks ketserluse allasurumine Burgundia Habsburgide poolt, sakramentaarsete ringkondade mõju jne). Kuid sotsiaalset ja majanduslikku puudust, millesse sattusid madalad klassid — need, keda arvatakse kõige suurema kahju kannatajateks kehvade olude puhul —, peetakse kõige olulisemaks teguriks.

Ükskõik kui usutav see seletus näibki aastate 1530–1534 puhul, lähemal vaatlusel muutub ta ometi vähem endastmõistetavaks. Vaatleme esmalt teoreetilist vormi, milles seletus on esitatud. Teooria seostest sotsiaalsete ja majanduslike olude ning taasristijate liikumise tekkimise vahel, nagu seda kirjeldavad ülalmainitud ajaloolased, kätkeb vormis, mida teadusfilosoof Aya on nimetanud vulkaaniliseks mudeliks. (Aya 1979.) Selles eeldatakse, et millestki ilmajätmine, olgu see siis poliitilist, sotsiaalset või majanduslikku laadi, põhjustab pingeid ja rahulolematust. Ja kui need ilmingud on tõusnud piisava tasemeni, järgneb mässupurse. Keda ilmajäämine on tabanud kõige rängemini, on need, kes algatavad protestiliikumise või on esimesed sellega ühinejad. Seda laadi käsitlus on minu arvates puudulik. Kritiseerin seda allpool kahelt seisukohalt. Esiteks osutan üldisemalt mõnede selle argumentatsiooni fundamentaalsetele puudustele. Teiseks alustan faktilist diskussiooni. See tähendab, et ma käsitlen üksikasjalikumalt eeldatud seost kolmekümnendate aastate algul valitsenud ebasoodsate olude ja Amsterdami ning selle ümbruskonnas aset leidnud taasristijate liikumise vahel.

Alustagem üldiste metodoloogiliste puudustega eelmainitud ajaloolaste arutlustes:

1) “Vulkaaniline mudel” ei anna mõõdupuud “piisava pinge või piisava rahulolematuse” kindlakstegemiseks. Seetõttu ei saa

ta prognoosida, kuidas ja millal teatud hulk pinget põhjustab kollektiivse tegevuse ja mis laadi see on. Sotsioloogiline ja ajalooline kirjandus, mis käsitleb ühiskondlikke protestiliikumisi (mille hulka võib ka taasristimist lugeda), osutab, et mõnel puhul tekivad need liikumised suure sotsiaalse ja majandusliku häda ajal, teistel kordadel sünnivad n-ö konkreetse hädaolukorra puududes. (Vt nt Davis 1969.) Samuti on tõsi, et ka siis, kui küsimuse all on paljude inimeste laialt levinud rahulolematuse, ei pruugi need inimesed ise sellesse ühtviisi suhtuda. Lahendusi otsitakse vahel individuaalselt (otsides lohutust alkoholist jne), kuid võidakse otsida ka kollektiivseid lahendusi.

Tegelikult arutles suurem osa ülaltsiteeritud ajaloolasi järgmiselt. Esiteks osutasid nad tähelepanu ainult kollektiivselt väljendatud käitumisele. Siis nad järeldasid, et eelnevalt pidi eksisteerima piisav pinge, et seda põhjustada, ja selle järel on nad otsinud usutavaid põhjusi, s.t kõikvõimalikke ebasoodsaid ühiskondlikke olusid.

2) Enamasti ei pea ebasoodsad sotsiaalsed olud seletama üksnes mõne liikumise **sündi**, vaid ajaloolased on kasutanud neid olusid ka selleks, et seletada liikumise **püsimist**. On kerge osutada seda laadi arutlemise puhul tekkivaid raskusi, kui vaatleme kiliastlikku taasristijate liikumist, mis kestis ligi viiskümmend aastat. Siis peame arvesse võtma ajavahemikku 1530–1580. On näiteks ebaloogiline ja teaduslikult põhjendamatu eeldada mingit seost Amsterdami 1537. a leivahindade ja kiliastliku röövli Johan van Roermondi tegevuse vahel, kes elas oma jõuguga seitsmekümnendail aastail — kuni 1580. aastani — Weseli linnas.

3) Kiliastlike liikumiste puhul rajab enamik ajaloolasi oma järeldused (teiste allikate seas) säärase kiliastliku liikumise järgijate seletustele. Siit teevad nad järelduse piisava pingehulga kohta. Kui need teadlased järeldavad mainitud seletustest, et ühiskond, milles liikumine tekkis, oli tõepoolest elamiseks vilets, siis mõnan, et nende järeldus võib olla õige. Kuid ma arvan, et peame olema ettevaatlikud. Tuleb meeles pidada, et kiliastid koguvad materjali ajamärkide kohta. Isegi juhul, kui pole palju objektiivset tõendusmaterjali viimsepäeva tuleku kohta, kogusid need, kes ühinesid kiliastliku liikumisega, "fakte" oma seisukohtade toetuseks. Seetõttu võisid nende liikumiste järgijate jutustused,

selle asemel et olla enam-vähem tõepärased kirjeldused, osutada hoopis erapoolikuks, tuleneda ülipüüdlikust tõendusmaterjali otsingust väitele, et hoolimata kõigest on maailma lõpp saabunud.

Võiks lisada veelgi kriitilisi seisukohti kolmele siintoodud punktile, kuid ma pean neid piisavaks, et näidata ülalmainitud selektuse puudulikkust. Pärast seda üldmetodoloogilist kriitikat jätkan nüüd faktide tasemel. Seepärast vaatlen Amsterdami ja selle ümbruskonna olukorda. Selle linna ebasoodsad ühiskondlikud ja majanduslikud olud on olnud eespool mainitud ajaloolaste argumentatsiooni nurgakiviks. Seepärast peame uurima neid olusid lähemalt, et otsustada nende seose tugevuse üle taasristijate liikumise tekkimisega.

Nagu juba mainitud, lahkus Melchior Hofmanni õpilane Jan Volckertsz Trijpmaker Ida-Friisimaalt umbes 1530. aasta novembris ja asus Amsterdami. Trijpmakeril ei läinud korda kuulutada Hofmanni doktriini Amsterdamis ja selle ümbruses kuigi kaua. Detsembris 1531 raiuti Haagis temal ja mõnel tema järgijaist pea maha ketserluse eest. Kuigi ta tegutses suhteliselt lühikest aega, suutis Trijpmaker ometi võita üsna suure arvu inimesi Hofmanni poole. Kuid mitte ainult Trijpmaker ei ristinud Amsterdamis rohkesti ja mitmesuguseid inimesi, Hofmann oli niisama aktiivne. On andmeid, et 1531. aasta suvel ristas ta Amsterdamis 50 inimest. (Mellink 1953: 346–347.) Pärast Jan Volckertsz Trijpmakeri surma ja Hofmanni lahkumist sellest linnast kestis tema õpetuse jutlustamine ja järgijate võitmine edasi salaja.

Millised siis olid sotsiaalsed ja majandusprobleemid Amsterdamis ja selle ümbruskonnas aastail 1530–1534, mis ajaloolaste arvates põhjustasid taasristijate liikumise? Sellega seoses on mainitud katku, nälga, sõda, kõrgeid hindu ja tööpuudust. Tegelikult sisaldab loetelu kõiki “apokalüptilisi hobuseid”. Käsitlen neid hädasid (võimalikult kronoloogilises järjekorras) ja püüan jälgida nende tagajärgi Amsterdami ja Waterlandi jaoks.

Kõigepealt võtan vaatluse alla katku, nakkushaiguse, mis 1529. a septembris ja oktoobris nõudis arvukalt ohvreid Madalmaade mitmes piirkonnas. See epideemia, rahvalikus kõnepruugis “inglise higi” (võib-olla tuberkuloos), haaras suhteliselt vähe

inimesi Amsterdamis ja levis seal ainult kümne päeva vältel, Waterlandi piirkond aga jäi sellest täiesti puutumata. On tähelepanuväärne, et see haigus ründas lihtrahvast harvemini kui kõrgemaid klasse ja et noored inimesed langesid talle sagedamini ohvriks kui eakamad.

Poliitiline konflikt Taaniga tõi Hollandi provintsidele kaasa hulga probleeme. Keiser Karl V külmees, kuningas Christian II, kes oli Taanist minema kihutatud, üritas oma trooni tagasi võita. Sel eesmärgil värbas ta sõdureid ja soovis neid Hollandi laevadega transportida Taani. Habsburgi-Burgundia valitsusel, kes ei soovinud sattuda konflikti Taaniga, ei olnud vähimatki tahtmist teda aidata, sest see võis kaasa tuua liiga suuri kaotusi Hollandi kaubalaevandusele. Et anda jõudu oma nõudmistele, tungis Christian II septembris 1531 Hollandisse, riisus külades ja rüüstas Alkmaari linna. Uusi agressiooniakte kartes nõustus Holland Christian II nõudmisega ja selle tulemusena võis kuningas oma sõjaväega alustada Medemblikist merereisi Norra suunas oktoobris 1531. (Häpke 1913: 5. Vt ka Jansma 1986.) Christiani aitamise tulemusena suleti Sundi väin (Kopenhaageni juures) Hollandi laevadele, mis tõkestas kaubanduse Baltimaadega. See põhjustas viljahindade suure tõusu Amsterdamis 1532. a kevadel. Pealegi olid kaubalaevad sunnitud tegevusetult sadamas seisma, mistõttu nende meeskonnad jäid tööta. 1532. a juulis õnnestus Hollandil sõlmida Taaniga vaherahu, mille järgi Sund avati uuesti ning kaubandus elustus. Baltimaadelt imporditud kaubad läksid taas odavamaks, viljahinnad langesid koguni rohkem kui poole võrra. Rahu Taaniga ei kestinud siiski kaua ja 1533. a kevadel oli Hollandil taas raskusi, lisaks ka Lübecki linnaga. Sund oli jälle Amsterdamile ja Waterlandi linnadele suletud. Viljasaadetised Baltimaadest olid seetõttu tõkestatud, mille tagajärjeks oli viljahindade järsk tõus. Järgnes nälg ja kardeti, et rahvas hakkab mässama. Aastal 1533 ja 1534. a algul teatas Hollandi asehaldur Hoogstraten korduvalt, et kui Sund jääb suletuks, siis jäävad 8000 inimest ilma elatiseta ja võivad hakata mässama. Pealegi kartsid hollandlased Lübecki kallaletungi, mille tagajärjeks võis isegi olla mõne linna hõivamine. Pealegi oldi arvamisel, et taanlased ja lüübeklased on saanud abi Gelderlandist, sest 1533. a märtsis oli sõjavägi laagris Amersfoorti linna lähistel. Hollan-

di võimudel oli kahtlus, et nad pöörduvad Hollandi vastu, kuid seda ei juhtunud ja 1533. a mais Gelderlandi väeosad lahkusid Madalmaade kirdealadele.

Kõik need probleemid sundisid Hollandi valitsust rakendama mõjuvaid abinõusid. Läänemerele saadeti sõjalaevastik, mis taastas vaba läbipääsu Sundist, ja 1534. a märtsis oli tulemuseks rahuleping Lübecki ja Taaniga.

Eeltoodust võib järeldada, et XVI sajandi neljanda dekaadi esimesed aastad olid Hollandile ja Waterlandi piirkonnale halvad. Ometi ei ole minu arvates säärane järeldus õigustatud, **igal juhul mitte selle aja kohta, kui Trijpmaker jutlusi pidas.** Tõljal ei olnud poliitiline situatsioon veel ebasoodus. 1529. aastal oli just sõlmitud Prantsusmaaga rahu, mis mõjus soodsalt Hollandi kaubandusele ja kalandusele. Pealegi nagu juba märgitud, olid Amsterdam ja Waterland "inglise higi" epideemiast kergelt pääsenud. Ajutine leivavilja puudus tekkis Hollandis 1530. a novembris, kui üleujutused Zeelandis, Brabandis ja Flandrias takistasid tarneid. Need piirkonnad aga olid siiski nõus eksportima Hollandisse vilja, mille vastu soovisid võid ja juustu ja mis tahes käepärast olevat vilja Baltimaadest. Niisiis peame järeldama, et ajal, mil Trijpmaker oli suuteline värbama palju inimesi Melchior Hofmanni õpetust järgima, ei olnud Amsterdamis ja selle ümbruses siiski veel otsustavalt ebasoodsaid majanduslikke ega sotsiaalseid olusid. Kaldun samuti kahtlema, kas mõni selline seos on eristatav sellele järgneva perioodi puhul, s.o aastatel 1532, 1533 ja 1534. Teatud näljaohht muidugi oli, sest liikumine läbi Sundi oli takistatud, kuid ei olnud juttugi pidevast kõrgete viljahindade tõusust ega tõsisest hädast. 1532. aastal, nagu märgitud, langes viljahind taas ja Hollandi laevastiku kohalolek Läänemerenel juba 1533. a sügisel tegi lõpu tarnete blokaadile. Minu arvamust toetab majandusajaloolane Brugmans, kes kinnitab, et XVI sajandi kolmekümnendail aastail ei esine Amsterdamis erilise hädaolukorra märke. (Brugmans 1972, I: 271.)

Veel ühe argumendi võib ehk laenata Mellinki uurimusest Amsterdami taasristijate kohta. Ta ütleb, et taasristimisliikumise algaastail selles linnas ei ole täheldatavad ranged erinevused taasristimise ja sakramentaarluse vahel. Pööramine sakramentaarlusest taasristimise rüppe toimus järk-järgult, mitte hookau-

pa. (Mellink 1978: 21.) Kui see nii on, on raske näha, millal täpselt ja mil määral võisid sotsiaal- ja majanduslikud olud end tunda anda. Kui olud oleksid äkki halvenenud, siis — kui eeldada seose olemasolu nende olude ja taasristijate liikumise tekkimise vahel — oleks pidanud tulemus olema liikumise järsk ja äkiline, mitte järkjärguline levik. Arvestades ülalkirjeldatud sündmuste arengut Amsterdumis, võib teha järelduse, et on väga raske tuvastada seost taasristijate liikumise tekkimise ning tõusu ja sotsiaal-majanduslike probleemide vahel. Säärane seos muutub veelgi kaheldavamaks, kui keskendada tähelepanu teistele linnadele, kus taasristijad ilmusid niisama varakult (Emden ja Leeuwarden; vt Schmidt 1971: 7jj; ja Philipsz: 135. Vt ka Jansma 1986: 91jj.) ja linnadele, mis järgnesid neile hiljem; näiteks kuulusid juhtivad patriitsiperekonnad taasristijate liikumise järgijaskonda Deventeris ja Delftis “*treftijke burgers, koopmanschap en negotie drijvend*” [silmapaistvad kodanikud, kes tegelesid kaubanduse ja äriga]. (Mellink 1953: 365.) Teisedki linnad, nagu Zwolle ja Maastricht, tulevad arvesse tõestamaks, et on raske osutada seosele ebasoodsate ühiskondlik-majanduslike olude ja taasristijate liikumise tekkimise vahel, kuid ma jätan nad siinkohal kõrvale. Nüüd on piisavalt ilmne, et sündmuste seesugune tõlgendus on problemaatiline.

ALTERNATIIVNE VAATENURK

Siiamaani olen püüdnud tõestada, et pakutud seletustel on tõsised teoreetilised ja faktilised puudused. Mulle näib, et valmistaks pettumuse, kui lõpetaksin käesoleva artikli nii negatiivse järeldusega. Seepärast esitan teist laadi mõttekäigu, mis minu arvates on tulemuslikum. Kõigepealt ütlen kindlalt, et ma ei eita ühiskondlike ja majanduslike olude tähtsust. Olen ainult väitnud, et eelmainitud arutlemise laad ei ole viljakas. Minu kava on lihtne. Alustan taasristijate liikumise värbamistevõime kirjeldamisega.

Võtan arvesse, et ajaloouringud on näidanud, et taasristijate enamik värvati peamiselt väikekäsitöölise hulgast, kui soovite, “väikekodanlaste” klassist. Et olla suuteline otsustama, miks just nimelt sellest kihist pärit inimesi tõmbas ligi taasristijate doktriin, tuleb tutvuda nende vaadetega ühiskonnale ja muutustele, mis

seal käimas olid. Seepärast pean pöörduma tagasi sotsiaalsete muutuste juurde, mis Madalmaades toimusid.

XVI sajandi esimesel poolel näeme Madalmaade linnades ja maal kiiresti arenevat majandust ja rahvastiku juurdekasvu. Tööjõu hulk, mis oli selle demograafilise arengu tulemuseks, hoidis palgad madalal tasemel. Madalad palgad aga tähendasid, et tööandjad võisid toota suhteliselt odavalt, mis suurendas nende kasumimäära. Majanduslik areng, mis ilmestas XVI sajandi esimest poolt, ei olnud mingil juhul tulus igäühele. Väheste rikkus saavutati teiste sotsiaalsete gruppide vaesuse arvel. Paremini näeme seda, kui vaatleme muudatusi, mis leidsid aset ühiskonna kihistumises, eriti aga keskklassi hulgas. Vahe jõukate ja vaeste vahel muutus üha märgatavamaks. Paljudel väiksematel oskustöö meistritel oli liiga vähe kapitali, et osta toorainet ja maksta töölistele palka. Nad olid korduvalt sunnitud ostma kaupmeestelt tooraineid krediidi peale, mis suurendas nende sõltuvust. Kuigi neid võis *de jure* pidada veel iseseisvateks tööandjateks, olid väikesed oskustöö meistrid *de facto* aga muutunud palgatöölisteks. Oskustöö meistrid püüdsid tööliste palku alla lüüa. "Organiseeritud" töölisel (sellid) ei suutnud sageli sellele vastu seista, sest nagu eespool öeldud, tööjõu pakkumine oli väga suur. Need oskustöelised langesid üha enam õppimata ja organiseerimata tööliste tasemele. Väikesed oskustöö meistrid ja sellid olid selle taandarengu vastu. Nad igatsesid tagasi aegu, kui neil oli olnud võimu ja neist peeti lugu. Nad lootsid leida taas turvalisust ja prestiiži korporatiivses — gildidel põhinevas — ühiskonnas.

Madalama keskklassi kodanike vaated neile ebasoodsate ühiskondlike arengutendentside suhtes ilmnevad väga selgesti "retoorilistes näidendites". Neis antakse sõna rõhutatud väikekodanlastele, kes tahtsid säilitada gildide tuntud taset. Kuigi need näidendid osutasid tähelepanu paljudele väärnähtustele ja sisaldasid rohkeid kaebusi rikkaste kaupmeeste ahnuse kohta, ei kutsunud nad üles võitlusele ebasoodsate arengutendentside vastu. Vastupidi, soovitatud hoiakud olid loobumine, kannatlikkus ja enese Jumala hoolde usaldamine. Madalamasse keskklassi kuuluv inimene ei soovinud ühiskondliku korra kukutamist, vaid vana korra säilimist ja kus vaja, selle uuendamist.

Need vaated ei olnud vastuolus Melchior Hofmanni kiliastlike kuulutustega. Temagi koges kannatlikkust ja igatsust parema maailma järele. Niisiis võime järeldada, et mõnigi käsitöölis- te klassi kuuluja võis tunda poolehoidu Hofmanni ideede vastu. Kuid poolehoid ei selgita ometi, miks üks käsitööliline ühines Hofmanni melhioriitide liikumisega ja teine mitte. Et saada asjast selgemat pilti, tuleb arvestada teistsuguseid tegureid ja seepärast võtame nüüd vaatluse alla värbamise. Sellega tegeleme edaspidi. Enne aga vajab arutlemist üks teine probleem. Ütlesin eespool, et madalamasse keskklassi kuulujail oli võimalik ühineda taasristijate liikumisega, sest see andis neile võimaluse olla opositsioonis ühiskonna arengutendentsidega, kohustamata neid korda saatma revolutsioonilisi tegusid. Ometi võttis taasristijate liikumise doktriin omaks selle elemendi, kui Jan Matthijsz hakkas kuulutama, et taasristijad peavad saavutama uskmatute hävitamise mõõga abil. Väga paljud melhioriidid võtsid selle seisukoha omaks. Kuidas toimus pööre Jumalariigi rajamise passiivsest ootusest aktiivse tegevuse poole selle kehtestamiseks, sellest kõneleme samuti edaspidi.

Nagu nägime, algas taasristijate liikumise järgijate värbamine Jan Volckertsz Trijpmakeri ja Sicke Freerksi jutlustamisega, esimene naasis Emdenist oma endisse kodulinna Amsterdami ja teine läks tagasi Leeuwardenisse. See lihtne teade võib heita valgust värbamise kulgemisele. Eriti ilmekas on siinkohal Jan Volckertsz elulugu. Jan oli üks sakramentaarlastest pagulasi Madalmaadest, kes olid leidnud varjupaiga Emdenis. Pärast tema pööramist melhioriitluse poole läks ta novembri lõpul Amsterdami tagasi, et leida toetajaid. Tõenäoliselt otsis ta neid ringkondadest, mida ta tundis oma varasemast elust selles linnas. Ei ole võimalik määrata täpselt nende ringkondade koosseisu, kuid üht-teist on siiski võimalik kindlalt väita. Sotsioloogilised uurimused on näidanud, et sektide ja kiliastlike liikumiste pooldajad värvatakse eelkõige sugulaste, sõprade ja tuttavate hulgast. (Gerlach, Hine 1970; Stark, Bainbridge 1980.) Seda värbamisemetodit kasutati laialdaselt ka reformatsiooni ajal. Ajaloolane Clasen juhib tähelepanu sellele, et tollal pidid sektid tegutsema ettevaatlikult, pääsemaks võimude ägedast tagakiusamisest. Võimalikke pooldajaid otsiti seetõttu usaldusväärsete inimeste ringist, nimelt sugulaste, sõpra-

de ja isiklike palgaliste seast. (Clasen 1963: 397.) Jan Volckertsz on ilmselt järginud sama joont. Mellinki uurimused on näidanud, et tunduv osa taasristijate liikumise pooldajaid Amsterdumis värvati sakramentaarlaste ringkondadest. (Mellink 1978: 18.) Oli ootuspärane, et Jan Volckertsz ei hakka oma õpetusega pöörduma nende poole mitte lihtsalt sellepärast, et ta teadis nende huvi usuküsimuste vastu, vaid ka sellepärast, et ta tundis paljusid isiklikult ja teadis, keda võib usaldada. Kuigi Amsterdami võimud ei pooldanud liiga karme ususalgajate vastaseid abinõusid, ei olnud säärase irdvaadete kuulutamine ohutu, nagu Jan Volckertsz (ja enne teda Sicke Freerks Leeuwardenis) pidid kogema oma elu hinnaga. Värbamine võis kõne alla tulla ainult nende puhul, kes olid usaldatavad. Kuid nad polnud siiski ainukesed. Eespool oli juba juttu sellest, et kiliastliku liikumise võimalikke pooldajaid otsitakse perekonna ja sugulaste ringist. Midagi sellist ilmneb ka taasristijate liikumises, nagu vene ajaloolase Tšistozvonovi uurinud on näidanud. Tal on läinud korda kindlaks teha, et märkimisväärne hulk taasristijaist, kes aastail 1534–1536 saadeti Hollandis kohtu ette, kuulusid samadesse perekondadesse. 485 taasristijast, kes sattusid selle kohtu ette, olid 132 omavahel perekondlikult seotud. (Čistosvonov 1962: 95.) Usaldusväärseid kontakte sai sõlmida ka töökohas. Siin tulevad kõne alla nii tööliste omavahelised sidemed ettevõtetes, mis sageli olid väikesed, kui ka sidemed tööliste ja nende peremeeste vahel, samuti kontaktid teenijate ning nende peremeeste ja perenaiste vahel.

See oletus aga seostub omakorda sotsioloogiliste teooriatega, mis käsitlevad kiliastliku liikumise pooldajate värbamist. On kindlaks tehtud, et sellise liikumise osalised värbasid uusi liikmeid tavaliselt ühest ja samast ühiskonnaklassist, sest nende sugulased, sõbrad ja tuttavad kuulusid enamasti samasse klassi. Jan Volckertsz Trijpmaker, Sicke Freerks ja teised algaastate taasristijate liikumise jutlustajad, nagu Pieter de Houtzager ja Bartholomeus Boekbinder, kuulusid käsitöölise hulka. Küllap nad jutlustasid kõigepealt niisugustele gruppidele, millest oli juba juttu ja mille liikmed kuulusid samasse ühiskonnakihti. Ja äsjatehtud oletus kontaktide kohta töösfääris muudab mõistetavaks selle, et taasristijate liikumise liikmed ei piirdunud ainuüksi käsitöölise klassiga.

Liikumise laiendamine maale oli võimalik taasristijate juhtide väljasõidujutluste tõttu külades. Kuid tunduvalt tähtsamad olid küllap perekondlikud sidemed linna- ja maaelanike vahel. Eriti maksab ses suhtes silmas pidada neid, kes olid asunud maalt linna. Nii näiteks on kindlaks tehtud, et üks kolmandik "evangeelseist" piibliuurimise gruppide liikmeist Antverpenis ei olnud selles linnas sündinud. (Duke 1975: 44.) Mõned neist olid ilmselt tulnud küladest ja väikelinnadest ning perekonnakontaktide kaudu võisid ehk külvata ketserluse seemneid sealgi. Samamoodi võisid tegutseda ka taasristijad, eriti Amsterdamis. See linn kasvas XVI sajandil migratsiooni tõttu (eriti Põhja-Hollandi provintsi). On raske kindlalt öelda, kas need immigrandid liitusid taasristijate või sakramentaarlaste ringkondadega, kuid nagu võib näha Grosheide nimestikust taasristijate kohta, kes sattusid Amsterdamis kohtu alla, olid paljud neist sündinud mujal. (Grosheide 1938: 304.) Kontaktide tõttu sünnipaigas elavate perekonnaliikmetega võisid taasristijate ideed levida sealgi.

Nüüd oleme jõudnud oma viimase küsimuseni, ja nimelt: miks muutus melhioristlik liikumine passiivsest kiliastlikust liikumisest aktiivseks? Võtame selle küsimuse praegu arutluse alla. Nagu nägime, kasvas taasristijate liikumine pärast Jan Volckertszi surma edasi, kuid Hofmann katkestas ristimise kaheks aastaks. Melhioriitid olid 1533. aasta vältel Straßburgis vaikselt ootel, et Jumal rajab Uue Jeruusalemma. 1533. a novembri paiku muutis situatsiooni Haarlemist pärit prohveti Jan Matthijszi astumine näitelavale. Erinevalt Hofmannist kuulutas ta, et tuleb taaslustada ristimist. Lastes end ristida, oleksid uskujad kaitstud apokalüptiliste hädade eest, mis kaasnevad maailma lõpuga. Sel ajal oli vähe märke, mis oleksid osutanud Hofmanni ettekuulutuste täideminekut. Straßburgi ei piiratud, uskmataid ei tapetud ja seega Kristuse saabumist maa peale ei saanud toimuda. Selles olukorras oli melhioriitidel suur tarvidus märkide järele, mis osutaksid ettekuulutuste täideminekule. Fakt, et Jan Matthijsz kuulutas enda üheks kahest maailmalõpu tunnistajast (Ilm 11:1–14), oli selline märk. Sama võib öelda ristimise taaslustamise kohta. Et prohvet ennistas ristimise apokalüptilistest õnnetustest pääsemise vahendina, võisid liikumise järgijad järeldada, et maailma lõpp oli siiski tulemas.

1533. aasta möödus, ilma et Hofmanni ettekuulutus Straßburgi kohta oleks täide läinud. Jan Matthijsz andis järgmise seletuse: Jumalariik oli jäänud tulemata, sest melhioriidid olid võtnud äraootava hoiaku. Uskujate ülesanne on just nimelt hävitada uskmatud. Kui see tehtud, võib Uus Jeruusalemm siiski sündida. Jan Matthijsz andis äpardunud ettekuulutusele Straßburgi kohta uue tõlgenduse ja nüüd said uskujad taas klammerduda oma lootuste külge. See värske tõlgendus aga tõi uue elemendi taasristijate doktriini. Passiivne kiliasm muutus seeläbi aktiivseks kiliasmiks. Kui kasutada metafoori, siis muutis uus tõlgendus suure osa taasristijate orientatsiooni Straßburgist kuni Münsterini.

LÕPETUSEKS

Seletada taasristijate liikumise tekkimist Madalmaades ebasoodsate ühiskondlike ja majanduslike oludega, mis valitsesid XVI sajandi kolmekümnendail aastail, ei ole eriti perspektiivne, nagu eeltoodust peaks ilmne. Probleemi käsitus värbamise algpunktist lähtudes näib lubavat paremaid tulemusi. See annab tõenäosuse, et taasristijad otsisid järgijaid oma ringkondadest, s.t isiklike kontaktide sfäärist: perekond, sõbrad ja tuttavad — töökohal näiteks, või siis (sakramentaarlaste) "piibliuurimise gruppides". Seega on ühtlasi mõistetav, et taasristijate liikumine värbas oma liikmeid peamiselt käsitöölaliste hulgast, kuid et ülalmainitud kontaktide kaudu ühinesid liikumisega ka inimesed, kes kuulusid teistesse sotsiaalsetesse kihtidesse. Siit selgub ka, miks eri linnades liikmeskonna koosseis erines.

Muutus taevaste jõudude saadetud Jumalariigi tuleku passiivsest ootamisest selle saabumise aktiivse edendamiseni oli reaktsioon Straßburgi puudutava ettekuulutuse täitumata jäämisele. Jan Matthijsz sisendas pettunud taasristijatele uut lootust, kuulutades, et Jumalariik tuleb siiski, kui usklikud ainult teevad esimese sammu ja tõstavad mõõga uskmatute vastu. See hoidis ära kriisi taasristijate liikumises ja kindlustas ajutiselt selle edasikestmise. Seletada üleminekut revolutsioonilisele tegevusele sotsiaal-majanduslike probleemidega, mis siis valitsesid, on samuti tulutu. Lahendust tuleb otsida kiliaatlikus taasristijate liikumises endas toimunud protsessidest, nimelt — ja olgu see veel kord öeldud —

taasristimise doktriini sobitamisest ettekuulutusega, mis täide ei läinud.

Kirjandus

- A y a, R. 1979. Theories of revolution reconsidered. — *Theory and Society*, 8, pp. 39–99
- B r u g m a n s, H. 1972. *Geschiedenis van Amsterdam*. 2nd revised ed. Utrecht, Antwerpen
- C l a s e n, C. P. 1963. Medieval Heresies in the Reformation. — *Church History*, 32
- D a v i s, C. S. L. 1969. Les révoltes populaires en Angleterre (1500–1700). — *Annales, E.S.C.*, 24, 2, p. 24–60
- D e p p e r m a n n, K. 1975. Melchior Hoffmans Weg von Luther zu den Täufern. — *Umstrittenes Täuferum 1525–1975, Neue Forschungen*. Hrsg. von H.-J. Goertz. Göttingen, S. 173–205
- D e p p e r m a n n, K. 1979. *Melchior Hoffman, Soziale Unruhen und Apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. Göttingen
- D u k e, A. 1975. The Face of Popular Dissent in the Low Countries, 1520–1530. — *Journal of Ecclesiastical History*, 26
- G e r l a c h, L. P., V. H. H i n e 1970. *People, Power, Change*. New York, Indianapolis
- G r o s h e i d e, G. 1938. *Bijdrage tot de Geschiedenis der Anabaptisten in Amsterdam*. Hilversum
- H ä p k e, R. 1913. *Niederländische Akten und Urkunden zur Geschichte der Hanse*, I. München
- J a n s m a, L. G. 1979. De chiliastische beweging der Wederdopers (1530–1535). — *Doopsgezinde Bijdragen*, N.R., 5, p. 41–55
- J a n s m a, L. G. 1984. Revolutionaire wederdopers na 1535. — *Historisch Bewogen. Bundel opstellen voor Prof. Dr. A. F. Mellink*. Groningen, p. 49–66
- J a n s m a, L. G. 1986. The Rise of the Anabaptist Movement and Societal Changes in the Netherlands. — *The Dutch Dissenters*. Ed. by I. B. Horst. Leiden, pp. 85–104
- J a n s m a, L. G. 1988. Crime in the Netherlands in the sixteenth Century: The Batenburg Bands after 1540. — *The Mennonite Quarterly Review*, LXII, 3, pp. 221–235
- K ü h l e r, W. J. 1932. *Geschiedenis der Nederlandsche Doopsgezinden in de zestiende eeuw*. Haarlem
- M e l l i n k, A. F. 1953. *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden 1531–1544*. Groningen, Djakarta

- Mellink, A. F. 1975. Das niederländisch-westfälische Taufertum im 16. Jahrhundert. — *Umstrittenes Taufertum 1525–1975, Neue Forschungen*. Hrsg. von H.-J. Goertz. Göttingen
- Mellink, A. F. 1978. *Amsterdam en de Wederdopers in de zestiende eeuw*. Nijmegen
- Packull, W. O. 1985. Melchior Hoffman's Experience in the Livonian Reformation: the Dynamics of Sect Formation. — *The Mennonite Quarterly Review*, LIX, 2, pp. 130–146
- Philipsz, Obbe. *Bekentnisse*. (Bibliotheca Reformatoria Neerlandica), VII
- Schmidt, H. 1971. Die Reformation in Ostfriesland. — *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte*, 69, 7
- Stark, R., W. S. Bainbridge 1980. Network of Faith: Interpersonal Bonds and Recruitment to Cults and Sects. — *American Journal of Sociology*, 85, 6, pp. 1376–1395
- Talmon, Y. 1962. Pursuit of the Millennium: the relation between religious and social change. — *Archives Européennes de Sociologie*, 3, 1
- Čistosvonov, A. M. 1962. Harakter anabaptistskih vystuplenij v Gollandii v 1534–1536 gg. i sostav ih učastnikov. — *Srednie Veka*, 33
- Vos, K. 1920. Revolutionaire Hervorming. — *De Gids*, p. 433–450

LAMMERT G. JANSMA (sünd. 1943) on Friisi Akadeemia uurimisdirektor. Õppis sotsioloogiat Groningeni ja teoloogiat Utrechti ülikoolis. Doktorikraad tööga radikaalseist anabaptistidest Rotterdami Erasmuse ülikoolis. Peale tööde radikaalse reformatsiooni alalt on avaldanud kirjutisi religiooni- ja keelesotsioloogia teemadel. Avaldanud teose *Friezen om utens* (Friislased väljaspool Friisimaad, 1996).

ÄÄREMÄRKUSI MELCHIOR HOFMANNI ELU JA TEGEVUSE KOHTA

Toivo Pilli

Švaabimaalt pärit kasuksepp Melchior Hofmann (u 1495–1543) on jätnud Eesti- ja Liivimaa usupuhastuse ajalukku kahtlema-ta omalaadse jälje. Tema hoogne tegevus Tartus ja Tallinnas 1520. aastatel ergutab ikka veel ajaloo huvilise fantaasiat. Kuid Euroopa aja- ja kirikuloo seisukohast on tegemist siiski vaid põgusa episoodiga. Kirikuloo üldisemad käsitlused tunnevad Hofmanni eelkõige kui anabaptistlikke vaateid kuulutavat nn radikaalse reformatsiooni üht juhtfiguuri, kelle ideede mõju Straßburgis, Emdenis, Amsterdamis ja teatud määral ka Münsteris — kui mainida vaid mõningaid olulisemaid linnu — oli tähelepanuväärne. Teda on nimetatud “Liivimaa prohvetiks”, kuid veelgi suurema õigusega hüütakse teda “Hollandi anabaptismi isaks”.

Hofmanni tegevusaega Eesti- ja Liivimaal võiks tinglikult nimetada “luterlikuks perioodiks”, võrreldes tema hilisema “anabaptistliku perioodiga”. Ilmselt aastal 1522, suhteliselt noore mehena vaimustub Hofmann Lutheri õpetusest. Peagi tegutseb ta innuka rändjutlustajana, kelle isiksuse karismaatilisuses, heas piiblitundmises ja verbaalsetes võimetes ei ole põhjust kahelda. Samal ajal jätkab ta elatise teenimist käsitööga. Mõjutatud apostlikust vaesusideaalist, konkreetsemalt usutavasti apostel Pauluse eeskujust, keeldub ta võtmast tasu oma jutlustamistegevuse eest. Ei ole võimatu, et Hofmanni ei too 1523. aastal Liivimaale Volmarisse mitte ainult evangeeliumi kuulutamise soov, vaid muu hulgas ka käsitöölise tegevus — kasuksepa jaoks pidi siinkandis leiduma nii kvaliteetset materjali kui tellimusi. Oma kahele ametile annab Hofmann igatahes usulise seletuse: nagu Aadamale ja Eevale anti pärast pattulangemist loomanahad katteks (Gen 3:21), nii tuleb nüüd kõigil patustel usus riietuda Kristuse kui Jumala Tallega (*Lämmlein*) (Gal 3:27).

Melchior Hofmanni eshatoloogiliselt orienteeritud kuulutus-tegevus Tartus on Eesti ajalooramatutes ülevaatlikku kajastamist leidnud. Hea pildi annab Hans Kruusi toimetatud *Eesti ajalugu* (II kd, 1937), katkendlikumaks jääb Olaf Silla visandatud kirjeldus raamatus *Eesti kirikulugu vanimast ajast olevikuni* (1938). Olgu Hofmanni Tartu-aja sündmused siinkohal siiski meelde tuletatud. Volmarist välja saadetud, jutlustab Hofmann juba sügisel 1524 Tartus. Eriti soodsat vastukaja leiavad ta allegoorilist laadi pildirikkad jutlused lihtrahva hulgas. Ilmselt muutub Hofmanni tegevus aasta lõpul aktiivsemaks. Olaf Sild ütleb, et Hofmann "nõudis uuendust õpetuses, elus ja oludes [---] soovides, et inimesed vabatahtlikult ilma surveta ja vägivallata oma elu-olu muudaksid", taotles "demokraatlikku korda kirikus ja vahest ka linnas ja riigis ülepea". Püha õhtusöömaaga mõistis Hofmann eelkõige Kristuse surma mälestamisena. Teoloogidest kaasjutlustajate kooliharidus vääris tema meelet vaid põlastust.

Reformatsiooni vastu meeletatud piiskop Johann IV Blankenfeld annab käsu Hofmann vangistada. See teade aga tekitab evangeeliumijutlustaja pooldajate seas ärevust, mis viimaks viib 1525. aasta jaanuarikuu pildirüüsteni. Kannatada saavad Maarja ja Jaani kirik, Maarja-Magdaleena dominiiklaste klooster, minoriitide Jakobi mungaklooster ja frantsisklaste nunnade ühismaja. Rahvahulk tungib ka toomkirikusse, rüüstab toomhärade maju ja isegi vene Nikolai kirikut. Palju ei puudu, et langeks ka piiskoplinnus.

Ei saa muidugi öelda, et rahutused tekkisid vaid Hofmanni tegevusel ja õhutusel. Pildirüüstamisi toimus mitmel pool mujalgi: Viljandis, Tallinnas, Pärnus. Ka reformatsiooni vastaste jäik hoiak pingestas olukorda, viies selle plahvatusohtlikkuseni: näiteks pääses 1523 maikuus ka Riias pildirüüstamine valla pärast seda, kui sai teatavaks, et Blankenfeld oli taotlenud paavstilt Riia linna interdikti alla panemist, vastukaaluks linnavõimude reformatsiooni soosivatele sammudele. Silmas tuleb pidada ka sotsiaalseid olusid.

Tartu linnavõimud, kes küll reformatsiooni toetavad, annavad endale aru, et Melchior Hofmann ei suuda või ei taha rahvahulki kriitilises situatsioonis vaigistada. Seetõttu kutsuvad nad Riiasse Sylvester Tegetmayeri, kes siin 1525. aasta veebruaris mitme nädala jooksul regulaarselt jutlustab, koguni mitu korda päevas. Hofmannil aga soovitatakse Wittenbergist hankida soovituskirjad, mis kinnitaksid tema õpetuse usaldusväarsust. 1525. a

algupoole reisibki Hofmann Wittenbergi, kus ta saab kirjaliku toetuse nii Lutherilt kui Bugenhagenilt. Võimalik, et Lutheril ei ole Hofmanni tegevusest ja seisukohtadest päris selget ettekujutust, ja et ka Hofmann ise ei hakka detailselt kirjeldama seiku, mis võiksid teda Wittenbergis halba valgusesse asetada. Selge on see, et mõned aastad hiljem on Lutheri seisukoht "Liivimaa prohveti" suhtes järsult tõrjuv.

Kapitaalsete teoste *The Radical Reformation* autor George Huntston Williams arvab, et ilmselt kohtas Hofmann Wittenbergis viibimise ajal Lutheri kodus ka Andreas Karlstadt. Igatahes asus Hofmann hoolega Karlstadt kirjutisi lugema. Mõningate Hofmanni vaadete juba varasemat sarnasust Karlstadt seisukohtadega on erinevates käsitlustes rõhutatud, kuid olgu siinkohal mainitud, et Liivimaal ei poolda Karlstadt vaateid siiski ainult Hofmann. Nagu rõhutab Williams, on ka Riia evangeeliumijutlustajad Andreas Knopken ja Sylvester Tegetmeyer Karlstadtist mõjustatud, eriti mis puudutab suhtumist vaestesse, aga ka püha õhtusöömaaja, jumalateenistuste korra ja piltidesse suhtumise küsimustes.

Tõenäoliselt andis Saksamaalt saadud toetus Hofmannile tubli annuse enesekindlust juurde. Tartus tagasi, jätkuvad Hofmanni konfliktid, ta teoloogilised vaated viimsepäeva ja vaimulikukutumuse kohta kohtavad niihästi tulist pooldamist kui tõsist vastuseisu, viimaks läheb ta tülli raega. Ta esineb prohvetina, Ilmutusraamatu lõpuaegade tunnustajana, viidates Eenokile ja Eelijale, ja andes oma kuulajatele mõista, et ta on kutsutud neist ühe eshatoloogilist rolli täitma. Ilmselt 1525. aasta lõpul on Hofmann sunnitud Tartust lahkuma, asudes Tallinnas "haigeid põetama", vahest seetõttu, et seal on evangeeliumijutlustajate kohad juba täidetud. Kuid siingi vastandub ta teistele reformatsiooni jutlustajatele, rõhutades lisaks usule püha elu nõuet ja kuulutades oma erivaateid püha õhtusöömaaja õpetuse küsimustes. 1526. a alguses leiame Hofmanni juba Stockholmis suhteliselt suure saksa kogukonna jutlustajana. Seal ta abiellub, perekonda sünnib poeg. Kuid perekonnaelu ei muuda Hofmanni elukäiku sugugi rahulikumaks. Võimalik küll, et Hofmann peab plaani Stockholmi jäädagi, kuid kui kuningas Gustav I Vasa keelab tal avalikult jutlustada, rändab Hofmann edasi. Võiks öelda, et jättes Stockholmi selja taha, astub Hofmann välja ka oma senisest — vähemalt vormiliselt — luterlikust faasist ja algab tema n-ö sakramentaarlik periood, mis suubub anabaptismi. On huvitav, et Rootsist on Hofmann oma Liivimaale jäänud pooldajatele saatnud kaks läkitust.

Aastal 1527 on Hofmann juba Lübeckis, kuid et tema Dorpatikuulsus on jõudnud sinnagi, ei leia ta seal asu, vaid on sunnitud põgenema usuliselt vabamatele Holsteini hertsogiriigi aladele. Ta jutlustab Kielis ja selle ümbruses. Kielis rajab ta ka trükikoja vaimulike kirjutiste väljaandmiseks. Pisut hiljem, nimelt aprillil 1529, osaleb Hofmann Taanis Flensburgis toimunud dispuudil, kaitstes oma karlstadtlikke vaateid püha õhtusöömaaja küsimustes. Asi lõpeb sellega, et Hofmann sunnitakse Taanist lahkuma. Ta on rõhutatud, aga mitte löödud. Emdeni kaudu siirdub ta Straßburgi, kaasas Karlstadti isiklik soovitus Martin Buceri-le esitamiseks. Peagi aga tekivad Hofmanni ja Buceri suhetesse sügavad mõrad. Kui Karlstadt ise 1530 Straßburgi jõuab, on Hofmann oma vaadetelt juba kiiresti anabaptismile lähenemas.

1530. aasta paiku loob Hofmann allegoorilise piiblitõlgenduse varal omapärase eshatoloogilise süsteemi. Eriti inspireerib teda apokrüüfiline kirjandus. Talle tuletatakse meelde teoloogilise hariduse puudumist, kuid see teda ei heiduta: ta on veendunud, et Püha Vaim korvab selle lünga. Enamgi veel, ülikooliteoloogia on evangeeliumikuulutajale pigem takistuseks, arvab Hofmann. Ta jätkab kirjanduse väljaandmist, avaldades 1530 mitmeid apokalüptilisi kirjutisi, millest *Püha Johannese ilmutuse seletus* oma värvika kirjeldusega Kristuse taastuleku ajast on ehk kõige iseloomulikum. Oma Straßburgi-perioodil trükib Hofmann ka Leonhard ja Ursula Josti prohvetikuulutusi, mis avaldavad sügavat mõju Reinimaal ja eriti Madalmaades. Siinkohal ei ole võimalik peatuda Hofmanni eshatoloogilises valguses esitatud riigi- ja paavstivõimu kriitikal ega tutvustada detailselt tema lõpuaja 7-aastast skeemi, mille kohaselt kaks lõpuaja tunnistajat hukatakse, 144 000 püha ristimises pitseriga kinnitatakse, kõik "valeinglid, -jutlustajad, -karjased, -õpetajad ja -seadused" Jumala rahva hulgast välja heidetakse ja antikristus lõplikult hävitatakse.

Aasta 1530 on pöördepunktiks Hofmanni jaoks selles mõttes, et just sel aastal — olemata veel formaalselt anabaptistidega liitunud — asub ta võitlema Straßburgi anabaptistide kogukonna õiguste eest, pisut hiljem aga võtab ka ise vastu taastõlmise. Ta kritiseerib kiriku ja magistraatide koostööd reformatsiooni läbiviimisel, nagu seda pooldasid Luther ja Zwingli. Võimalik, et Liivimaa-perioodil pidas Hofmann Lutherit üheks ilmutusraamatu tunnistajaks (Ilm 11:3–14), kuid nüüd, väljendades oma pettumust valitsusvõimudega seotud reformatsioonisuunas, on Luther tema meelet kolmanda pasuna puhumise aegu taevast maha langev

suur täht (Ilm 8:10), mis rikub "apostlikke jõgesid ja veeallikaid". Oma lasteristimist eitavas ristimiskäsituses rõhutab Hofmann, et välisele ristimisele peab eelnema ristimine "sisemise, vaimuliku veega". Tõeline ristimine on "lepingutöö, et minna läbi Punase mere ja ennast kõigest lahti öelda". Ristimine pole ainult Kristuse ihuga liitumine, vaid ka eeldus eshatoloogiliste protsesside mõistmiseks ja neis püsima jäämiseks. Anabaptistid on nagu Kristuse pruut, kes järgneb talle kõrbesse. Kõrbemotiiv on oluline: järgnes ju Iisraeli rahva Punasest merest läbimine kule 40 aastat kõrberännakut, samuti said Kristusele pärast ristimist osaks kõrbekiusatused. Olgu ettehaaravalt öeldud, et elu lõpuperioodil teeb Hofmann oma lasteristimist eitavates seisukohtades mööndusi.

Kui linnavõimude kannatus katkeb ja nad otsustavad Hofmanni arretereida, põgeneb ta aprillis 1530 Straßburgist Emdenisse Ida-Friisimaal. Seal mängib ta varsti juhtivat rolli ühes anabaptistide koguduses, aidates nõnda otsustavalt kaasa melhioritliku anabaptismi levimisele Madalmaade suunal. Just Madalmaadel saavutavad anabaptistid rahva hulgas sellise toetuse nagu ehk mitte kusagil Euroopas.

Hofmann vangistatakse siiski 1533, ja ta veedab oma elu viimased kümme aastat Straßburgi vanglas. Kuid ei linnavõimud ega vaimuliku elu tegelased ei saa teda täiesti unustada. Ta tõmbab endale tähelepanu: paastumiste, häälekate sõnavõtude, terviseprobleemide ja kirjutistega. Kord olevat ta hüüdnud kolm korda oma vangikongi aknast: "Häda teile, te Straßburgi jumalatud kirjatundjad!" Oma kirjatööde ja vanglaski kestvate isiklike kontaktide kaudu peab Hofmann sidet järgijate ja mõttekaaslastega.

Võimalik, et Hofmannil oli ka linna ülemkihtidele siiski jätkuvalt teatud mõju. Pole ju raske uskuda, nagu arvab Williams, et linna ametikandjate hulgas võis olla neid, kes esitasid endale küsimuse: "Aga mis siis, kui Hofmann ongi teine Eelija, nagu ta väidab? Mis siis, kui Straßburgil ongi ülitähtis osa mängida Kristuse taastuleku nime kandvas draamas?" Ka seda viimast on vangistatud prohvet ette kuulutanud.

Hofmanni vastuolulist isikut, ta spiritualismi kalduvaid teoloogilisi arusaamu ja sisemisest veendumusest kantud tegevust on hinnatud mitmeti. Nii ka Eesti ajalookirjutuses. Temas on nähtud usumäratsejat ja segase vaimuga valeõpetajat, teda on seatud eeskujuks ta demokraatianõudmiste, vaga elu rõhutamise ja usukanatuste tõttu. Laskem lõpetuseks kõnelda Villem Reimani, kes hindab Hofmanni eelkõige vägivalda eitava hoiaku ja usuvaba-

duse eest seismise tõttu. Aastal 1898 võtab Reiman Postimehes Melchior Hofmanni elukäigu kokku järgmiste sõnadega: 1543 sai tema Strassburi "wangiaugus" kümne aastase raske kannatamise järel prohveti palga kätte. Tema õpetused aga ei kadunud. Menonitide ja pietismuse (wagalaste) ringkondades tõusivad nad uuele elule. Kui meie ka "Liivimaa prohveti" õpetust mitmeti õigeks ei või tunnistada, ühe õpetuse läbi on ta siiski kui meie aja prohvet omale auustawa mälestuse kinnitanud: usuasjus ei tee mitte mõök otsusi ega suuda wangikoda tõe suule lukku ette panna, usuasjus ja waimuelus heideldakse waimumõõgaga ja wõidetakse lahingid tõe sõnaga. Sellepöolest oli Hofmann kõigist omast wastastest kaugelt üle, et ta wankumata uuema aja kallimat wara, täielikku usupriiust, nõudis ja selle tõe eest julgesti kannatas. Ehkki haarav, jääb paratamatult ühekülgses seegi hinnang. Põhjalikumad eestikeelsed käsitlused Melchior Hofmanni kohta vahest alles ootavad kirjutamisjärge.

TOIVO PILLI (sünd. 1962) on lõpetanud TRÜ inglise filoloogina 1985. Tartu evangeelsete kristlaste-baptistide "Kolgata" koguduse pastor. Akadeemias avaldanud artikli "Seekord Evald Männist ehk Ain Kalmuse teine mina" (1994, nr 12, lk 2568–2582) ja tõlkeid.



LUCAS CRANACH. Paulus

KUIDAS SELETADA ÜLDLEVINUD ARUSAAMADE KUJUNEMIST

Andu Rämmer

INDIVIDUALISTLIK JA SOTSIoloogiline SOTSIAALPSÜHHOLOGIA

1961. a kaitses serbohorvaadi päritolu prantsuse sotsiaalpsühholoog Serge Moscovici Pariisis oma väitekirja *La psychoanalyse, son image et son public*, mis käsitles psühhoanalüütiliste teooriate ja teadmiste levikut prantsuse ühiskonnas. Selle kordustrukid ja kasvav huvi Moscovici uuemate tööde vastu kogu maailmas tõendavad, et tegu on originaalse sotsiaalpsühholoogiakäsitlusega.

Sotsiaalsete representatsioonide mõistel puudub ühtne definitsioon. Samuti puudub sellel terminil nagu paljudel teistelgi psühholoogilistel mõistetel täpne eestikeelne vaste. Võiks rääkida "sotsiaalsetest taasesitustest" või "sotsiaalsetest esitustest", kuid et need pole keeleliselt vähem kohmakad kui *image*'ile pakutud vaste "kuva", jään "representatsioonide" juurde, sest seda sõna on antud tähenduses eestikeelsetes publikatsioonides juba kasutatud. Ühiskonnakeskse sotsiaalpsühholoogia see uurimissuund saigi alguse 1950. aastate lõpus Moscovici (1961) empiirilistest uuringutest psühhoanalüüsi puudutavate teadmiste levikust prantsuse ühiskonnas ja vastava sõnavara jõudmisest massikultuuri. Lisaks psühhoanalüüsile on mitmes silmapaistvas töös vaadeldud arvamusi intelligentsusest, vaimuhaigustest, AIDSist jne. Samuti on uuritud mitmesuguseid majanduslikke ja poliitilisi ettekujutusi.

Uwe Flick (1995) märgib oma ülevaates, et sotsiaalsete representatsioonide teooria on valdavaks paradigmaks Lõuna-Euroopa

ja Ladina-Ameerika maade sotsiaalpsühholoogias ning on tugevalt mõjutanud ka Briti sotsiaalpsühholoogia käsitlusi.

Moscovici mõtted ettekujutuste levikust inimeste hulgas erinevad oma rõhuasetuselt kaasajal domineerivas angloameerika päritolu individualistlikus sotsiaalpsühholoogiakäsitluses käibivatest. Viimaste järgi on inimeste kaasasündinud iseloomujooned ja kalduvused need, mis panevad inimesi teatud tingimustes neile omasel moel mõtlema ja käituma.

Kuid ettekujutused ei teki mitte ainult isiklikest kordumatutest kogemustest, suur hulk ettekujutusi on inimeste hulgas laialt levinud. Osa nendest on raamatutarkused, teised lihtsalt tavaarusaamad. Sõnastikes ja entsüklopeediatest talletatud teaduslike ja poliitiliste tekstide kõrval võib leida hulgaliselt näiteid inimeste hulgas levinud tavaarusaamadest. Moscovici sotsiaalpsühholoogiline käsitlus uurib üldlevinud arusaamade kujunemist. Üldlevinud arusaamadega (näiteks sellest, mis on vaimuhaigus, millised on mehe-naise rollid jne) puutume elus kokku iga päev. Adrian Bangerter (1995) märgib tabavalt, et argitoimingutega kaasnevaid tavaarusaamu üldjuhul igapäevaelus ei analüüsita, neid peetakse enesestmõistetavaks. Tavaarusaamu võetakse kultuurisiseselt (üldisemas kultuuritaustas) loomulikena. Nendele toetumine võimaldab säästa tähelepanu uudsete olukordade jaoks. Üldlevinud arusaamad pole kuigi jäigad, nad teisenevad pidevalt, kuid inimesed ei märka sageli neid muutusi, vaid lähevad nendega masinlikult sammhaaval kaasa. Kas ei allu me nendega kaasa minnes tahtmatult teiste inimeste mõjule? Üldlevinud arusaamade leviku ja muutumise seaduspärasusi tundes oskaksime tavaarusaamade muutumist ja ka muutmist paremini tähele panna.

Üldlevinud ehk tavaarusaamad tuginevad tavateadmistele. Tava- või argiteadmiste muutudes muutuvad ka vastavad arusaamad. Kaasaja dünaamilistes ühiskondades, kus leiutatakse uusi nimetöid kergendavaid aparate ning avastatakse üha uusi looduse seaduspärasusi, kasvab väga kiiresti uute avastustega kaasnevate teaduslike teadmiste hulk. Samal ajal pöörduvad paljud inimesed endistviisi religioossete teadmiste poole, lootuses leida stabiilsust ja tuge ettearvamatus ja kiiresti muutuvast maailmas paremaks toimetulekuks. Kuidas leiab aset teaduslike ja religioossete ettekujutuste levik ning millised võiksid olla nen-

aset leidvate sündmuste seletamiseks kasutatavaid argimõtlemise mehhanisme.

Sotsioloogiline sotsiaalsühholoogia uurib, millised tegurid võiksid mõjutada ettekujutuste teket ja levikut ning säilitamist inimeste hulgas. Miks levivad ühed ettekujutused vaevalt väljakujunenuna väga kiiresti ja teised mitte? Miks on mõned ettekujutused väga püsivad? Millised inimeste seas levinud ettekujutused pole nende endi personaalne loomingu, vaid teiste inimestega kokkupuutel omandatu? Argimõtlemise uurimine võimaldab tunda õppida inimeste poolt **igapäevaelu sündmustes** orienteerumiseks kasutatavaid mõttemehhanisme. Erinevalt süvenemist ja eelteadmisi nõudvatest teaduslikest teadmistest on tavaarusaamad ja argiteadmised tuttavad kõigile inimestele. Serge Moscovici on käsitlenud oma töödes teaduslike teadmiste kandumist tavakeelde ja levikut. Moscovici (1988) arvates tulebki ettekujutusi uurida sotsiaalses kontekstis, sest nad tekivad suhtlemise käigus.

Otsesemaks teeks üldlevinud seisukoha teadaaamisel mingi nähtuse kohta on peetud inimeste küsitlemist. Ometi suhtuvad mõnedki uurijad avalike arvamuste küsitlustesse kriitiliselt. Antoni Sulek (1992) kirjutab, et sellised küsitlused suruvad reaalsuse jäikadesse raamidesse. Nendes uuringutes kasutatud keel on valitud uurijate poolt, kes usuvad oma naiivsuses, et vastajad näevad maailma nendega samal viisil. Tänapäeval ei peegelda ühiskonda haaravate avaliku arvamuse küsitluste tulemused piisavalt väiksemate alternatiivsete gruppide ja liikumiste kujunemist ja arengut. Sulek ei pea siin silmas otseselt poliitilisi grappe ja liikumisi, vaid selliseid, mis väljendavad oma väärtusi ainult sümboliliselt, näiteks riietuse või muusikaga. Sellised grupid on näiteks parateaduslikud liikumised, *jungle*-muusika austajad ja mitmesugused usulised rühmad. Et ühiskondade moderniseerumisel on võrreldes traditsionaalsuse kahanemisega kasvanud väikeste gruppide ja liikumiste mõjukus sotsiaalses elus, siis tuleks uurida sümbolite edasiandmist ja vahetamist suhtlemisel, uute tähenduste tekkimist ja muutumist ning kokkupuuteid uue ja tavapäratuga.

Avaliku arvamuse küsitluste tulemuste esitamine pelgalt protsentuaalses lõikes ei kirjelda piisavalt avaliku arvamuse dünaamilisust ega aita seletada tema pidevat muutumist. Analüüsida tuleks ka sotsiaalse mõju mehhanisme. Igalet muutuisele eelneb alati

mingi mõjutus. Individuaalsest sotsiaalpsühholoogiast on hästi tuntud enamuse mõju käsitlevad uurimused. Samas on S. Moscovici oma töödega näidanud, kuidas üksikute silmapaistvate teadlaste avastused on muutnud ühiskonnas levinud mõtteviisi. Minu eesmärgiks on tutvustada sotsioloogilise sotsiaalpsühholoogia alaseid kirjutisi, mis aitaksid heita valgust üldlevinud arusaamade muutumisele seda laadi mõjutamisprotsesside käigus.

Et tegu on inimeste hulgas üsna laialt levinud arusaamadega, kasutangi terminit **laialtlevinud ettekujutused**. Inimesi, kes on osalenud ettekujutuse loomises või selle omaks võtnud, võib vaadelda gruppidenä. Grupid on eristatavad sotsiaalsete tunnuste põhjal.

Laialtlevinud ettekujutuste uurimine on alguse saanud Euroopast. S. Moscovici sotsiaalsete representatsioonide teooria võimaldab kirjeldada ja uurida tavaarusaamade konstrueerimist ja levikut inimeste hulgas.

Inimestevahelisel suhtlemisel ühiselt loodavate ettekujutuste levikumehhanismide uurimisega sotsiaalsete representatsioonide teooria valguses on Serge Moscovici prantsuse koolkonna kõrval põhjalikult tegelnud Londoni Majandus- ja Poliitikateaduskooli sotsiaalpsühholoogia osakonna uurimisgrupp, kuhu on erinevatel aegadel kuulunud Rob Farr, Colin Fraser, George Gaskell, Martin Bauer ja Sandra Jovchelovich. 1990. aastatel ongi just nemad ja Wolfgang Wagner Linzi ülikoolist kirjutanud mõjukaid töid sotsiaalsetest representatsioonidest.

Siinne ülevaade koosneb kolmest suuremast osast, mis on omakorda liigendatud. Esimeses osas vaatlen Douglas Bethlemi käsitlust laialtlevinud ettekujutuste uurimisel kasutatavatest põhimõistetest. Bethlem kirjeldab müüdi, normi, stereotüübi ja sotsiaalse representatsiooni iseärasusi. Teises osas käsitlen Dan Sperberi vaadet ettekujutuste teket ja levikut kirjeldavatele antropoloogilistele ja psühholoogilistele mõttekäikudele ning ettekujutuste tüüpidele ja levikumehhanismidele. Kolmandas osas vaatlen lähemalt, kuidas sotsiaalsete representatsioonide teooria kirjeldab laialtlevinud ettekujutusi. Lähema vaatluse alla on võetud Colin Fraseri seisukoht sotsiaalsete representatsioonide vahekorraist individuaalses sotsiaalpsühholoogias kasutatava hoiakumõistega ning Rob Farri mõttekäigud sotsiaalsete representatsioonide seos-

test avaliku arvamuse uurimustega. Samuti on puudutatud Farri käsitlust kultuuri mõjust tunnetuse arengule ning ettekujutuste kujunemisest ja levikust inimeste hulgas.

LAIALTLEVINUD ETTEKIJUTUSED

Laialtlevinud ettekujutuste uurijad on sotsiaalteadustes kasutanud nende iseloomustamiseks erinevaid mõisteid. Douglas Bethlem (1990) Leedsi ülikoolist pakub välja oma vaatekoha neile käsitusviisidele. Sotsiaalpsühholoogias ja talle lähedastes sotsiaalteadustes on kasutatud nelja mõistet: antropoloogias peamiselt müüti, sotsioloogias enamjaolt normi, sotsiaalset keskkonda rõhutavas sotsiaalpsühholoogias sotsiaalset representatsiooni ja individuaalsest isiksusest lähtuvas sotsiaalpsühholoogias stereotüüpi. Need pole muidugi mitte ainsad mõisted, mida on nendes valdkondades antud nähtuse puhul kasutatud, kuid nad kõik on valdkondadega, kust nad pärinevad, lahutamatu seotud ja neile iseloomulikud. Mõnikord on eri uurijad käsitlenud samu termineid eri tähenduses ning aeg-ajalt on ka nende tähendus aja jooksul muutunud. Jätan siinkohal selle probleemi puudutamata ja piirdun Bethelemi käsitlusega.

Müüt

Bethelemi arvates lähtub enamik kaasaegsetest sotsiaal- ja kultuurantropoloogilistest analüüsides Bronislaw Malinowskist, kes käsitas müüte peamiselt traditsionaalsete lugude ja ettekujutusena, mis kirjeldavad selliseid (universaalseid) mõistatusi nagu maa ja inimeste teke, või põhjendavad kultuurilisi tavasid ja teatud käitumisviise. "Müüt on [---] iga kultuuri asendamatu koostisosa [---] Müüt kaasneb elujõuliste tõekspidamistega, mis avalduvad vajaduses imetegude järele, pretsedenti nõudvas sotsiaalses situatsioonis, heakskiitu vajavas kõlbelises normis." (Malinowski 1925/1974: 146). Tänapäeval ei pöörata müüdist rääkides tähelepanu sellele, kas ta ka tõe vastab.

Kaasaegse ühiskonna müütide uurimise teeb keerukaks müüdimõiste tihthe definitsiooni puudumine. Antropoloogide töödes kirjeldatud müüdid pärinevad traditsionaalsetest kultuuridest, mis

erinevad meie linnastunud ühiskondadest. Urbaniseerunud ühiskonnas kaasaegse hariduse saanud inimestele, kes loevad antropoloogide uurimusi, on need ilmselt ainsaks informatsiooniallikaks "pärismaalaste" ühiskonna kohta ning tõenäoliselt pole "pärismaalastel" võimalust lugeda, mida antropoloogid nende ühiskonnast kirjutanud on. Traditsionaalsest ühiskonnast on suhteliselt kerge "klassikalisi" müüte leida. Kiireid sotsiaalseid muutusi läbielavas ja keerukas modernses ühiskonnas on see märksa problemaatilisem. Bethelemi arvates pole modernsetest ühiskondadest tõenäoliselt nende keerukuse tõttu võimalik leida müüte, mis oleksid kõigi ühiskonnaliikmete poolt omaks võetud.

Norm

Norm on võrdväärselt sotsioloogias ja antropoloogias kasutatav mõiste, mis viitab kultuurisiseselt õigeteks, tavalisteks või ideaalseteks peetavatele mõtlemis- ja käitumisviisidele. Bethelem jagab norme sõltuvalt nende olulisusest kommeteks ja tavadeks. Eesti keeles on neid raske eristada, sest need on sünonüümid. Inglise keeles nende mõistete tähendus ei kattu. Kommetena vaadeldakse üldlevinud käitumisviise, mis on niihästi mugavad kui ka harjumuslikud. Enamik inimesi on valmis mugavama käitumisviisi ilmnemisel neist loobuma. Tavad on püsivamad. Mõistete populariseerija Sumner (1906: 60) viitab Lazarusele, kes määratles tavasid kui mis tahes grupi poolt kõrgelt hinnatud kombeid. Näide meie ühiskonnas levinud ettekujutusest, mis on ühtlasi norm, oleks ettekujutus, et õige on süüa noa ja kahvliga ja mitte teisiti. Teiseks näiteks on sihiliku füüsilise vägivalda õigustamatus mis tahes olukorras. Nende näidetega normidest (kombe ja tavaga) viitab Bethelem ühtse normimääratluse puudumisele.

Stereotüüp

Stereotüübi mõiste on olulisel kohal indiviidikeskses sotsiaalsühholoogias. Aja jooksul on tema tähendus muutunud. Selle mõiste võttis tema tänapäevasest tähendusest veidi erinevalt kasutusele Lippmann (1956/1922). Pärast seda on ta saanud mõjutusi niihästi individuaalsest kui ka tunnetuspsühholoogiast (McCau-

ley, Stitt 1978). Katz ja Braly on omal ajal (1958/1933) kasutanud seda mõistet sotsiaalse representatsiooniga sarnases tähenduses. Nad viisid Princetoni üliõpilaste hulgas läbi katse, milles paluti tudengitel valida etteantud omadussõnade hulgast teatud etnilist gruppi (näiteks sakslasi, inglasi, neegreid jne) iseloomustavaid sõnu ning lisada omalt poolt täiendavaid omadussõnu. Katse tulemusena kirjeldasid tudengid teatud rahvuste esindajaid sageli samade iseloomulike tunnuste abil. Näiteks inglasi peeti sportlikuks ja itaallasi artistlikuks. Selliste tulemuste põhjal võib väita, et ettekujutus inglase sportlikkusest on laialtlevinud vähemalt selle grupi sees, mida Katzi ja Braly küsitletud esindavad.

Sotsiaalne representatsioon

See mõiste pärineb sotsiaalset keskkonda rõhutavast sotsiaalpsühholoogiast ning teda võib leida juba Moscovici esimesest ingliskeelsest artiklist (1963), kus ta mainib seda kui "teatud inimkoosluse poolt käitumise ja omavaheliste kokkupuudete tagajärjel loodud üksikasjalikku ettekujutust sotsiaalsest objektist".

Moscovici (1988) rõhutab inimeste suhtlemist grupis, eristades grupiliikmetevaheliste suhete alusel kolme liiki sotsiaalseid representatsioone, kusjuures väga täpset piiri ta nende vahele ei tõmba. Representatsioon või ettekujutus, mille on omaks võtnud näiteks sellised suured ja keerukad grupid nagu partei, linn või rahvus, mis pole neid ise loonud, nimetab Moscovici **hegemoonilisteks**. Teist tüüpi ehk **emantsipeerunud** representatsioonid on tekkinud grupisisese infovahetuse ja arutelu käigus varasematest ettekujutustest ja teadmistest. Iga grupp loob oma tõlgenduse ja jagab seda teistega. Neid representatsioone iseloomustavad teatud erinevused neid omaks võtnud, omavahel pidevas kokkupuutes olevate gruppide vahel. Sellesse kategooriasse kuuluvad näiteks ettekujutused vaimuhaigustest (Jodelet 1983). Arstide, parameedikute ja asjast eemalseisvate inimeste teadmised ja kogemused kokku võetuna moodustavad kõiki inimesi haarava ettekujutuse. Pariislased näevad Pariisi teistsugusena kui turistid (Milgram 1984) ja naiste ettekujutus inimkehast erineb meeste omast (Jodelet 1984). Viimased, nn **konfliktset** representatsioonid võivad tekkida näiteks mingi sotsiaalse konflikti käigus ning ühiskond ei võta neid üks-

meelselt omaks. Nad välistavad teineteist niisamuti nagu fundamentaalsed osakesed ja antiosakesed tuumafüüsikas. Võrdluseks on defineerinud "sotsiaalseid representatsioone" ka teine prantsuse sotsiaalpsühholoog, Denise Jodelet (1988):

Sotsiaalsete representatsioonide mõiste tutvustab meile erilist argimõtlemise vormi, mille sisu kirjeldab mitmesuguseid sotsiaalseid loomeprotsesse. Kõige üldisemas plaanis on tegemist sotsiaalse mõtte vormiga. Sotsiaalsed representatsioonid on praktilised mõtlemis- ja suhtlemisviisid, mis on orienteeritud sotsiaalsest ja materiaalsest keskkonnast arusaamisele ning nendes toimetulekule [---] Nad võimaldavad avada oma sisu, mõttekäikude või loogika eripära. Nii sisu kui ka toimemehhanismide sotsiaalne eristatavus on omistatav: (i) tingimustele ja kontekstile, milles representatsioonid ilmnevad; (ii) tähendustele, mille kaudu neid tuntakse; ja (iii) ülesannetele, mida nad täidavad kokkupuutes ümbritseva maailma ja teiste inimestega.

ETTEKIJUTUSTE EPIDEMIOLOOGIA

Dan Sperber (1985a, 1985b, 1990) Pariisi Tehnikaülikooli sotsiaalteaduskonnast on põhjalikult uurinud ettekujutuste tekkimist ja levikut inimeste seas. Ettekujutuste leviku kirjeldamiseks toob ta arstiteadusest psühholoogiasse **epidemioloogia** mõiste. Analoomiliselt haigustekitajatega võivad ettekujutused levida ja kaduda inimeste hulgas väga kiiresti. Selle mõiste abil püüab Sperber antropoloogide kultuurilisi representatsioone ja psühholoogide ettekujutuste tunnetusmehhanisme käsitlevaid töid ühendades kirjeldada ettekujutuste leviku seaduspärasusi.

Antropoloogilised mõttekäigud

Sperber vaatleb kultuurilise representatsioonina kõike, mis on üheaegselt nii kultuuriline kui ka representatsioon. Kultuurilised representatsioonid võivad tema arvates olla kas kirjeldavad ("nõiad lendavad luuaga") või normatiivsed ("kala juurde juuakse valget veini"). Samuti võib neid jagada lihtsamateks, nagu ülaltoodud näidetes, ja keerukamateks nagu kirjutamata seadused või poliitiline (näiteks marksistlik) ideoloogia. Represen-

tatsioone võib jagada ka verbaalseteks (müüt) või mitteverbaalseteks (näiteks mask, mis varjab midagi teistsugust).

Sperber rõhutab kahte asja. Esiteks pole representatsioonid kaheosalised, kus miski esindab midagi, vaid kolmekomponendilised: miski esindab kellelegi midagi. Samuti tuleks vahet teha internaalsete ehk vaimsete või seesmistele representatsioonide (inimajus olevad mälestused, mis tuletavad inimesele midagi meelde) ja eksternaalsete ehk avalikkude või väliste representatsioonide vahel (inimestevahelises suhtlemises kasutatavad artikuleeritud väljendid, mis kirjeldavad neid kuulvatele inimestele midagi) (Sperber 1990).

Palju on vaieldud selle üle, kumb representatsioonitüüp on primaarne. Mitu tunnetuspsühholoogi (nt Fodor 1975) peab seesmisi representatsioone primaarseks, sest välised representatsioonid ei saa eksisteerida ilma neid tunnetavate inimesteta. Näiteks inimestevahelises suhtlemises kasutatav artikuleeritud väljend ütleb midagi ainult sellele, kes seda tähele paneb ja sellest aru saab ning seostab ta olemasolevate seesmistele representatsioonidega (tunnetab). Seesmised representatsioonid võivad eksisteerida ka ilma välisteta, näiteks paljusid mälestusi ei anta mitte kunagi teistele edasi.

Paljud Wittgensteinist (1953) inspireeritud sotsiaalteadlased ja filosoofid leiavad, et hoopis välised representatsioonid on primaarsed, sest nad on jälgitavad, sellal kui seesmistele olemasolu saab ainult oletada. Siin nähakse analoogiat Vögotškiga (Vygotsky 1965, 1978), kes arvas, et seesmised mõisted internaliseeruvad välistest mõistetest ja ühiskonnas levinud mõttemallidest ning keelest.

Sperber osutab, et väliste representatsioonide olemasolu kohta enne seesmisi võib leida tõendusmaterjali arengupsühholoogiast. Alates esimestest eluhetkedest on laps ümbritsetud välistest representatsioonidest. Laps ei suuda kohaneda maailmaga ilma teiste abita. Paljudest välistest representatsioonidest ei saada seesmisi mitte isiklike kogemuste kaudu, vaid need võetakse üle teistega suhtlemisest. Suhtlemisalased oskused aga sõltuvad keele ja teiste suhtlemisvahendite omandamisest.

Sperberi arvates on lisaks välise representatsioonide füüsilisele avaldusvormile ka nende tähendus kõigile kättesaadav. Selles mõttes on välised representatsioonid primaarsed, sest tähendus — korrapärane suhe sümboli ja tema kaudu edasiantava vahel — on enne individuaalset omandamist sotsiaalne.

Sperber väidab end oma representatsioonide käsitluses lähtuvat loodusteaduslikust materialismist, mille kohaselt kõik loodusnähtuste põhjused ja tagajärjed on materiaalsed. Niisamuti püüab ka enamik kaasaegse inimtunnetuse problemaatika (näiteks mälestuste) käsitlustest psühholoogias olla võimalikult materialistlik. Selle käsitluse järgi kaasnevad vaimsete seisundite ja protsessidega neile vastavad kesknärvisüsteemi seisundid ja protsessid (Block 1980). Tunnetuspsühholoogid on püüdnud seemsi representatsioone arvuti abil modelleerida. Tunnetuspsühholoogia edasise arengu käigus on võimalik teada saada, milliste materiaalsete nähtustega on seemiste representatsioonide puhul tegemist. Sperberi arvates on võimalik ka väliseid representatsioone käsitada materiaalsena. Väliskeskkonnast tulenevate seemiste representatsioonide konstrueerimises osalevad ka füüsilised kokkupuuted sellesama keskkonnaga. Nende kokkupuudete ja seoste tõttu omavad seemised representatsioonid tähendust sellest, mida nad peegeldavad (Fodor 1987). Välised representatsioonid ise on omakorda seotud peegeldatavate objektidega ainult neile loojate või kasutajate poolt omistatud tähenduste kaudu. Välised representatsioonid saavad seega tähenduse ainult nendega seotud seemiste representatsioonide kaudu.

Välise representatsioonide all mõistab Sperber nende loojate ja kasutajate poolt ühiselt omaksvõetud sarnaseid tähendusi. Inimestevahelises suhtlemises on neil oluline roll. Selline tähenduste sarnasuse aktsepteerimine on võimalik vaid inimeste poolt kasutatava keele ja eelnevate teadmiste sarnasuse tõttu. Inimestevahelised sarnasused võimaldavad individuaalseid erinevusi kõrvale jättes üldistada ja teatud piirini üldarusaadavalt kirjeldada keelt, kultuuri, tähendusi ja ettekujutusi. Vaadeldav üldistus võimaldab välja tuua seemiste ja välise representatsioonide ühised omadused ja täpsustada uurimisvaldkonda. Materiaalsest vaatekohast võib seega eristada seemisi representatsioone, mis tekivad, eksisteerivad ja kaovad tunnetustegevuse käigus ning inimkeskkonnas

aset leidvate füüsiliste nähtustena (helilained, valgussignaalid) avalduvaid väliseid representatsioone. Näiteks selleks, et saada aru ettekujutusest "nõiad lendavad luuga" piisab Sperberi arvates teadmisest, milliste seesmiste ja väliste representatsioonide tähendused (internaalseid representatsioone iseloomustavad seesmiste protsesside tähendused ja eksternaalsetele representatsioonidele omistatud tähendused) peituvad lauses "nõiad lendavad luuga".

Inimeste hulgas levinud ettekujutused on erisugust päritolu. Ühed on tekkinud isiklikest kogemustest, nagu näiteks minu mälestused päevast, mil jätsin maha suitsetamise. Teised on tekkinud ühistest kogemustest, näiteks meie ettekujutus, et süsi on must. Kolmandad, nagu näiteks ettekujutus, et Shakespeare kirjutab "Macbethi", tekivad pigem kokkupuudetest teistega kui isiklikest kogemustest. Sarnaste kogemuste ja omavahelise suhtlemise kaudu tekivad erinevatel inimestel või tervetel gruppidel sarnased ettekujutused.

Rääkides kultuurilistest representatsioonidest (nõidadest, veini serveerimise reeglitest, kirjutamata seadustest või marksistlikust ideoloogiast) viidatakse teatud inimgrupis kasutatavatele representatsioonidele. Kultuuriliste representatsioonide uurimine seisneb nende levikumehhanismide tundmaõppimises. Enamvähem ühiselt loodud representatsioonide hulgast pole enam võimalik kultuurilisi ja individuaalseid selgelt eristada. Kultuuriliste representatsioonide osa üldisemas representatsioonide käsitluses seletab Sperber epidemioloogia mõiste abil (vt ka Sperber 1985b).

Sperber rõhutab kultuuriliste representatsioonide kujunemise ja arengu kõrval ka nende edasikandumist, mida võib võrrelda muteerumisega bioloogias. Individuaalsed erinevused pole epidemioloogiakäsitluses olulised, inimesi vaadeldakse suuremate või väiksemate gruppide liikmetena. Sperber suhtub kriitiliselt palju poolehoidjaid leidnud sümmeetrilise kommunikatsiooni mudelisest. Tema arvates ei kodeerita/dekodeerita suhtlemisel kasutatavaid sümboleid ilma vigadeta, edastamise käigus sõnum teiseleb. Teisenemine võib kõikuda kahe äärmuse vahel — identsusest täieliku hävinguni. Representatsioonide epidemioloogia käsitleb põhjuslike seoste ja sisu sarnasuse põhjal seotud representatsioonide ahelaid. Sperberi teooria püüab seletada nende tekkimise, leviku ja kuhtumise seaduspärasusi. Nii nagu meditsiiniline epi-

demioloogia ei anna ühtset teooriat kõigi haiguste leviku kohta, pole ka põhjust erinevatele representatsioonidele ühtset seletust otsida. Epidemioloogiline käsitlus ei püüdle ühtse teooria poole, vaid püüab välja pakkuda eripalgelisi mudeleid erilaadsete kultuuriliste representatsioonide kirjeldamiseks. Representatsiooni-ahelaid iseloomustavad mitmesugused psühholoogilised ja keskkondlikud faktorid. Psühholoogilised faktorid hõlmavad nii kergust, millega võib teatud representatsiooni meelde jätta, kui ka asjakohaste eelteadmiste olemasolu ning motivatsiooni representatsiooni sisu edastamiseks. Keskkondlikud faktorid hõlmavad situatsioone, milles representatsioon kutsub esile või aitab luua teatud käitumist ja eksternaalsete säilitusviiside, eriti tekstide kättesaadavust, aga ka representatsioonide edasikandumisse kaasa haaratud institutsioonide, näiteks massimeedia olemasolu.

Klassikalises patoloogias tekib konkreetse haiguse korral sageli küsimus nakkuse päritolust, ent tihti on ka epidemioloogiliste sümptomite abil võimalik haigust kindlaks määrata. Analoogiliselt kerkib pärast seesmiste representatsioonide kindlaksmääramist psühholoogilisel tasandil küsimus nende epidemioloogiast, ning levikumehhanismi tundes tekib huvi nende psühholoogilise loomuse vastu.

Psühholoogilised mõttekäigud

Ettekujutuste psühholoogilist tunnetamist kirjeldab Sperber ratsionaalsuse abil. Inimesi peetakse evolutsiooni käigus kujunenud keeruka tunnetusliku süsteemi olemasolu tõttu (see annab edasi pigem olulist ja kasulikku kui kasutat infot) küllaltki ratsionaalseks. Vähemalt üheks inimtunnetuse ülesandeks on välise reaalsuse peegeldamine inimajus. Selline seletus viitab välise objektiivse reaalsuse olemasolule.

Kuid selline puhtpsühholoogiline mõttekäik ei seleta vastandlike ettekujutuste teket. Eri maade ja kultuuride inimeste ettekujutused pole sageli mitte ainult väga erinevad, vaid lausa vastandlikud. Näiteks ollakse traditsionaalsetes animistlikes kultuurides sageli veendunud, et kividel on hing, modernsetes kultuurides aga arvatakse vastupidi. Nii võib mõni ettekujutus paista teis-

te seisukohast irratsionaalsena. Eri ettekujutused on ratsionaalsed erinevates sotsiaalselt konstrueeritud maailmades (Sperber 1990).

Sageli väidetakse (nt Ryle 1949), et ettekujutus on kalduvus väljenduda, nõustuda või käituda vastavuses mõne ettevõtmise või lahendamist nõudva probleemiga. Psühholooge on läbi aegade huvitanud, millised meeleseisundid viivad sellise kalduvuseni. Alates biheiviorismile järgnenud "kognitiivsest revolutsioonist" on seda psühholoogide hulgas üha enam seletatud inimajus asuva "andmebaasi" või "ettekujutuste kastiga", kus säilitatakse teatavat hulka kontseptuaalseid representatsioone. Kõiki selles erilises kastis säilitatavaid representatsioone käsitatakse tegeliku maailma kirjeldustena. Siiski ei saa sellise kastiga kõike seletada. Tuntud on arvamus, et paljudest asjadest, millega me kaldume nõustuma, pole kõik meie meeltes üldse esindatud; lisaks sellele väidavad mõned uurijad, et üht osa asjadest, millega me ei kaldu mitte ainult nõustuma, vaid ka kaasa elama ja isegi kooskõlas käituma, pole "ettekujutuste kastis" üldse mitte säilinud või siis mitte ainult seal (Sperber 1990).

Sperberi käsitluse kohaselt vajame lisaks ettekujutuste kastile ka järeldusprotsessi, mis suudaks tähele panna ja integreerida esindamata ettekujutusi tegelikult esindatute põhjal. Vaadeldav järeldamisprotsess pole teaduslik ning seoseid teadliku mõtetegevusega pole mõtet otsida.

Meeltes kajastamata ettekujutuste kirjeldamine ettekujutuste kasti ja järeldamismehhanismide abil võimaldab mõne psühholoogi arvates saada aimu ettekujutuste konstrueerimise ratsionaalsusest (Sperber 1990). Fodori (1983) arvates on "ettekujutuste kast" järeldamismehhanismidega lahutamatu seotud. Näiteks (meie endi vaimsete seisundite) tajust tekkinud representatsioon ei jõua ettekujutuste kasti algsel kujul. Järeldamisprotsessis puutub ta kokku teiste ettekujutustega, mis on omakorda tekkinud otsesemate või kaudsemate järeldamisprotsesside vahendusel algselt tajul põhinenud ettekujutustest. Järeldustegevus otsib aegajalt üles ja kõrvaldab ettekujutustevahelisi vastuolusid. Seetõttu võivad taju teel omandatud ettekujutused järeldamisprotsessi käigus muutuda. Kuigi taju määrab ära ettekujutuse sisu, ei piisa ainuüksi temast ettekujutuse tekkimiseks — Fodori arvates on

vajalik ka järelalusprotsess, mis võib eelnevat kas kinnitada või vältida selle ümberlukkamist.

Inimtunnetus on siiski palju keerukam kui ainult taju ja alateadvuslik järeldamine ning ettekujutuste moodustumist ainult nendega seletada ei saa. Sperber lisab siia veel kaks omavahel seotud tegurit.

Esiteks: paljud ettekujutused, võib-olla isegi enamik neist, ei baseeru mitte ettekujutusi moodustavate objektide passiivsel tajul, vaid vastastikusel kokkupuutel tajutavate objektidega.

Teiseks: inimestel on metarepresentatiivsed ehk **tõlgendavad** võimed. Seetõttu ei suuda me luua mitte ainult kirjeldusi, s.t ettekujutusi tegevusseisunditest, vaid ka **tõlgendusi** ehk ettekujutusi ettekujutustest (Sperber 1985a). Interpretatiivsete võimete abil analüüsivad inimesed uut informatsiooni ja otsustavad, kas jagada teistega ühiseid ettekujutusi.

Sperber jagab ettekujutused kahte põhitüüpi. Esimesse kuuluvad **intuitiivsed ettekujutused** tekivad spontaansetes teadvustamata taju- ja järelalusprotsessides. Interpretatsioone intuitiivsetest ettekujutustest nimetab ta **reflektiivseteks ettekujutusteks**, sest nad võetakse omaks teiste nendega seotud ettekujutuste usaldusvääruse põhjal. Intuitiivsete ettekujutuste sõnavara on piiratud põhimõistetega, milleks on tajutavaid nähtusi iseloomustavad abstraktsed üldkasutatavad mõisted (näiteks norm, põhjus, liigid). Intuitiivsed ettekujutused aitavad orienteeruda rutiinsetes argisituatsioonides. Koos vaadelduna joonistavad nad välja argimõtlemisega kirjeldatava maailmapildi. Nende piirangud on samasugused nagu argimõtlemisel: nad on kaunis pinnapealsed ja rohkem kirjeldavad kui seletavad ega muutu kuigi kergelt.

Erinevalt intuitiivsetest ettekujutustest ei pea Sperber reflektiivseid ettekujutusi hästi defineeritavateks — neid ühendab ainult tulenemine intuitiivsetest ettekujutustest (pikema ahela puhul ka teistest reflektiivsetest ettekujutustest). Erinev on ka reflektiivsete ettekujutuste mõistetavuse määr: nad võivad olla osaliselt arusaadavad, jääda täielikult mõistatuslikuks või olla täielikult arusaadavad. Reflektiivse ettekujutuse moodustumiseks on vaja kas usaldusväärse autoriteedi omistamist tema päritolu allikale või tema tekkepõhjuste mõistmist. Näiteks on paljud inimesed veen-

dunud relatiivsusteooria õigsuses ilma mingeid valemi $E = mc^2$ kujunemiseni viinud argumente ja füüsika seaduspärasusi põhjalikumalt tundmata. Antud näide on keeruka ja mõistatusliku sisuga reflektiivsest ettekujutusest, mis tugineb inimeste usaldusele füüsilike vastu, kes tunnevad antud valdkonna seaduspärasusi. Et ta tugineb usaldusele autoriteedi vastu, siis ei erine ta vormiliselt religioossetest ettekujutustest. Sõltuvalt reflektiivsete ettekujutuste tekkeks vajalike (esineda võivate) kontekstide paljususest võib nende iseloom olla väga erinev — pinnapealsetest arvamustest fundamentaalsete tõekspidamisteni, päheturgatanud juhumõtetest hoolikalt läbimõeldud seisukohtadeni. Reflektiivsete ettekujutuste üheks rolliks on säilitada informatsiooni, mis võib edaspidi, pärast täiendava info saamist, muutuda ise intuiitivseks ettekujutuseks.

Mõned ettekujutused, näiteks enamik religioossetest kujutelmadest, pole üheselt tõlgendatavad. Seetõttu ei kujune neist iial intuiitivseid ettekujutusi. Osa inimeste huvist religioossete ettekujutuste vastu tuleneb ka nendes sisalduvast mõistatuslikkusest — sellest, et nad pole täielikult interpreteeritavad. Et religioossete ja teiste mõistatuslike ettekujutuste tunnetamine on piiratud vähese infoga nende kohta, siis võib arvata, et nad võetakse omaks just mõistatuslikkuse pärast (Sperber 1990).

Erinevalt religioossetest ettekujutustest, mille puhul teoloogid ise tunnistavad, et Jumal on midagi salapäraseks ning et nende usk tugineb tema autoriteedile, hõlmavad teaduslikud ettekujutused oma eksistentsi põhjendavaid ratsionaalseid selgitusi. Ka füüsilike endi jaoks on relatiivsusteooria Sperberi arvates eelkõige reflektiivne ettekujutus. See on pigem teooria, kontrollitav, parandustele ja täiendustele avatud kirjeldus, kui fakt, mida saab tajuda või alateaduslikult tajust järeldada (Sperber 1990).

Osalt arusaadavad ja mõistatuslikud reflektiivsed ettekujutused on palju levinumad ja kultuuriliselt mõjukamad kui teaduslikud. Et nad on ainult osalt arusaadavad ja seetõttu reinterpretatsioonile avatud, siis võivad nende seosed teiste intuiitivsete või reflektiivsete ettekujutustega muutuda, mistõttu puudub kindel mõõdupuu nende aktsepteerimiseks või kõrvalejätmiseks. Seda laadi ettekujutuste sisu pole oma ebamäärasuse tõttu piisav ratsionaalseks aktsepteerimiseks, kuid see ei tee neid veel

irratsionaalseks — neid hoitakse ratsionaalselt, kui ettekujutuse allika (näiteks vanem, õpetaja, teadlane) usaldamiseks on ratsionaalsed põhjused (Sperber 1990).

Intuitiivsed ja reflektiivsed ettekujutused on ratsionaalsed eri moodi. Intuitiivsed ettekujutused võlgnevad oma ratsionaalsuse olemuselt loomupärastele ja universaalsetele taju- ja järelдумehhanismidele. Sel põhjusel ei erine nad oluliselt üksteisest ning põhiolemuselt on nad eri kultuurides samalaadsed. Ettekujutused, mis varieeruvad eri kultuuride vahel sel määral, et näivad teisest kultuurist vaadatuna irratsionaalsed, on puhtreflektiivsed ning oma sisult mõneti salapärased isegi nende pooldajatele. Selliste ettekujutuste ratsionaalsus ei peitu nende sisus, vaid allika väärtuses. Tõsiasi, et eri inimesed usaldavad erinevaid ettekujutuste allikaid, näitab, et nende inimeste poolt omaks võetud ettekujutused on võrdväärselt ratsionaalsed ühe ja sama maailma erinevates sotsiaalsetes reaalsustes (Sperber 1990).

Ettekujutuste tüübid ja levikumehhanismid

Sellal kui suhteliselt ühtset tüüpi intuitiivsed ettekujutused levivad (üsnä) sarnaseid radu pidi, leiab mitmekesisemat tüüpi reflektiivsete ettekujutuste levik aset mööda eri teid. Sõltumata kirjaoskuse levikust võtavad nii traditsionaalsetes kui ka modernsetes ühiskondades kõik vaimselt terved inimesed igapäevastest kokkupuudetest keskkonna ja teiste inimestega omaks suure hulga nii neid endid kui ka ümbritsevat looduslikku ja sotsiaalset keskkonda puudutavaid intuitiivseid ettekujutusi (Sperber 1990).

Mõned intuitiivsed ettekujutused on isikupärased või väheste inimeste poolt omaks võetud (nt ettekujutused isiklikest sündmustest, üksikutest paikadest). Teine osa neist (nt kujutlused ajalooliste isikute ja sündmuste kohta) on ühiskonnas laialt levinud. Peamised intuitiivsed ettekujutused ei erine kultuuride lõikes oluliselt. Seda kinnitavad ka antropoloogiliste uuringute (Berlin 1978; Atran 1985, 1987) tulemused, kus leiti, et kultuuridevahelised erinevused nii zooloogilistes ja botaanilistes klassifikatsioonides kui ka värvide liigitustes on küllalt pinnapealsed ja sellest lähtuvalt on väidetud kõigi nende ilmingute all peituvaid universaalseid struktuure.

Intuiitivsete ettekujutuste loomine eeldab kokkupuuteid välismaailmaga. Tavaliselt tekivad nad inimese enda taju- ja järeldusprotsessidest, kuid suhtlemisel omaks võetuna on nende konstrueerimises osalenud ka teiste inimeste vastavad protsessid. Isegi kui intuiitivne ettekujutus tuleneb inimese enda tajust, omandatakse selle konstrueerimiseks vajalikud mõisted kokkupuutel teiste inimestega (Sperber 1990). Siin on leitud analoogiat (nt Wertch ja Stone 1985) Vögotski internalisatsioonikäsitlusega, mis viitab kommunikatsiooni keskele kohale mõistete kujunemisel. Vögotski arvates transformeerub väline (eksternaalne) tegevus seesmiseks (internaalseks). Mõistete kujunemist võib vaadelda kaheastmelisena — kõigepealt ilmneb mõiste inimestevahelise intersühholoogilise ning seejärel intrapsühholoogilise kategooriana (Vygotsky 1978).

Suurem kokkupuude välismaailmaga intuiitivse ettekujutuse moodustumisel ei tähenda veel automaatselt tema suuremat sotsiaalset levikut. Paljud ettekujutused võlgnevad oma laia leviku tõsiasi jaoks, et kõigil antud ühiskonna liikmetel on sarnased tajukogemused (Sperber 1990).

Vaatleme üht Sperberi pakutud intuiitivset ettekujutust: kas me oleme oma silmaga näinud, et süsi on must, või on seda meile räägitud? Isegi kui me oleme selle teadmiseni taju teel jõudnud, osalevad selle ettekujutuse loomisel varem omandatud "musta" ja "sõe" mõisted. Võib arvata, et "musta" mõiste on inimestel varem omandatud. "Sõe" mõiste kohta seda väita ei saa, kuid inimestel arvatakse olevat ainemõistete struktuuris koht põhiomaduste, antud juhul siis värvuse jaoks. Ei ole põhimõttelist vahet selles, kas individuaalne ettekujutus sõe mustast värvusest on tekkinud enda tajukogemustest või on ta teistelt üle võetud. Kui "sõe" mõiste on omandatud, siis jälgitakse ettekujutust sõe mustast värvusest. Seda laadi intuiitivsetes ettekujutustes kombineeruvad nii kultuurilised kui ka tunnetuslikud tegurid. Intuiitivsed ettekujutused mitte ainult ei kujunda suuremat osa inimkäitumisest, vaid annavad ka võimaluse infovahetuseks ja reflektiivsete ettekujutuste moodustumiseks (Sperber 1990).

Sellal kui intuiitivsed ettekujutused võlgnevad oma leviku üldistele tajumehhanismidele ja kokkupuudetele teiste inimestega, levivad reflektiivsed ettekujutused peaaegu täielikult suhtle-

mise teel. Neid säilitatakse teadlikult ning levitatakse järjekindlalt — vaatamata ideoloogilistele erinevustele püüavad usutege- lased, loovisikud, poliitikud ja teadlased tuua teisi inimesi oma ettekujutuse pooldajate leeri (Sperber 1990).

Reflektiivsed ettekujutused levivad ühiskonnas väga mitme- suguseid teid pidi. Sperber toob kolm näidet, mis iseloomustavad erisuguste ettekujutuste levikut.

1) Müüt on üldjuhul suuliselt edastatav lugu, mis kirjeldab aset leidnud sündmusi, kuid sisaldab ka intuiitivsete ettekujutustega vastuolus olevaid “üleloomulikke” sündmusi. Et müüt võetaks omaks vaatamata sisemise kooskõla puudumisele, siis on ta reflektiivne ettekujutus. Müüt on kultuuriline ettekujutus, teatud suuliselt edastatav lugu, millest on olemas hästituntud tõlgendusviisid. Nendesse raamidesse mahtumiseks peab lugu olema ainult suulise kõne põhjal küllalt kergesti ja täpselt meelde jäetav ning loo meeldejäävuseks peab olema küllaldaselt ajendeid, mis on piisavad tema meeldetuletamiseks ja korduvaks jutustamiseks. Kindlaimad ajendid tulenevad loo atraktiivsusest auditooriumile, mille põhjal võib jutustaja edu ette ennustada. Needsamad teemad ja struktuurid, mis aitavad lugu meelde jätta, tagavad ka ta atraktiivsuse. Lisaks meeldejäävusele ja atraktiivsusele peab edasiräägitav lugu olema ka usutatav. Usutavaks teeb need lood usaldus jutustaja vastu. Traditsionaalsetes ühiskondades, kus müüte antakse edasi põlvest põlve, püsib usaldus vanemate vastu mitmel põhjusel. Autoriteet pole siiski nii püsiv kui jutu meeldejäävus, ning seetõttu kaotavad paljud müüdid edasiandmisel oma usaldatavuse, kuid mitte meeldejäävust ega atraktiivsust ja muutuvad muinasjuttudeks (Sperber 1990).

2) Ettekujutus kõigi inimeste võrdsusest on tüüpiline reflektiivne ettekujutus, mis pole tekkinud tajukogemusest ega alateadvuslikust järeldamisest. Erinevalt teda loonud filosoofidest on ta kõigile teistele poolehoidjatele edastatud inimestevaheliste kontaktide kaudu. Selline ettekujutus ei omista tähtsust mälule, kuid pöörab tähelepanu arusaamisele ning eri inimesed aduvad teda erinevalt. Arvatavasti ongi interpretatsioonide paljusus kaasa aidanud tema kultuurilisele edule. See ettekujutus on tekkinud seisuslikus ühiskonnas, mis oli üles ehitatud sünniõigustest tulenevale ebavõrdsusele. Tollal polnud riskantne mitte niivõrd pooldada ja hoida, kui

levitada seda ettekujutust. Ettekujutus sai levida ainult küllaldase arvu riskijulgete inimeste olemasolu korral. Välised faktorid, eriti institutsionaalne keskkond, etendavad poliitilise ettekujutuse leviku seletamisel olulisemat osa kui tunnetuslikud tegurid.

3) Teadlased on loonud hulga ettekujutusi, millest on ilma nende kujunemiseni viinud argumente tundmata ja analüüsimata võimatu aru saada. Relatiivsusteooria kõrval on üheks selliseks Gödeli teoreem, mida peetakse üheks XX sajandi väljapaistvamaks intellektuaalseks saavutuseks (Musgrave 1993). Gödeli teoreemi peetakse tema keerukuse tõttu tabamatuks enamikule matemaatikutest. Nii Gödel ise kui ka teised asjassepühendatud on temani jõudnud keerukate tuletuskäikude kaudu. Kokkupuude selle keeruka matemaatilise ettekujutusega ning tema mõistmine ja seetõttu ka levik põrkuvad kokku ebaharilike tunnetuslike raskustega. Ainult piisavalt kõrge matemaatilise loogika taibuga inimesed suudavad temast aru saada. Ilma vastavate teaduslike eelteadmisteta pole mingil moel võimalik selliseid ettekujutusi luua.

Inimtunnetuse seaduspärasused ei võimalda sääraseid teoreemide näol eksisteerivaid ettekujutusi omaks võtta ilma neid mõistmata — teatud piirangutega kehtib see kõigi kaasaegsete edukate loodusteaduslike teooriate kohta. Nende levik on võimalik tänu suurele tunnetatavusele, mis kompenseerib nende keerukust. Usaldus vaadeldava valdkonna asjatundjate vastu on sageli aluseks tavainimeste veendumusele teaduslike teooriate tõesusest. See avaldub igapäevaelus neile ettekujutustele viitamises või nende parafrazeeringutes tavakeeles. Gödeli teoreemist ja ka teistest teaduslikest teooriatest tekkivad kultuurilised ettekujutused võetakse teadlaste ja tavainimeste poolt omaks erinevatel alustel.

Sperber toob välja nende kolme näite peamised erinevused: müüdi levikus osalevad rohkem tunnetuslikud ja vähem keskkondlikud tegurid. Poliitiliste ettekujutuste levikus osalevad vähem tunnetuslikud ja rohkem keskkondlikud tegurid ning teaduslikud ettekujutused on nende mõlema poolt võrdselt determineeritud. Vaatamata nendele erinevustele on Sperber ülaltoodud kolme näidet iseloomustavaid tegureid tugevasti lihtsustanud: nii müüdi ja teaduslike ettekujutuste tunnetuslikud tegurid kui ka poliitiliste ja teaduslike ettekujutuste keskkondlikud tegurid on väga erinevad. Jättes kõrvale kultuuriliste ettekujutuste mitmekesisu-

se, märkame, et nii intuiitivsete kui ka reflektiivsete (osalt või täielikult arusaadavate) ettekujutuste tõlgendamine pole midagi muud kui selle uurimine, kuidas neid indiviidide poolt tunnetatakse ja grupis edasi antakse. Kultuuri võib käsitada tunnetuse ja inimestevahelise kokkupuute tagajärjena (Sperber 1990).

SOTSIAALSETE REPRESENTATSIOONIDE TEORIA LAIALTLEVINUD ETTEKIJUTUSTEST

Sotsiaalpsühholoogia algaegadel tundsid laialtlevinud ettekujutuste vastu huvi hoiakute uurijad (Gaskell ja Fraser 1990), ent kaasajal, eriti alates 1980. aastate alguses ilmunud Farri ja Moscovici monograafiast (1984) on laialtlevinud ettekujutuste sotsiaalsete representatsioonidena käsitlemine võitmas sotsiaalpsühholoogide hulgas järjest suuremat populaarsust. Sellest annavad tunnistust ka järjest arvukamad uurimisvaldkonnad (vt Wagner 1994 ja 1995; Flick 1994; Verkuyten 1995; Snellmann 1995). Püüan Cambridge'i ülikooli psühholoogiaprofessori Colin Frase-ri (1994) abiga heita kõigepealt pilgu sotsiaalsete representatsioonide ja hoiakute asukohale sotsiaalpsühholoogia maastikul.

Hoiakud ja sotsiaalsed representatsioonid: väike võrdlus

Sotsiaalpsühholoogia on algusest peale uurinud suhtumist inimesi ümbritsevasse sotsiaalsetesse objektidesse. Sotsiaalsetest representatsioonidest hoopis kauem on opereeritud "hoiaku" mõistega. Hoiakualaseid töid lugenu võib küsida, kas sotsiaalsete representatsioonide puhul pole tegemist mõistega, mis kattub hoiakuga. Ehk piisakski ainuüksi hoiakutest sotsiaalsete ettekujutuste kirjeldamiseks? Vaadeldes mõlemat mõistet lähemalt, näeme, et see oleks liialt lihtsustatud lähenemine. Kaasaja individuaalses sotsiaalpsühholoogias on hoiak üheks enim kasutatavatest mõistetest. Samas on hoiakute käsitlemises leidnud 70 aasta jooksul aset suured muudatused (Fraser 1994). Hoiaku mõiste võttis kasutusele W. I. Thomas (1918–1920), kes uuris koos F. Znanieckiga poola talupoegade integreerumist Ameerika ühiskonda. Thomase jaoks

oli hoiak sotsiaalselt hinnatud väärtuse individuaalne omaksvõtmine. Kõnealusel uurimuses käsitleti sotsiaalseid väärtusi. Nii hoiakud kui ka väärtused pakkusid huvi ainult eri gruppide iseloomustajatena. Gaskell ja Fraser (1990) märgivad, et neid grupe iseloomustasid hästi erinevused traditsionaalsete maalt pärit poolakate ja kaasaegsemate linnast pärit ameeriklaste hoiakutes. Jasparsi ja Fraseri (1984) arvates on Thomase arusaam sotsiaalsest hoiakutest väga sarnane Moscovici arusaamaga sotsiaalsetest representatsioonidest.

Hoiakute "individualiseerimise" au kuulub Gordon Allportile, kes 1935. a võttis Murchisoni sotsiaalpsühholoogia käsiraamatu nüüdseks klassikaliseks saanud hoiakute peatükis kasutusele uue hoiakumõiste: hoiak on indiviidi kalduvus reageerida keskkonnale teatud aspektidele teatud viisil. Alates 1930. aastatest pole hoiakud enam sotsiaalsete gruppide vaheliste erinevuste määrajad, vaid neid kasutatakse grupisest individuaalsete erinevuste mõõtmiseks.

Sotsiaalsete ettekujutuste kujunemine ei sõltu mitte ainult tavapärasest grupisisesest suhtlemisest ja kokkupuudetest eri institutsioonidega, vaid selles osalevad ka olulise tähtsusega psühholoogilised mehhanismid, mis muudavad uue või võõra meie jaoks tuttavaks ja arusaadavaks. Sotsiaalsete representatsioonide teooria rõhutab, et laialtlevinud ettekujutused pole individuaalsed, nad on eksternaliseeritud ja institutsionaliseeritud (Fraser 1994).

Peamise erinevusena võib märkida, et sotsiaalne representatsioon on struktureeritud ettekujutuste süsteem ning hoiak on piiratum, rohkem üksikküsimustele koondunud. Viimastel aastakümnetel on hoiakuid käsitatud pigem protsessina kui vaadeldud nende sisu. Hoiakuid on uuritud ja analüüsitud keerukate kvantitatiivsete meetoditega. Sotsiaalseid representatsioone on seevastu tavaliselt uuritud kirjeldavate meetoditega ning tulemusi esitatakse tavaliselt kvalitatiivses vormis. Sellal kui sotsiaalsed representatsioonid tegelevad grupisest sarnasuste uurimisega, mõeldavad hoiakud grupisest erinevusi.

Kuid sotsiaalseid representatsioone on käsitletud ka struktureeritud hoiakute süsteemina (Fraser 1994). Struktureeritus tähendab Fraseril süsteemielementide vahelist püsivat seostatust, mis ei tarvitse alati olla loogiline. Mitte kõik inimgruppidesse

kuulujate vaated ei pea avalduma sotsiaalsete representatsioonidena, võib eristada ka individuaalseid hoiakuid. Fraser kirjeldab sotsiaalseid representatsioone piltlikult saarekestena meres, mille kaldaid uhuvad lakkamatult hoiakud. Ka Billigi (1993) arvates võivad hoiakud edukalt Moscovici teooriat täiendada; tema arvates on täielikult üksmeelsed ühiskonnad eksisteerinud ainult mõne sotsiaalteoreetiku ja diktaatori ettekujutuses.

Sotsiaalsed representatsioonid ja avaliku arvamuse olemus

Nii arvamusi kui ka sotsiaalseid representatsioone vaadeldakse sageli "laialtlevinud ettekujutustena" (Gaskell ja Fraser 1990). Heidame Rob Farri (1990) abiga pilgu avaliku arvamuse ja sotsiaalsete representatsioonide vahelistele seostele.

1963. a ilmus Moscovicilt *Annual Review of Psychology*'s ülevaade tolleks ajaks korraldatud hoiakute- ja arvamusteuuringuist. Seal avaldas ta arvamust, et ükskord võib sotsiaalne representatsioon hakata asendama "arvamuse" või ettekujutuse "mõisteid", "mis on suhteliselt staatilised ja kirjeldavad". (Moscovici 1963: 252.) Selle kommentaari põhjal võib arvata, et juba tollal pidas Moscovici oma teooriat nii dünaamiliseks kui ka seletavaks. Samas pakkus Moscovici reaalsuse tõlgendamiseks uut lähenemisi. Reaalsus, millele ta viitas, hõlmab nii sotsiaalseid, füüsilisi kui ka kultuurilisi elemente. Moscovici keskkondlikke muutujaid sisaldav teooria püüab kirjeldada teatud kultuuri teatud ajas. Tema teooria pooldajate arvates on nende ettekujutuste identsus, mis asuvad nii inimmeeltes kui ka neid vahendavas keskkonnas, tingitud nende ühisest päritolust (Farr 1990).

Moscovici (1963) suhtus kriitiliselt tollal läbi viidud avaliku arvamuse uuringutesse, nimetades neid informatsiooni kogumiseks. Näiteks teadmine, et 12% Minneapolises küsitletud inimestest seostab tsentrifugaaljõudu gravitatsiooniga, ei kirjelda uute ideede levikut tema arvates piisavalt. Teaduslike ja tehnoloogiliste teadmiste leviku uurimiseks rahva või avalikkuse hulgas oleks vaja küsitlustulemuste põhjalikumat analüüsi, mis seletaks uuritavat nähtust lingvistilisel, intellektuaalsel, kultuurilisel ja sümbolilisel tasemel (1963: 234).

Moscovici poolt üle kolmkümne aasta tagasi silmas peetud alternatiivseid meetodeid ja teooriaid tuntakse tänapäeval prantsuse sotsiaalpsühholoogide koolkonna poolt loodud sotsiaalsete representatsioonide käsitlusena, mis on ammu ületanud oma päritoluma piirid.

Sotsiaalsete representatsioonide teooriat on mõnikord valesti tõlgendatud, arvates, et käsitletakse suuremasse gruppi, kogukonda või isegi ühiskonda kuuluvate inimeste "kollektiivseid" representatsioone (Farr 1990). Rom Harré (1985) arvates võib omadussõnal "sotsiaalne" olla kaks erinevat tähendust. Miski võib olla sotsiaalne selle pärast, et ta on ühtlaselt grupis jaotunud, ja see "miski" on kõigil grupiliikmetel ühesugune. Kuid miski võib olla sotsiaalne ka sellepärast, et see on kollektiivselt omaks võetud — näiteks võib iga grupi liige midagi sotsiaalset omada, kuid ainult peale seda, kui grupp on kokku tulnud, vahetanud omavahel infot, jaganud rolle ja õigusi ning teinud muud sellist.

Prantsuse koolkond jagab Harré seisukohta ettekujutuste formeerumisest suhtlemise käigus. Näiteks leiab Moscovici oma esimeses, psühhoanalüüsilases uurimuses (1961/1976), et kui mingi teadlase seisukoht uuritavast reaalsusest on publitseeritud, siis saab sellest sotsiaalpsühholoogide uurimisobjekt. Ka muutuvad psühhoanalüütilised mõisted vastavate teaduslike terminite üldkasutatavateks muutumisel (Billig 1993). Sotsiaalsete representatsioonide teooria uurib "mõtlevat ühiskonda". Moscovici on väitnud, et me "mõtleme oma suuga" (1984). Et representatsioonid on välja kujunenud inimestevaheliste kokkupuudete kaudu, siis on ka nende omaksvõtmise mehhanism Moscovici ja tema järgrite arvates kollektiivne.

Blumer (1948) rõhutab, et kõigil inimestel pole võrdseid võimalusi avaliku arvamuse mõjutamiseks. Tema mõttekäik avaliku arvamuse kujunemisest on lähedane Moscovici ideedele vähemuse mõjust. Blumer väidab, et avaliku arvamuse tähtsa koha tõttu sotsiaalse mõju protsessis püüavad igasugused seadusandjad, juhid ja poliitikud seda mõjutada.

Robert M. Farri (1990) arvates leiab avaliku arvamuse kujunemine ja muutumine aset inimestevaheliste kontaktide kaudu. Eriti ilmekalt avaldub see uudses olukorras. Inimestel on väga erinevad seisukohad teatud situatsioonides käitumisest ning nad

arutavad omavahel, kuidas otstarbekamalt toimida. Erinevate huvide põhjal moodustuvad grupid selgitavad välja oma seisukohad ning iga grupp püüab avaliku mõttevahetuse kaudu võita juurde uusi poolehoidjaid. Avalikus debatis hinnatakse eriti kõrgelt "ratsionaalseid argumente" ja tõendusmaterjalist püütakse tuua võimalikult palju fakte. Eelkõige apelleeritakse vaidlusaluses küsimuses erapooletule publikule. Väljakujunenud arvamused on lahknevad. Arutelu käigus heidetakse mõned mehhanismid kõrvale ning alles jääb kaks või kolm võimalust.

Võib arvata, et kui mingit küsimust on piisavalt kaua massimeedias arutatud, siis on paljudel inimestel kujunenud selle kohta oma arvamus. Ühiskonna tasemel avalikus arutelus kasutatavad väited peegelduvad ka ühiskonnaliikmete individuaalsetes hoiakutes (Billig 1988). Avalikkus on oma mõttevahetuses alati jagunenud gruppidesse ning kuigi ta püüdleb konsensuse poole, ei saavuta ta seda kunagi. Mõnede inimeste arvamused on kaalukamad kui teiste omad ning inimestel on erisugused võimalused sündmuste mõjutamiseks. Avaliku arvamuse selgitamisel on tähtis osa küsitluse läbiviimisel, kuid otsustav on selle korraldamise aeg (Blumer 1946). Et avalik arvamus on muutlik (sõltub saadud mõjustustest), siis on võimalik samade inimeste küsitlemisel eri ajahetkedel saada erinevaid tulemusi.

Ka Roiser (1987) on uurinud sotsiaalsete representatsioonide ja avaliku arvamuse vahetõrka. Moscovici (1984) tõmbab selge joone tavateadmiste ja teaduslike teadmiste vahele — algselt tulenes viimane esimesest, ent praegu on enamjaolt viimane esimese aluseks, s.t. meil on vaja tavakeeles selgitada olulisi teaduslikke termineid. Roiser kirjeldab nii 1930. aastatel tavaarusaamadest alguse saanud avaliku arvamuse teaduslikku mõõtmist kui ka vastupidist protsessi avaliku arvamuse teaduslikust uurimisest kuni selle populaarteadusliku kajastamiseni massimeedias.

Prantsuse uurijad on oma töödes mööda läinud kriteeriumist, mille alusel nad uurimisobjekte valisid — oleks huvitav teada, mille põhjal leiti uurimiseks sobivad representatsioonid. Fari (1990) arvates võib põhjus peituda avaliku arvamuse olemuses. Kaks Moscovici suuremat uurimust käsitlevad vastavalt psühhoanalüüsi ja marksismi. Teadmised mõlema kohta olid Teise maailmasõja järel prantsuse ühiskonnas laialt levinud. Seetõttu osutus

võimalikuks koguda "representatsioonid" erineva kultuuritaustaga ühiskonnakihtidest. Ehkki Prantsusmaa on katoliiklik maa, vastavad marksism ja psühhoanalüüs ilmalikele religioonidele nii pooldajate arvult kui ka külgetõmbejõult. Huvitav on tähele panna, et suurel osal Moscovici poolt uuritud töolistest polnud kuigi kindla piirilisi ettekujutusi psühhoanalüüsist. Teised suuremad Prantsusmaal tehtud uurimused käsitlesid tervist ja haigust, lapsepõlve, linnasid, "kultuuri" tööliste ettekujutuses, naise osa ühiskonnas ning aja jooksul inimkehas toimuvaid muutusi. Kõigi nende küsimuste üle on enne nende saamist empiirilisteks uurimisobjektideks massimeedias avalikult mõtteid vahetatud (Farr 1990).

Prantsuse koolkonna teadlased on oma uuringutes hoolikalt selekteerinud ja analüüsinud ühiskonnas ringlevast infost nende uurimuse objekti puudutavat, mis tõendab, et nad peavad meedia osa avaliku arvamuse kujunemisel oluliseks. Et Moscovici teooria pooldajate arvates on nii meedias kui ka inimmeeltes asuvad ettekujutused identsed, siis moodustab massimeedia sisu sageli olulise osa mõnest sotsiaalsete representatsioonide alasest uurimisest. Prantsuse sotsiaalpsühholoogid on keskendunud pigem arvamuse kujunemise uurimisele kui selle jälgimisele. Ehkki tähtsamate tööde andmed on pärit avaliku arvamuse küsitlustest, ei piirdu nende töötlus erinevate individuaalsete arvamuste loetlemisega, vaid analüüsib ka inimestevahelisi suhteid (Farr 1990).

Kultuur ja tunnetuse areng

Sandra Jovchelovitch (1995) märgib tabavalt, et sotsiaalsete representatsioonide teooria keskendub indiviidi ja ühiskonna ristteedel aset leidvatele protsessidele. Psühholoogia ja antropoloogia vastastikust lähenemist on täheldatud juba pikemat aega (vt Cole ja Scribner 1974; Cole ja Means 1981). Farri (1990) arvates oli Wundti, Meadi ja Bartletti sotsiaalpsühholoogiakäsitlustes selgelt välja toodud kultuuri ja tunnetuse vaheline side paremini säilinud nõukogude psühholoogias kui teiste Euroopa maade või ameerika psühholoogias. Selle põhjuseks võib pidada Vögotski pikaajalist mõju nõukogude psühholoogiale. Sotsiaalpsühholoogiat ja antropoloogiat ühendava sotsiaalsete representatsioonide teooria abil

on Moscovici (1981) arvates võimalik käsitleda neid reaalsuse aspekte, mis sõltuvad kultuurist.

Ka eespool puudutatud representatsioonide epidemioloogia käsitlus annab tunnistust psühholoogia ja antropoloogia läheneemisest. Sperberi (1985b) arvates peaksid psühholoogid ja antropoloogid ühiselt uurima ettekujutuste levikut ühiskonnas: nende erinevat nakkavust, omaksvõetavust ja elujõudu:

[---] mõningaid [representatsioone] antakse vähehaaval ühelt põlvkonnalt teisele edasi; need on sellised, mida me nimetame traditsioonideks ja nad on samaväärsed endeemiatega; teised representatsioonid, iseloomulikud modernsetele kultuuridele, levivad kiiresti kogu populatsiooni hulgas, kuid on lühiealised; need on sellised, mida me kutsume moeks ja nad on samaväärsed epideemiatega.

Sperber kõrvutab viiruste ja bakterite pooldumisega iseloomustatavate nakkushaiguste levikut representatsioonide levikuga. Leviku käigus kalduvad representatsioonid ka transformeeruma, milles avaldubki representatsioonide sotsiaalsus. Ettekujutuste levik toimub Farri (1990) sõnul sageli massimeedia vahendusel. Seda laadi infovahetus erineb ettekujutuste edastamisest kahe inimese vahelise suhtlemise käigus. Massimeedia vahendusel saab levitada palju identseid ettekujutusi. Mida mõjukam meedia, seda rohkem selliseid ettekujutusi luuakse ja levitatakse. Ka ettekujutuste edasiandmisel meedia kaudu põimuvad kultuur ja tunnetus. Farr ei pea siin silmas mitte ettekujutusest meedia vahendusel arvukate koopiade loomist, vaid arvamuste ja ettekujutuste levikut inimeste hulgas. Sperberi arvates teevad just representatsioonide edasikandumine ja teisenemine nendest sotsiaalse nähtuse selle Moscovici poolt silmas peetud tähenduses. Kollektiivsel tasandil vastavad representatsioonid kultuurile.

Harré (1985) on täheldanud, et representatsioon on järjest laiemalt kasutatav termin kaasaegses psühholoogilises terminoloogias. Prantsuse koolkonna sotsiaalpsühholoogid püüavad oma eksperimentaalsete töödega teistele psühholoogidele näidata, et koos omadussõnaga "sotsiaalne" lisandub representatsioonidele midagi olulist, mis on loodud inimestevaheliste kokkupuudete tõttu avardunud tunnetusvõimaluste realiseerumisel. Farri arvates (1990) on kultuur kaasaegses tunnetuspsühholoogias popu-

laarseks uurimisvaldkonnaks. Kultuuri käsitlemiseks on eri uurijad kasutanud erinevaid terminoloogiad. Räägitakse kas argimõtlemisest ja tavaarusaamadest (nagu sotsiaalpsühholoogid) või skeemidest, skriptidest, stsenaariumidest ning isegi mõttelistest mudelistest (kui on tegu isiksusepsühholoogidega).

James on väitnud (*cit. Farr 1990*), et filosoofid ja psühholoogid omistavad liiga palju välismaailma objektidele taandatavaid "asju" teadvusele. Sama võib kehtida ka mälu kohta. Halbwachs on kirjeldanud (*cit. Farr 1990*), kuidas mälu säilib sotsiaalselt regulaarsete intervallide järel toimuvate tseremooniade ja kommete kaudu. Suurt hulka mälu säilitatakse kollektiivselt ja edastatakse sotsiaalselt ajurakkudesse kodeerimise asemel. G. H. Mead (1934) märkis hulk aega tagasi, et tegevusakt on olulisem kui seesmine mälujälg. Sotsiaalsete representatsioonide alastes töödes peetakse mälu väga oluliseks. Need tööd kirjeldavad, kuidas võõras või uus assimileeritakse tuttavaga (Moscovici 1984). See võib avalduda kas **esemestamisena** (võõrad abstraktsed mõisted teisendatakse tuttavateks, kindlakujulisteks kogemusteks) või **ankurdumisena** (võõrad mõisted seotakse tuttavate kujunditega). Tuttav ja meelde jääv on väga lähedalt seotud.

Sotsiaalne representatsioon ja teadmiste sotsioloogia

Moscovici on korduvalt rõhutanud (nt 1984), et antropoloogid ja sotsioloogid oskavad parimate kultuuriuurijatena kõige paremini otsustada, milliseid ettekujutusi antud kultuuris või ühiskonnas uurida, aga nende empiirilise uurimine tuleks jätta sotsiaalpsühholoogide hooleks. Näiteks teadmiste sotsioloogias on rohkem kirjutatud ideoloogia uurimise tähtsusest kui selle mõju empiirilisel uuritud (Scarborough 1990). Moscovici on koos oma kaastöötajatega läbi viinud suure hulga empiirilisi uuringuid sotsiaalsetest representatsioonidest. Psühhoanalüüsi ja marksismi käsitlemise kõrval on ta LeBoni sotsiaalpsühholoogiat tõlgendades uurinud (Moscovici 1985b), kuidas poliitilised liidrid "esindavad" (nende enda meelest) masse, mida nad juhivad. Vähemus püüab kallutada enamust oma seisukohtade suunas sotsiaalse mõju kaudu. Selles protsessis on otsustava tähtsusega vähemusgrupi käitumisstiil. Otsustava, kindla, püsiva, järeleandmatu ja samas

ka ennustatava käitumise abil püüab vähemus luua ettekujutust, et just nende seisukoht on õige (Moscovici 1985a).

Moscovici (1984) arvates ei kirjelda Durkheimi sotsiaalne determinism piisavalt hästi modernseid ühiskondi, mis on väikeste gruppide kasvava mõjukuse tõttu järjest dünaamilisemad ja muutlikumad. Talle on vastuvõetavam teise prantsuse sotsiaalteaduse suurkuju Gabriel de Tarde'i sotsiaalse matkimise teooria. Selle kohaselt võib hoopis indiviidide tegevus olla ühiskondlike muutuste põhjustajaks. Kui uus käitumine osutub edukaks, siis võimaldavad imitatsioonireeglid kirjeldada tema omaksvõtmist teiste poolt. See mõttekäik on lähedane ka Sperberi teooriale representatsioonide levikust.

Moscovici uuringutest vähemuse mõju kohta võib leida empiirilist tõendusmaterjali sotsiaalse mõju mehhanismidest. Moscovici uurimused Freudi ja Marxi ideede kajastamisest kaasaegses prantsuse ühiskonnas on näideteks alternatiivsetest teaduse mõju uurimise käsitlustest, millele ta vihjas juba oma artiklis 1963. a *Annual Review*'s. Moscovici mõttekäigud sotsiaalse mõju mehhanismidest haakuvad Gustav Icheiseri (1949) vähetuntud monograafias *Misunderstandings in human relations: a study in false social perception* esitatutega. Monograafia on tugevalt mõjutanud sotsiaalsete representatsioonide teooria kujunemist (Farr ja Moscovici 1984). See on kirjutatud teadmiste sotsioloogia kontekstis.

Icheiseri arvates peituvad sotsiaalset mõju puudutavad lahk-arvamused mõtteviisis ja kollektiivsetes ettekujutustes:

Väärtõlgendused, mis seisnevad situatsiooniliste faktorite tähtsuse ala- ja personaalsete faktorite tähtsuse ülehindamises, ei teki juhuslikult. Need väärtõlgendused ei ole asjatundmatute indiviidide personaalsed eksitused. Nad on pigem üheksateistkümnenda sajandi sotsiaalse süsteemi ja mõtteviisi püsivaks ja paratamatuks tagajärjeks, mis veenis meid selles, et meie saatus sotsiaalses ruumis sõltub ainuüksi või peamiselt meie individuaalsetest omadustest — see tähendab, et meie käekäiku ei kujunda valitsevad sotsiaalsed tingimused, vaid meie ise. (Icheiser 1949: 152.)

Icheiser peab kõige olulisemaks teiste inimeste või isegi ühiskondlike tingimuste mõju. Farri (1990) arvates tuleks sotsiaalse

mõju paremaks mõistmiseks võtta arvesse ka neid mõjutusi, mida saadakse kokkupuudetest teiste inimestega, ning seetõttu tuleks lähtuda Icheiserist ja uurida sotsiaalseid ettekujutusi sellistena, nagu nad eksisteerivad sotsiaalses ruumis väljaspool sotsiaalsest mõjutustest isoleeritud laboratooriumi. Sotsiaalsete representatsioonide teooria kontekstis on väga asjakohased Icheiseri vaatlused, mis on tehtud Esimesele maailmasõjale järgnenud majandusliku depressiooni ajal Viinis ja hiljem ka Ameerikas:

Miljonitele jätkuva tööpuuduse all kannatavatele ja igapäevaseid äride kokkuvarisemisi ning pangakrahhe nägevatele inimestele oli väga arusaadav, et nad pole oma saatuse peremehed, sest ilmselgelt sõltus nende saatus jõududest, mida nad ei suuda kontrollida. (Icheiser 1949: 62.)

Kollektiivsete ettekujutuste tugevat mõju on märganud ka siis, kui nende järele pole enam endist vajadust (Farr 1990). See inertsus on tingitud kultuurist. Inimeste individuaalsete ettekujutuste ja indiviidide kui mingi kultuuri esindajate ettekujutuste uurimise vahel on tähelepanuväärseid erinevusi. Individuaalseid ettekujutusi saab teada avaliku arvamuse küsitluste keskmistest. Ühiselt loodud ettekujutus on kultuuriline nähtus ja seega midagi sootuks erinevat.

Ühine seisukoht saab kujuneda ainult teatud inimgrupis, sest ta on kultuurispetsiifiline, tema kujunemiseks on vajalikud teatud ühtse sotsiaalse keskkonna tingimused (Bangerter 1995).

KOKKUVÕTE

Ettekujutuste tekkel pole oluline mitte niivõrd üksikute inimeste isikupärane käitumine, kui võrd just inimestevahelised kokkupuuted ja suhtlemine. Ettekujutused luuakse inimeste poolt ühiselt. See leiab aset arvamustevahetuse ja diskussiooni käigus. Avaliku arvamuse küsitluste tulemusi on sageli esitatud laialtlevinud ettekujutustena. Saadud kvantitatiivsete tulemuste esitamine elanikkonna rühmade ettekujutustena pole siiski korrektne, sest statistiliste näitajate põhjal konstrueeritud kategooriad ja inimeste endi aktiivsuse ja identiteedi alusel moodustunud grupid pole

üks ja sama (Fraser 1994). Et avalik arvamus pidevalt muutub, siis peaks ettekujutustest parema ülevaate saamiseks uurima sotsiaalset struktuuri ka kvalitatiivselt. Sobiva mudeli selleks pakub välja Moscovici sotsiaalsete representatsioonide teooria. Representatsioonide sotsiaalsus ei avaldu mitte ainult inimestevaheliste kontaktide kaudu kujunemises, vaid võimaldab ka eristada nende loomises osalenud inimesi omaette sotsiaalse grupina teistesse sellistesse gruppidesse kuulujatest. Inimestevaheliste suhete iseloom määrab ära nende ühise kultuuritausta. Kui avaliku arvamuse uuringud püüavad avalikku arvamust kirjeldada, siis sotsiaalsete representatsioonide teooria uurib tema kujunemist.

Laialtlevinud ettekujutused pole kuigi jäigad, nad muutuvad ja teisenevad pidevalt. Nende muutumine toimub avaliku mõttevahetuse kaudu, milles osalevad lisaks "tavainimestele" ja meediafiguuridele ka poliitikud ja sotsiaalselt mõjukad isikud. Selles protsessis on oluline roll arvamusi vahendaval meedial. Meedia pole siiski pelgalt "identsete koopiate" edastaja; tema kaudu vahendatav ettekujutus teiseneb eelkõige meediale ligipääsu omavate inimeste tegevuse tõttu.

Erinevad ettekujutuste käsitlused kasutavad erinevat terminoloogiat. Sotsiaalsete representatsioonide teooria võimaldab vaadelda lisaks inimestevahelise suhtlemise kaudu aset leidvale ettekujutuste levikule ka nende ettekujutuste tunnetust.

Üksikinimese tasemel saab ettekujutuse teke alguse tajust. Edaspidise tunnetustegevuse käigus toimuva analüüsi tagajärjel, mis kõrvutab teda varem olemasolevate ettekujutustega, jõuab ta "ettekujutuste kasti", kus säilitatakse reaalsust kirjeldavaid ettekujutusi. Kuigi sel teel tekkinud intuiitiivsed ettekujutused on mugavad rutiinsetes situatsioonides orienteerumiseks, ei jää tajutav objekt alati passiivseks — samal ajal osaleb ta sageli ka aktiivses infovahetuses. Intuiitiivsete ettekujutuste interpreteerimisel tekkinud reflektiivsed ettekujutused on rajatud usaldusele infoallika vastu. Kui intuiitiivsed ettekujutused on erinevates kultuurides samalaadsed, siis sel moel tekkinud reflektiivsed ettekujutused sõltuvad inimestevaheliste suhete vormist ehk kultuurist. Erinevalt üksikisikust lähtuvatest sotsiaalse tunnetuse käsitlustest keskendub sotsiaalsete representatsioonide teooria erinevates kultuurilistes kontekstides asetleidvatele protsessidele. Teaduslikud

ja religioossed ettekujutused levivad sarnaste mallide kaudu. Tänapäevastes arenenud ühiskondades on teaduslikud teooriad haa-
ranud endale tundmatute nähtuste seletamisel selle koha, mida
täitsid traditsionaalsetes ühiskondades religioossed ja salapärased
objektid. Sõltuvalt konkreetse ettekujutuse iseloomust osalevad
nende levikus erinevad faktorid, mistõttu eri tüüpi ettekujutused
levivad erineval moel ja on erineva elueaga. Laialtlevinud ette-
kujutusi pole korrektne vaadelda muutumatutena, sest inimeste
hulgas edasi kandudes kipuvad nad aja jooksul muutuma. (Näi-
teks vanade kreeklaste ettekujutus demokraatiast oli tänapäevases
hoopis erinev). Edasikandumisel transformeerumises avalduv et-
tekujutuste sotsiaalsus sõltub inimsuhete iseloomust.

Antropoloogiliste käsitluste valguses saab isikupäraste sees-
miste representatsioonide kõrval, mis aitavad informatsiooni säi-
litada, vaadelda ka väliseid representatsioone, mis võimaldavad
inimestel omavahel suhelda.

Moscovici eristab tavateadmisi ja teaduslikke teadmisi. Sot-
siaalsete representatsioonide vahendusel toimub teaduslike tead-
miste liikumine tavakeelde. Sotsiaalsed representatsioonid liht-
sustavad kultuurikeskkonnas orienteerumist ja hõlbustavad ini-
mestevahelist suhtlemist. Neid analüüsid on võimalik uurida
üldlevinud arusaamu ja nende muutumist. Vaatamata kriitilisele
hoiakule ei välista sotsiaalsete representatsioonide teooria indi-
viduaalse sotsiaalpsühholoogia käsitlusi — mõningal juhul võib
hoiakuid ja sotsiaalseid representatsioone integreerides vastand-
likke ettekujutusi täpsemalt välja tuua.

Sotsiaalsete representatsioonide teooria tundmine annab meile
võimaluse heita pilku eri tüüpi ettekujutuste- ja vaadetesüsteemi-
de tekkele, omaksvõtule ja levikule inimeste hulgas ning võrrelda
erinevaid grupe ja kultuure. Vastavad empiirilised uuringud on
alati püüdnud teooria arendamise kõrval käsitleda ka sotsiaalseid
nähtusi. Erinevalt üksikisiku tunnetusest lähtuva sotsiokognitiiv-
se sotsiaalpsühholoogia käsitlustest on siin olulised inimesteva-
helisel suhtlemisel aset leidvad vastastikused mõjutamisprotses-
sid. Kuigi sotsiaalsete representatsioonide teooriat on mitmete
uurijate poolt kritiseeritud (Jahoda 1988; McKinlay *et al.* 1993)
ja ka Moscovici ise ei pea oma teooriat täiuslikuks, võimaldab
see paremini mõista meid ümbritsevas sotsiaalses ja poliitilises

elus toimivaid keerulisi sündmusi, mis võivad avalduda näiteks poolehoiuna mõnele poliitilisele ideoloogiale, reklaamitava kauba ostueelistusena või tuua üliõpilased tänavatele. Kuigi sotsiaalset mõtlemist ja kommunikatsiooni täielikult valgustava teooria kujunemiseni on veel pikk tee, võiksid Moscovici tööd olla seal oluliseks suunatähiseks.

Kirjandus

- Adorno, T. W., E. Frenkel-Brunswik, D. J. Lewinson, R. N. Sanford 1950. *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row
- Ajzen, I. 1988. *Attitudes, Personality and Behaviour*. Milton Keynes: Open University Press
- Atran, S. 1985. The nature of folk-botanical life-forms. — *American Anthropologist*, 87, pp. 298–315
- Atran, S. 1987. Ordinary constraints on the semantics of living kinds. — *Mind and Language*, 2, pp. 27–63
- Bangerter, Adrian 1995. Rethinking the relation between science and common sense: A comment on the current state of SR Theory. — *Papers on Social Representations*, Vol. 4, pp. 61–78
- Bartlett, F. C. 1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge University Press.
- Berlin, B. 1978. Ethnobiological classification. — *Cognition and Categorization*. Eds. E. Rosch and B. Lloyd. London: Erlbaum
- Bethelam, Douglas. W. 1990. Attitudes, social attitudes, and widespread beliefs. — *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Eds. G. Caskell and C. Fraser. Oxford: Clarendon Press
- Billig, Michael 1988. Rhetorical and historical aspects of attitudes: The case of the British monarchy. — *Philosophical Psychology*, 1, 1, pp. 83–103
- Billig, Michael 1993. Studying the thinking society: social representations, rhetoric, and attitudes. — *Empirical Approaches to Social Representations*. Eds. by G. M. Breakwell and D. V. Canter. Oxford: Clarendon Press
- Block, Ned 1980. *Readings in the Philosophy of Psychology*. Vol. I. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Blumer, H. 1946. The mass, the public and public opinion. — *New Outline of the Principles of Sociology*. Ed. A. McC. Lee. New York: Barnes and Noble

- Blumer, H. 1948. Public opinion and public opinion polling. — *American Sociological Review*, 13, pp. 542–554
- Breakwell, Glynis 1990. Social beliefs about gender differences. — *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Eds. G. Caskell and C. Fraser. Oxford: Clarendon Press
- Cole, M., S. Scribner 1974. *Culture and Thought: A Psychological Introduction*. New York: Wiley
- Cole, M., B. Means 1981. *Comparative Studies of How People Think*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Durkheim, Émile 1898. Représentations individuelles et représentations collectives. — *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, p. 272–302
- Edwards, Derek 1995. A commentary on discursive and cultural psychology. — *Culture and Psychology*, 1, pp. 55–65
- Fairclough, Norman 1993. *Discourse and Social Change*. Blackwell Publishers
- Farr, Robert M. 1987. Social representations: A French tradition of research. — *Journal for the Theory of Social Behavior*, 17, 4, pp. 3–29
- Farr, Robert M. 1990. Social representations as widespread beliefs. — *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Eds. G. Caskell and C. Fraser. Oxford: Clarendon Press
- Farr, Robert M., Serge M. Moscovici 1984. On the nature and role of representations in self's understandings of other and of self. — *Progress in Person Perception*. Ed. M. Cook. London: Methuen
- Festinger, Léon 1957. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford University Press
- Fishbein, M., I. Ajzen 1975. *Belief, Attitude, Intention and Behavior: An Introduction to Theory and Research*. Reading, MA: Addison-Wesley
- Flick, Uwe 1994. Social representations and the social construction of everyday knowledge: Theoretical and methodological queries. — *Social Science Information*, 33, pp. 179–197
- Flick, Uwe 1995. Social Representations. — *Rethinking Psychology*. Eds. J. A. Smith, R. Harré and L. Van Langenhove. London: Sage Publications
- Fodor, Jerry 1975. *The Language of Thought*. New York: Crowell
- Fodor, Jerry 1983. *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press
- Fodor, Jerry 1987. *Psychosemantics*. Cambridge, MA: MIT Press
- Fraser, Colin 1986. Attitudes, social representations and widespread beliefs. (Paper Presented at International Congress of Applied Psychology). Jerusalem

- Fraser, Colin 1994. Attitudes, social representations and widespread beliefs. — *Papers on Social Representations*, Vol. 3 (1), pp. 13–25
- Freund, J. E. 1950. The degree of stereotypy. — *Journal of the American Statistical Association*, 45, pp. 265–269
- Gaskell, George, Colin Fraser 1990. The social psychological study of widespread beliefs. — *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Eds. G. Gaskell and C. Fraser. Oxford: Clarendon Press
- Harré, Rom 1985. Review of R. M. Farr and S. Moscovici (eds.) *Social representations*. Cambridge University Press. — *British Journal of Psychology*, 76, pp. 138–140
- Heider, Fritz 1958. *The Psychology of Inter-Personal Relations*. New York: Wiley
- Herzlich, Claude 1972. *La représentation sociale*. — *Introduction à la psychologie sociale*. Vol. 1. Ed. S. Moscovici. Paris: Librairie Larousse
- Icheiser, Gustav 1943. Misinterpretations of personality in everyday life and the psychologist's frame of reference. — *Character and Personality*, 12, pp. 145–160
- Icheiser, Gustav 1949. Misunderstandings in human relations: A study in false social perception. — *American Journal of Sociology Monographs*. University of Chicago Press
- Jahoda, Gustav 1988. Critical notes and reflections on 'social representations'. — *European Journal of Social Psychology*, 18, pp. 195–209
- Jaspars, Jos M. F., Colin Fraser 1984. Attitudes and social representations. — *Social Representations*. Eds. R. M. Farr and S. Moscovici. Cambridge University Press
- Jodélet, Denise 1983. Civils et bredins: représentation de la maladie mentale et rapport à la folie en milieu rural. These de Doctorat d'Etat. E. H. E. S. S., Paris.
- Jodélet, Denise 1984. Représentations sociales: phenomenes, concept et theorie. — *Psychologie Sociale*. Paris: P.U.F., p. 357–378
- Jodélet, Denise 1988. Représentations sociales: phenomenes, concept et theorie. — *Psychologie Sociale*. 2. edition. Ed. S. Moscovici. Paris: Presses Universitaires de France
- Jovchelovitch, Sandra 1995. Social representations in and of the public sphere: Towards a theoretical articulation. — *Journal for the Theory of Social Behaviour*, Vol. 25
- Katz, D., K. W. Braly 1958 (1933). Verbal stereotypes and racial prejudice. — *Readings in Social Psychology*, 3rd edition. Eds. E. E. Maccoby, T. M. Newcomb, and E. L. Hartley. London: Methuen

- Kelman, H. Attitudes are alive and well gainfully employed. — *American Psychologist*, 29, pp. 310–324
- Lambert, W. E., O. Klineberg 1959. A pilot study of the origin and development of national stereotypes. — *International Social Science Journal*, 11, pp. 221–238
- LaPierre, R. T. 1934. Attitudes versus actions. — *Social Forces*, 13, pp. 230–237
- Lippmann, Walter P. 1956 (1922). *Public opinion*. New York: Macmillan
- Malinowski, Bronislaw 1974 (1925). Myth in primitive psychology. — *Magic, science and religion*. Ed. B. Malinowski. London: Souvenir
- McCauley, C., C. L. Stitt 1978. An individual and quantitative measure of stereotypes. — *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, pp. 929–940
- McKinlay, Andy, Jonathan Potter, Margaret Wetherell 1993. Discourse analysis and social representations. — *Empirical Approaches to Social Representations*. Eds. G. M. Breakwell and D. V. Canter. Oxford: Clarendon Press
- Mead, George H. 1934. *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Edited, with an introduction, by C. W. Morris. University of Chicago Press.
- Milgram, Stanley 1984. Cities as social representations. — *Social representations*. Ed. R. M. Farr and S. Moscovici. Cambridge University Press
- Moscovici, Serge 1961. *La psychoanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France
- Moscovici, Serge 1963. Attitudes and opinions. — *Annual Review of Psychology*, 14, pp. 231–260
- Moscovici, Serge 1981. Foreword. — *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self*. Eds. P. Heelas and A. Lock. London: Academic Press
- Moscovici, Serge 1982. The coming era of representations. — *Cognitive approaches to social behaviour*. Eds. J. P. Codol and J. J. Leyens. The Hague: Nijhoff
- Moscovici, Serge 1984. The phenomenon of social representations. — *Social Representations*. Eds. R. M. Farr and S. Moscovici. Cambridge University Press
- Moscovici, Serge 1985a. Innovation and minority influence. — *Perspectives on Minority Influence*. Eds. S. Moscovici, G. Mugny, E. Van Avermaet. Cambridge: Cambridge University Press

- Moscovici, Serge 1985b. *The Age of the Crowd*. Cambridge University Press
- Moscovici, Serge 1988. Notes towards a description of social representations. — *European Journal of Social Psychology*, 18-3, pp. 211–250
- Musgrave, Alan 1993. *Common Sense, Science and Scepticism*. Cambridge University Press
- Roisner, M. 1987. Commonsense, Science and Public Opinion. — *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 17, pp. 71–91
- Ryle, Gilbert 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson
- Scarborough, Elinor 1990. Attitudes, social representations and ideology. — *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Eds. G. Caskell and C. Fraser. Oxford: Clarendon Press
- Snellman, Leila 1995. Conceptions of intelligence as social representations. — *European Journal of Psychology of Education*, Vol. X, No. 3, pp. 273–287
- Social Identity and Intergroup Relations*. 1982. Ed. H. Tajfel. Cambridge University Press
- Social Representations*. 1984. Eds. R. M. Farr, S. Moscovici. Cambridge University Press
- Sperber, Dan 1985a. *On Anthropological Knowledge*. Cambridge University Press
- Sperber, Dan 1985b. Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations. — *Man (N.S.)*, 20, pp. 73–89
- Sperber, Dan 1990. The epidemiology of beliefs. — *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. Oxford: Clarendon Press
- Sulek, Antoni 1992. The rise and decline of survey sociology in Poland. — *Social Research*, Vol. 59, No. 2 (Summer), pp. 365–384
- Sumner, W. G. 1906. *Folkways*. Boston: Ginn
- Zukier, H. 1987. The conspiratorial imperative: Medieval Jewry in Western Europe. — *Changing Conceptions of Conspiracy*. Eds. C. F. Graumann and S. Moscovici. New York: Springer-Verlag
- Thomas, W. I., F. Znaniecki 1918–1920. *The Polish Peasant in Europe and America*. Boston: Gorham Press
- Verkuypen, Maykel 1995. Symbols and social representations. — *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 25:3
- Vygotsky, Lev S. 1965. *Thought and Language*. Cambridge, MA: MIT Press
- Vygotsky, Lev S. 1978. *Mind in Society*. Cambridge: Harvard University Press

- Wagner, Wolfgang 1994. Field of research and socio-genesis of social representations: A discussion of criteria and diagnostics. — *Social Science Information*, 33, pp. 199–228
- Wagner, Wolfgang 1995. Description, explanation and method in social representation research. — *Papers on Social Representations*. Vol. 4, No. 2, pp. 109–208
- Wertsch, James V., C. Addison Stone 1985. The concept of internalization in Vygotsky's account of the genesis of higher mental functions. — *Child Development within Socially Structured Environments*. Vol. 2. Ed. J. Wertsch. Norwood, NJ: Ablex
- Wittgenstein, Ludwig 1953. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell

ANDU RÄMMER (sünd. 1964) lõpetas 1994. a TÜ psühholoogiaosakonna. Praegu sama osakonna magistrant ja Eesti Sotsiaalteaduste Andmearhiivi projektijuht.



LUCAS CRANACH. Johannes

MEESTE ENESETAPPUDE SAGENEMINE BALTIMAADES

Artikkel ja väitlus

Danuta Wasserman, Airi Värnik

[---]

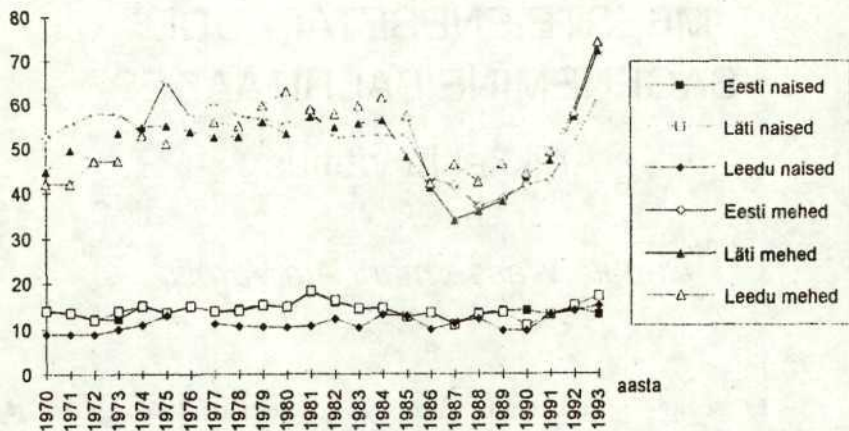
Enesetappude suundumuse Balti riikides aastatel 1967–1993 võib vastavalt sotsiaalpoliitilisele situatsioonile jagada kolmeks. Esiteks stagnatsiooniperiood 1967–1984. Meeste keskmine enesetappude arv 100 000 mehe kohta oli Eestis 56,4, Lätis 52,5 ja Leedus 51,6 aastas. Naiste enesetapud vastavalt 14,4, 14,3 ja 10,4. [---]

Teiseks nn laulva revolutsiooni, sisuliselt poliitiliste reformide periood 1985–1990, mil tekkis lootus vabadusele ja heaolule. Meeste enesetappude arv langes võrreldes esimese perioodiga Eestis 27,9%, Lätis 26,7% ja Leedus 14,3%. Naiste puhul jäi see arv küllaltki stabiilseks. Samasuunalised muutused iseloomustavad kogu endist N. Liitu, kus enesetappude arv langes isegi 34,5%, ning seda peamiselt meeste arvel (Värnik, Wasserman 1992). Peale teiste sotsiaalpoliitiliste tegurite näitas regressioonanalüüs tihedat seost range alkoholipoliitika ja meeste enesetappude järsu languse vahel esimestel perestroika-aastatel 1985–1988 (Wasserman, Värnik, Eklund 1994).

1991–1992 olid ühiskonna struktuuri intensiivse muutuse aastad. See oli sotsialismilt turumajandusele ülemineku aeg koos uute väärtushinnangute ja elustiili tekkega, mis nõudis kõrget adaptatsioonivõimet. Meeste enesetappude arv tõusis ning

Increase in suicide among men in the Baltic countries. — *Lancet*, vol. 343, June 1994, no. 8911, pp. 1504–1505.

Enesetapud Baltimaades



Joonis 1. Baltimaade meeste enesetapunäitajad 100 000 inimese kohta.

1993. aastal saavutas see kõrgeima taseme sel sajandil (64,5 enesetapujuhtu 100 000 mehe kohta). See fakt nõuab nii arstide kui teadlaste tähelepanu.

Kirjandus

- Värnik, A., D. Wasserman 1992. Suicides in the former Soviet republics. — *Acta Psychiatr. Scand.*, vol. 86, pp. 76–78
- Wasserman, D., A. Värnik, G. Eklund 1994. Male suicides and alcohol consumption in the former USSR. — *Acta Psychiatr. Scand.*

VÄITLUS

Vastukajad Wassermani ja Värniku artiklile

Sergei Kondrišin: Enesetapud soomeugrilaste hulgas¹

On väga tõenäoline, et etniliste tegurite ja enesetappude vahel on seos. Soomeugrilased äratavad erilist huvi, sest nad on üks hajutatumaid rahvusgrupe Euroopas: ungarlased elavad Kesk-Euroopas, soomlased ja karjalased põhjas, udmurdid ja komid Uuralis. Soomeugrilased ei ole eraldatud mitte ainult geograafiliste, vaid ka sotsiaalsete, majanduslike ja kultuuriliste olude poolest, ning nad on väga kaua olnud üksteisest isoleeritud.

Viimastel aastakümnetel on Ungaris ja Soomes enesetappude sagedus olnud Euroopa kõrgeimaid. Ungaris on see maailma kõrgeim: alates 1978. aastast on seal enam kui 40 enesetappu 100 000 elaniku kohta aastas. Sellel etnilisel rühmal on enesetapusagedus suur ka mujal Euroopas — Vojvodina autonoomses krais Põhja-Serbias (*Suicide...* 1974), Rootsis (Karlsson, Ormstad, Rajs 1988) — ning maailmas, nt Austraalias (*Changing...* 1992). Uued andmed N. Liidu kohta näitavad, et mõnedes soome-ugri rahvastikuga vabariikides on enesetappude arv samuti suur — Eestis, Udmurtias ja Komi ANSVs. Nendes vabariikides on vastavalt 61,5% elanikest põliseestlased, 42% marid ja 31% udmurdid, kuna venelased moodustavad enamuse nendes maades elavatest teistest etnilistest rühmadest. Venelaste elustiil ei erine endise N. Liidu eri piirkondades ja nende enesetappude arv on enam-vähem ühesugune kogu riigis. Järelikult võib üksikute vabariikide enesetapunäitajate erinevust seostada etnosega.

Eestis oli enesetappude suhtarv N. Liidu liiduvabariikide hulgas üks kõrgemaid: 1986. aastal 27,3 100 000 elaniku kohta. Vene Föderatsioonis oli see 23,0 ja kogu N. Liidus 18,9. Lätlastel ja

¹Suicide among Finno-Ugrians. — *Lancet*, vol. 346, Dec. 16, 1995, pp. 1632–1633.

leedulastel on tihedamad etnilis-ajaloolised sidemed eestlastega ja kõigil kolmel vabariigil on palju ühiseid kultuurilisi ja sotsiaalseid tegureid, kuid pika perioodi jooksul (1967–1984) oli keskmine enesetapunäitaja Eestis kõrgem kui Lätis ja Leedus: mehed Eestis 56,6, Lätis 52,5, Leedus 51,6; naised vastavalt 14,4, 14,3 ja 10,4 (Wasserman, Värnik 1994). Eestlaste puhul oli see arv suur juba minevikus. Keskmine enesetappude arv Eestis aastail 1920–1934 oli 24; 1993. aastal oli see 38 (mehed 64,5, naised 15,0).

Viimastel aastakümnetel on Vene Föderatsioonis kõige kõrgemad enesetapunäitajad olnud udmurtidel ja maridel — 1986. aastal vastavalt 41,1 ja 40,7, samal ajal kogu Vene Föderatsioonis oli see arv 23,0 (Srvanitelno-voznastnõje 1989). Mõlemas vabariigis tegeleb põlisrahvas põhiliselt põllumajandusega, Udmurtia maaelanikest on 57% udmurdid. 1985. aastal oli enesetappude näitaja maaelanike hulgas 27,6, kusjuures Udmurtias oli see 100,8.

Suur enesetapuprotsent eri soome-ugri rahvusrühmade juures viitab asjaolule, et varasematel aegadel soome-ugri etnogeneesis enesetapule dispooneerivad käitumisjooned on kinnistunud geenides.

Kirjandus

- Chang ing Patterns in Suicide Behaviour*. 1992. (EURO Reports and Studies, no. 74.) Copenhagen: WHO Regional Office for Europe
- Karlsson, T., K. Ormstad, J. Rajs 1988. Patterns in sharp force fatalities: A comprehensive forensic medical study, part 2, suicidal sharp force injury in the Stockholm area 1972–1984. — *J. Forensic Sci.*, vol. 33, pp. 448–461
- Srvanitelno-voznastnõje 1989 = Сравнительно-возрастные исследования в суицидологии. Москва: Минздрав РСФСР, Московский НИИ психиатрии, с. 24–34
- Suicide and Attempted Suicide*. 1974. (Public Health Papers, no. 58.) Geneva: WHO
- Wasserman, D., A. Värnik 1994. Increase in suicide among men in the Baltic countries. — *Lancet*, vol. 343, pp. 1504–1505

Vastukajad Kondrišini kirjale, mis kommenteeris Wassermani ja Värniku artiklit

Albert Császár:²

Kondrišini oletuse järgi on enesetappude rohkus soomeugrilaste hulgas seotud geneetiliselt determineeritud käitumisnormidega (Kondrichin 1995). Vaatamata asjaolule, et soomlaste ja ungarlaste geograafiline eraldumine toimus kaua aega tagasi, viitab nende kõrge koronaararterite haigestumus vajadusele uurida spetsiifilisi geenide polümorfisme, mis tõestaksid meie arusaamist etnilis-ajalooliste sidemete geneetilisest "põhjast".

Me oleme Ungaris uurinud mõningaid apolipoproteiinide (apo) võimalikke geneetilisi polümorfisme, mis on lipiidide metabolismi determinandid. Need on tegevad ka hormoonide transpordis, samuti hüübimise reguleerimisel ja regeneratsiooniprotsessides. Apo E polümorfism on tähtis kardiovaskulaarsete haiguste (ja Alzheimeri tõve) riskitegur. Euroopa rahvastik on heterogeenne apo E polümorfismi suhtes. Soomlastel ja ungarlastel on vastavalt kõige madalam (0,695) ja kõrgem (0,807) $\epsilon 3$ alleeli sagedus (Hallman *et al.* 1991). Enamgi veel, soomlastel on võrreldes teiste rahvustega kõrgeim apo $\epsilon 4$ alleeli sagedus (Hallman *et al.* 1991), ning selle alleeli sagedus alaneb Euroopas põhjast lõunasse liikudes.

Apo A-IV, millel arvatakse olevat osa kolesterooli reversiivses transpordis, südame koronaarhaiguste ja aju ainevahetuses, näitab geneetilist polümorfismi, mis allub kahe ühise alleeli kontrollile. Apo A-IV alleeli sagedus erineb samuti Euroopa rahvastel, suurenedes põhjast lõunasse (Hallman *et al.* 1991). Selle alleeli sagedus on ühtlasi erinev ka soomlaste ja ungarlaste puhul (Ehnholm *et al.* 1994; Menzel *et al.* 1995).

Päritav puudulik apo B (FDB) on *hypcholesterolaemia* vorm, mida iseloomustab madala tihedusega lipoproteiini vähenenud side oma retseptoriga, mida põhjustab punktmutatsioon apos B-100 (Arg3500Gln). Põhja-Ameerikas ja Euroopas on selle tihe-

²— *Lancet*, vol. 347, February 10, 1996, p. 403.

duseks saadud 1/700–1/500, erandiks on aga Soome, kus pole leitud ühtki isikut selle mutatsiooniga. Analüüs näitas, et see mutatsioon ilmneb harilikult üksikul esivanemalt päritud geenil ning selle kandjateks on enamasti Kaukaasia päritolu isikud (Rauh *et al.* 1992). Uurisime esmase *hypercholesterolaemia*'ga isikuid ja leidsime selle ühise mutantse lihttüübi kolmel patsiendil (lisaks veel kahel sugulasel). Ungari rahvastikus on FDB sageduseks hinnatud koguni 1/407.

Need kolm apolipoproteiini polümorfismi, millel on oma osa ateroskleroosi tekkes, on soomlastel ja ungarlastel erinevad, nendel rahvastel ei ole ka sarnast lipiidide tundlikkust, vähemalt koronaarhaiguste puhul mitte. Meie uuringud annavad alust arvata, et need kaks rahvast ei ole selge homogeenne grupp. Rände ja eluviisimuutuste tõttu võib ungarlaste geneetiline kood olla järkjärgult moduleerunud sedavõrd, et soomlased ja ungarlased on tegelikult vähem sugulasrahvad, kui keeleline sarnasus laseks arvata.

Kirjandus

- E h n h o l m , C . , H . T e n k a n e n , P . d e K n i j f f *et al.* 1994. Genetic polymorphism of apolipoprotein A-IV in five different regions of Europe. Relations in plasma lipoproteins and to history of myocardial infarction: The EARS study. European Atherosclerosis Research Study. — *Atherosclerosis*, vol. 107, pp. 229–238
- H a l l m a n , D . M . , E . B o e r w i n k l e , N . S a h a *et al.* 1991. The apolipoprotein E polymorphism: A comparison of allele frequencies and effects in nine populations. — *Am. J. Hum. Genet.*, vol. 49, pp. 338–349
- K o n d r i c h i n , S . V . 1995. Suicide among Finno-Ugrians. — *Lancet*, vol. 346, Dec. 16, pp. 1632–1633
- M e n z e l , H . J . , H . D i e p l i n g e r , H . S a n d h o l z e r *et al.* 1995. Apolipoprotein A-IV polymorphism in the Hungarian population, gene frequencies, effect on lipid levels, and sequence of two new variants. — *Hum. Mutation*, vol. 5, pp. 58–65
- R a u h , G . , C . K e l l e r , H . S c h u s t e r , G . W o l f r a m , N . Z o l l n e r 1992. Familial defective apolipoprotein B-100: A common cause of primary hypercholesterolemia. — *Clin. Investig.*, vol. 70, pp. 77–84

András Mogyorosi:

Kas on olemas soome-ugri enesetapugeenid?³

Oma kommentaaris enesetappude suure sageduse kohta soome-ugrilaste hulgas oletab Kondrišin, et "enesetapule disponeerivad käitumisjooned on kinnistunud geenides".

Termini *soome-ugri* võtsid kasutusele võrdlevad keeleteadlased 19. sajandil, see viitab sarnase grammatika ja põhisõnavaraga keelerühmale. Neid keeli kõnelevad inimrühmad kas elasid koos nende keelte arenemise ajal või võeti üks nende rühmade keeltest teiste rühmade poolt üle. Viimasel juhul tulenevad kaasaegsed erinevused nende rahvuste hilisemast geograafilisest eraldumisest. Teiselt poolt ei ole tõenäoline, et kõik soome-ugri rahvad oleksid geneetilises suguluses. Kuigi viimased uuringud näitasid mutatsiooni *cystic fibrosis locus* vähest esinemist soomlastel ja saamidel (laplastel) teiste skandinaavlastega võrreldes, puudub seni informatsioon ülejäänud soome-ugri rahvaste geneetilisest sugulusest. Ei ole tõestatud, et need rahvad oleksid üksteisele lähemal kui nende geograafilised naabrid (Wennberg, Kucinkas 1994).

Kui soomeugrilaste enesetapulembesuse oleks geneetiliselt determineeritud, peaks nende rahvaste praegune geograafiline asukoht suitsidaalsuse seisukohalt olema teisejärgulise tähtsusega. Aga vastupidi — registreeritud enesetappude tase Eestis ja tema Balti naabritel on sarnasem kui Eesti ja Ungari, kahe soome-ugri maa vahel (Värnik, Wasserman, Eklund 1994; La Vecchia, Luccini, Levi 1994). Veel väärrib märkimist, et enesetappude suhtarv Kesk-Euroopas on üldiselt väga suur ja Ungari esilekerkimine enesetapustatistikas on uus nähtus. 1950. aastate lõpus ei olnud suurt erinevust enesetappude sageduses Ungaris, Soomes, Tšehhoslovakkias, Austrias ja Taanis (La Vecchia, Luccini, Levi 1994), mis tõestab, et sotsiaalsed, majanduslikud ja poliitilised tegurid on viimase neljakümne aasta jooksul põhjustanud erinevaid enesetaputenditse. Airi Värniku artikkel (1991) seostab enesetapusuundumused Eestis veenvalt ajaloolise tagapõhja.

³Is there a Finno-Ugrian suicide gene? — *Lancet*, vol. 347, February 10, 1996, pp. 402–403.

Kuigi geneetiline tundlikkus enesetaputendentsides on üldiselt võimalik, ei ole ometi tõenäoline, et soomeugrilastel kui grupil oleks ühine unikaalne geneetiline kood, mis disponeerib neid suitsidaalsusele.

Kirjandus

- Kondrichin, S. V. 1995. Suicide among Finno-Ugrians. — *Lancet*, vol. 346, Dec. 16, pp. 1632–1633
- La Vecchia, C., F. Luccini, F. Levi 1994. Worldwide trends in suicide mortality, 1955–1989. — *Acta Psychiatr. Scand.*, vol. 90, pp. 53–64
- Värnik, A. 1991. Suicide in Estonia. — *Acta Psychiatr. Scand.*, vol. 84, pp. 229–232
- Värnik, A., D. Wasserman, G. Eklund 1994. Suicides in the Baltic countries 1968–1990. — *Scand. J. Soc. Med.*, vol. 22, pp. 166–169
- Wennberg, C., V. Kucinkas 1994. Low frequency of the AF508 mutation in Finno-Ugrian and Baltic populations. — *Hum. Hered*, vol. 44, pp. 169–171

Håkan Melhus: Soome-ugri enesetapugeeni vastu⁴

Oma artiklis enesetappude arvukusest soomeugrilaste hulgas järeldeb Kondrišin, et “enesetapule disponeerivad käitumisjooned on kinnistunud geenides” (Kondrichin 1995). See järeldus tekitab vastuväiteid Mogyorosil ja Császáril (1995). Arutusel on olnud muidki tõlgendusi. Tõenäoliselt ei ole aga keegi neist kolmest teadlik hiljutistest Euroopa rahvastiku pärituolu uuringutest mitokondrite analüüsi tasemel (Sajantila *et al.* 1995; Sajantila, Pääbo 1995). Need uuringud näitavad, et kuigi soome-ugri keeled on tihedas omavahelises seoses, kuuluvad soomlased geenide poolest sellesse rühma, kuhu kuulub enamik Euroopa rahvaid, ning et saamid on seljataga pikk ajalugu teistest Euroopa rahvastest eraldi. Need avastused on kindlaks (geneetiliseks) tõestuseks traditsioonilise soome-ugri kontseptsiooni vastu.

⁴Evidence against a Finno-Ugrian suicide gene. — *Lancet*, vol. 347, March 9, 1996, pp. 696.

Kirjandus

- Kondrichin, S. V. 1995. Suicide among Finno-Ugrians. — *Lancet*, vol. 346, Dec. 16, pp. 1632–1633
- Mogyorosi, A., A. Császár 1995. Is there a Finno-Ugrian suicide gene? — *Lancet*, vol. 347, pp. 402–403
- Sajantila, A., P. Lahermo, T. Anttinen 1995. Genes and languages in Europe: An analysis of mitochondrial lineages. — *Genome Res*, vol. 5, pp. 42–52
- Sajantila, A., S. Pääbo 1995. Language replacement in Scandinavia. — *Nature Genet.*, vol. 11, pp. 359–360

DANUTA WASSERMAN (sünd. 1945) töötab Eesti—Rootsi Suitsidoloogia Instituudis.

AIRI VÄRNIK (sünd. 1939) töötab Eesti—Rootsi Suitsidoloogia Instituudis.

SERGEI KONDRIŠIN töötab Minski Meditsiiniinstituudis.

ALBERT CSÁSZÁR töötab Budapestis Semmelweisi Meditsiiniülikoolis.

ANDRÁS MOGYOROSI töötab Philadelphias Pennsylvania ülikooli arstiteaduskonnas.

HÅKAN MELHUS töötab Uppsala ülikooli haigla sisehaiguste osakonnas.

JOHANNES LEPIKSAAR

Viktor Masing

Juba aastakümneid pakuvad üllatusleide arheoloogilised väljakaevamised Ees-Aasias, kust pärinevad meie põllukultuurid, esimesed koduloomad, linnakultuuri algmed. Ühe sellise leiukoha, Hesbani linna jäänuseid Jordaania valgustab kahe aasta eest Andrewsi ülikooli (Michigan, USA) kirjastusel ilmunud mahukas monograafia (LaBianca 1995; Lepiksaar 1995). Selle koostajaks on ameeriklane Øystein Sakala LaBianca, kes oma norra ja itaalia vanemaitl saadud nimele lisas eestlasest abikaasa nime. See raamat on pühendatud eesti teadlasele Johannes Lepiksaarele, kes on kirjutanud olulise peatüki koduloomade jäänustest Hesbanis. Tartu ülikoolist võrsunud teadlane pälvis niisuguse au sellega, et oli teose koostaja, samuti paljude teiste arheozooloogide õpetaja ja suunaja.

Suurte loomade suuri luid osati juba ammu hinnata asustus- ja fauna-ajaloolistes töödes. Väikesi luid, eriti lindude ja kalade omi, ei osatud aga määrata, neid väljakaevamistel ei korjatudki. Johannes Lepiksaare teeneks ongi osteoloogilise (niisiis luude) analüüsi, eriti kalade selgroolülide ja koljuluude eristamise meetodika väljatöötamine. Sel viisil on võimalik kindlaks teha, mida eelajaloolisel kalastajad, viikingid ja teised veekogude ääres elanud inimesed kunagi toiduks tarvitasid.

Milliseid järeldusi selline uurimistöõ võimaldab, seda näitab kujukalt üks teine Johannes Lepiksaare töö (Lepiksaar, Thüry 1986). Austrias, Rooma riigi vahitornide väljakaevamisel leiti amforad mingi kalatoidu jäänustega. Kalaluude kindlaks-tegemine näitas, kust, millal ja kuidas võidi neid kalu püüda ning kuidas Vahemere äärest viidi toitu piirigarnisonidele Alpides.

Need on vaid kaks näidet meie teadlase rikkalikust tööst, mis käsitleb ornitoloogia uudissuundi, kalastiku kujunemiskäiku ja



JOHANNES LEPIKSAAR

koduloomade ajalugu, kui nimetada kõige olulisemaid uurimisalasid.

Johannes Lepiksaar on sündinud 20. novembril 1907 Rakveres voorimehe perekonnas. Lapsepõlv polnud kerge. Nelja-aastasena haigestus ta poliomüeliiti, tollal vähetuntud haigusse. Peterburis teati olevat imearst, kes ravib neid haigeid mesilasmürgiga. Sõideti kogu perega, sest Piiteris oli Johannese lellel töökoda ja tädil keeleõpetaja amet. Ravi andis küll eluaegse immuunsuse mesilaste ja nõgeste vastu, kuid üks jalg jäi ikkagi nõrgemaks. Tšornaja Retška üürikasarmud aga püsivad tänini meeles masendava kontrastina kodulinna majakesele aias, tammiku kõrval.

Koolitee algas seitsmeaastaselt Serdoboli algkoolis. Järgnes kaks klassi I. A. Masingu Kommertsgümnaasiumis, mille kuraatoriks oli kohaliku luteri koguduse pastor J. Masing. Revolutsiooni järel tuli näljahäda. 1919. aastal kutsus Johannese poolõde Velli ta Moskvasse, kus tegutsesid paremad arstid. Suurest linnast jäid poisile meelde muuseumides ja Rumjantsevi raamatukogus veedetud tunnid.

Juhuslikult sai ema tänaval teada, et Eestis on välja kuulutatud vabariik ja rahulepingu alusel võivad eestlased sõita koju. Järgmisel aastal saigi see suurte vintsutustega teoks.

Õpingud Rakvere Poeglaste Gümnaasiumis 1920–1926 määrasid mitmeti Johannese edasise elusaatuse. Siin oli eredaid õpetajaisiksusi nagu Karl Leetberg, keda õpilased hüüdsid Nandiks, sest ta soovitas eesti keeles vokaale nimetada kaalideks ja konsonante nantideks. Huvitavat tegevust pakkusid erialaringid, eriti Naturalistide Ring, mis oli asutatud 1917. aastal ja tegutses eriti aktiivselt aastail 1920–1922, mil kooli juhatas geoloog Artur Luha. Töörühmad tegutsesid iseseisvalt keemia, astronoomia, fotograafia, geoloogia ja ornitoloogia alal. Pärast Artur Luha lahkumist Tartusse jäi ringi töö õpilaste enda korraldada ja vanemad õpilased tõmbasid nooremaid üha kaasa. Johannes Lepiksaar meenutab, et huvi eriti lindude vastu äratas temas Mart Lepik, hiljem tuntud kirjandusteadlane. Loodusteadlastest on tulnud sellest koolist Hugo Sutter, Hendrik Palmre (tollal Barkla), Karl Orviku (Janson), Robert ja Villem Voore (Vinkel) ning peale nende

teisigi, kes valisid küll mõne muu eriala, kuid jätkasid loodusteaduslikke harrastusi.

Õpetajad soovitasid õpinguid jätkata ülikoolis. Kuid kust võtta raha õppemaksuks? Lõpuks lubas lell aidata esimese aasta jooksul — edaspidi teenigu noormees ise.

Eriala valikul said määravaks ülikooli õppekavas ette nähtud linnulaulumatkad ja suvepraktikum bioloogiajaamas Kuusnõmmel ning Vilsandil. Sisseastumisdokumentide esitamiseks tuli esmakordselt sõita Tartusse. Linnas oli palju vaatamisväärsset, õhtuks väsitas päris ära. Õnneks tuli vastu endine direktor Luha ja pakkus öömaja.

Et segastel aegadel oli passi sattunud viga, tuli immatrikuleeruda Johannes Voldemar Lepsaare nime all. (Viga parandati alles 1928. aastal.)

Esimesel kursusel luges üldist zooloogiat professor Heinrich Riikoja. Ta andis üliõpilastele määrata planktoniproove, sellest tööst kasvas Johannes Lepiksaarel hiljem (1932) Eesti vesikirbuliste nimestik. Teisel kursusel läks huvitavamaks, kui professor Johannes Piiper hakkas lugema võrdlevat anatoomiat. Sel alal tegi Johannes Lepiksaar oma magistritöö (1930), mis andis talle esimese teaduskraadi.

Tartu Ülikooli Zooloogia Instituudi töötajad olid jagunenud kahte leeri, sest professorid erinesid kardinaalselt oma mõttelaadi ja tööstiili poolest. Heinrich Riikoja oli liberaalne pragmaatik, kes koostas sõnastikke, sisutihedaid entsüklopeediaartikleid ja ülevaateteoseid nagu *Eesti järvede nimestik*, *Kodumaa kalad*. Johannes Piiper oli tänu rektor Heinrich (hiljem Henrik) Koppelile saanud Londonis doktoritööd teha ja seega oli tal väike edumaa. Ta kirjutas aastakümneid zooloogia õpikuid igale tasemele ning lisaks romantilisi looduselugusid, mis leidsid laia lugejaskonna. Eestikeelset oskussõnavara löid mõlemad, kuid erineval viisil: Riikoja eelistas uustuletisi ja J. V. Veski poolt pakutud murdetüvesid, polüglott Piiper kasutas seevastu rohkesti tõlkelaene ja võõrsõnu. Piiperi meeskonda kuulusid veel Mihkel Härms, muuseumi konservator ja esimene kutseline ornitoloog Eestis, ning sihikindlalt antropoloogiat viljelev Juhan Aul (kuni 1931. aastani Klein). Juba üliõpilastena paistsid energiliste väliuurijatena sil-

ma Neeme Mikelsaar ja Eerik Kumari (tollal Erich Sitz), kelle rivaliteet ornitoloogias lõi korduvalt välja. Johannes Lepiksaar hoidus alati vastasseisust, ei ütelnud kellelegi paha sõna ja peitis oma sisimas kindla seisukoha leebe naeratuse taha. "Võistlust teaduses ma ei poolda, kui on võimalusi kõrvale astuda ning uusi radu leida," ütleb ta kirjas V. Masingule 1. I 1992.

Juba üliõpilasena sai Johannes Lepiksaar tööd abiassistendi-na, näitas Piiperi loengutel "udupilte", juhatas praktilisi töid. Ent alles 1938. aastal edutati ta vanemassistendiks ja aasta hiljem sai ta lõpuks oodatud konservaatori (kogude hooldaja) ametikoha Zooloogia muuseumis. Kulus kümme aastat, kuni märgati tagasihoidlikule töömehele anda kvalifikatsioonikohane töökoht! Muide kandideeris Mihkel Härmsi järel vabanenud konservaatorkohale ka äsja ülikooli lõpetanud Eerik Kumari, kes seejärel siirdus Tallinna Provintsiaalmuuseumi.

Oma väliuuringuist ornitoloogias kirjutas Lepiksaar kokkuvõtvalt: "13 korda üheteistkümmne aasta (1929–1937, 1939–1940) jooksul 13 üliõpilase ning 7 kolleegi osavõtul Alutagusel saadud kogemused on jäänud põhjanevaiks järgnevale eluteele. Neid välitöid kutsusin endamisi teiseks ülikooliks, mida täiendasid mitmeaastased ökoloogilised uuringud Rakvere tammikus ja mujal." Miks just Rakvere tammik ta meelisobjektiks sai, selgitab Lepiksaar nii: "Selles kunagise soojusjärgu reliktpuistus tunnen end alati enam olevat kodus kui suletud latvadega varjukates kuusikutes. Arvan, et tammikutel on meie rahva väljakujunemisele muinasmaastikus vist olnud suurem tähtsus kui hilisemal ajal ida poolt sisse tunginud kuusikul. Mitte ei meeldi mulle seepärast viimastel aastatel moodi läinud taigamaastiku kultus. Ega's ma ometi oma genoomis ei kannu relikitseid tundeid mesoliitstest Kunda kultuurist? Või on mind sealt pärit luuainese omaaegne analüüs nii hullusti mõjutanud?" (Tsit. kiri.)

Nende uuringute peamiseks eesmärgiks oli lindude asustustiheduse määramine akustilisel meetodil, milles Johannes Lepiksaar omandas erakordse vilumuse. Uudne oli ka lindude ökoloogilise diapasooni hindamine elupaikade koordinaatsüsteemis ning pesapaigavaliku selgitamine. Kõige sellega sai Lepiksaar ökoloogilise ja etoloogilise suuna rajajaks eesti seni faunistilises linnuteaduses.

Muuseumitöös tuleb esiplaanile arheoloogidelt saadud loomaluude uurimine, mis viib oluliste järeldesteni ürgveise, hüljeste, koduloomade jt suurimetajate kunagise leviku problemaatikas. Ilmus üldistav ülevaade Eesti kalastiku kujunemiskäigust (1938).

Kokku ilmus ajavahemikus 1930 kuni 1944 Johannes Lepiksaarel 65 teaduslikku ja populaarset kirjutist, suur osa neist olude sunnil kohalikes väljaannetes; sõja ajal ajalehtedes; lisaks 11 raamatuarvustust ja kroonikateateid.

Lepiksaare kirjutisi iseloomustab rikas ja viimistletud eesti keel — ta on rohkete uute oskussõnade ja linnunimedega looja ning juurutaja. Kõiki töid täiendavad näitlikud originaaljoonised — kõik uuritud loomaluud on ka üles joonistatud. Siin tuleb rõhutada ka abikaasa loovat osa. Johannes Lepiksaar abiellus 1936. aastal üliõpilase Niina Entsoniga, kes spetsialiseerus botaanikale ja mükoloogiale, harrastades sealjuures maali ja graafikat. Elukaaslasel lasusid peale perekonna olmeprobleemide ka arhiivipidamine ja raamatukogu pidev täiendamine üha enam liikumisvõimet minevata abikaasa abistamise kõrval. See erakordselt harmooniline abielu kestis kõrge vanuseni (1994. aastani).

1940. aasta pöördelised sündmused mõjusid Johannes Lepiksaarele masendavalt. Teda üllatas mõnede üliõpilaste vaimustatud kaasaminek mis tahes uute võimudega. Kui rektor Hans Kruus tegi Lepiksaarele ettepaneku loodava üldbioloogia kateedri juhatamiseks, Lepiksaar loobus ja selle koha sai Liidia Poska-Teiss, esimene doktorikraadiga naine teaduskonnas.

Saksa sõjaväega tuli Tartusse ka biolooge. Königsbergi ülikooli professori, hilisema Nobeli preemia laureaadi Konrad Lorenzi ülikoolis peetavat ettekannet lindude käitumisest kõiki kuulama ei lastud; kui Niinalt nõuti töötõendit, ei läinud kuulama ka Johannes.

Kuigi Johannes Lepiksaart ei ähvardanud sõjaväkke kutsumine, vihkas ta sügavalt kõike militaarset. Kui sõjavanker taas Eestisse veeres, taanduti esialgu sugulaste poole Pootsi randa. Koos naise ja naiseõega otsustati õblukesel paadil üle mere sõita, kaasas ainult kohvriku mõne linnuraamatuga, suuna näitajaks koolipoisi kompass. Septembri lõpp oli udune ja tormine. Suur oli rõõm,

kui neljandal päeval linavästriki teatas maismaa lähedust. Neljast paadist jäi üks kadunuks...

Vastuvõtt Gotlandi kalurite poolt oli soe.

1945. aasta alguses sai Johannes Lepiksaar kutse tulla Uppsala Zooloogia Instituuti arhiivitöötaja ametikohale, seejärel ka stipendiaadina muuseumitööle. Et korter saadi linnametsa lähedale, otsustasid Lepiksaared jätkata metsalinnustiku uurimist. Niina kogus materjali võsaülase varieerumise kohta, mis kulus hiljem ära Göteborgi rakenduskunstikooli diplomitööks. Vaatamata rohketele sõbralikele kolleegidele ei õnnestunud Uppsalas saada alalist töökohta ega avaldada ornitoloogilisi uurimusi.

1949. aastal pakkus Johannes Lepiksaarele alalist töökohta Göteborgi Loodusmuuseum — see oli võimalus, mida tuli kasutada, kuigi elu suures linnas ei olnud meeldiv. Muuseumi kelder oli täis määramata luid: safariküttide trofeesid, kalameeste ülalatuspüüke, leide mitmelt maalt. Koolilapsed, kes piilusid sisse keldriakendest, märkasid, et rohkete luitunud skelettide vahel liigub üks elus valge kogu...

Keldri korrastamiseks ja materjali määramiseks kulus mitu aastat. Lepiksaar rajas sinna töökabineti eeskujuliku luude võrdluskoguga, mida tulid kasutama teadlased mitmelt maalt. Usin töötaja ülendati intendantiks, kuid tööde publitseerimine “keldrikoristaja” poolt tundus ülemustele esialgu kohatuna. Kahekümne viie aastase staažiga teadlasele oli see mõistagi solvav. Lepiksaar otsustas, et ta enam kunagi ei hakka kellelegi oma töid avaldamiseks pakkuma. Kui töö on seda väärt, küllap leidub neid, kes selle ka trükki annavad, kulud kannavad ja hiljem levitavad. Esimesed pakkumised tulid kaasmaalastelt: Bernard Kangro soovis kaastööd *Tulimullale* (Lepiksaar 1951a, 1951b, 1953, 1957a, 1963; Lepiksaar, Zastrov 1959) ja neljaköitelisele *Meie maale* (Lepiksaar 1955a, 1955b, 1955c, 1955d, 1956a, 1956b, 1957b, 1957c). Hans Kauri avaldas Johannes Lepiksaare suure saksakeelse ülevaate Eesti lindudest (Lepiksaar, Zastrov 1963). Esimene arvestatav teadustöö Rootsis ilmus kahasse Göteborgi zooloogiaprofessori H. Bergquistiga alles 1957. aastal; see töö sai tuntuks Saksamaal. Sakslased olid need, kes lõpuks “avastasid” Lepiksaare Euroopa jaoks: Kieli Koduloomainstituudi juhataja dr Wolf Herre hakkas teda kutsuma kõikidele

Saksa Terioloogiaseltsi aastakonverentsidele, professor Joachim Boessnick Münchenist aga saatma oma doktorante osteoloogiakursustele Göteborgi. Siis tuli üha rohkem neid, kes olid nõus materjali määramise eest Lepiksaare uurimistulemusi avaldama. Lõpuks tuli tunnustus ka uuest kodulinnast — Göteborgi ülikool valis Johannes Lepiksaare audoktoriks (1968).

Pahandus ülemustega tuli sellest, et muuseum lootis tellimustöödest saada tulu, Lepiksaar aga keeldus igasugusest honorarist, öeldes, et määrab materjali pärast tööaega, sest ilmselt tema muuseumitööd teadustegevuseks ei peeta. Lepiksaar oli veendunud, et ta end raha eest osta ei lase, raha viib paratamatult sõltuvusse, võtab vabaduse. Mõni erand tuli tal siiski teha — Rootsi arheoloogiahuvilisele kuningale Gustav VI Adolfile, kes maksis India loomaluude määramise eest, ei saanud ju ära öelda (Lepiksaar 1959).

Tähetund saabus alles pensionieas. 1974. aastal kutsus hollandlanna Anneke Clason kokku rahvusvahelise sümposiooni Groningenis, kus toimus traditsioonilt vana, kuid nimetuselt uue teadusala — *arheozoologia* iseseisvumine ja vastava rahvusvahelise organi loomine. Järgmisel aastal ilmus konverentsi kogumik, mis oli pühendatud selle uurimissuuna viljakaimale arendajale Johannes Lepiksaarele (Clason 1975; Lepiksaar 1975). Asjaosaline ise peab end hoopis paleozooloogiks, sest ta ei piirdu ju arheoloogia teenindamisega, vaid kasutab kõiki, ka looduslike luude kogumeid (tanatotsünoose ehk toonekooslusi) ainesena loomastiku arenguloo ja evolutsiooni selgitamiseks.

Göteborgi Loodusmuuseumi uus osakonnajuhataja otsustas luude väljapanekut muuta, tõsta käeulatuses rippuvate näidislitude kogu lae alla. Sellega ei saanud Johannes Lepiksaar kuidagi päri olla, ning ta ei tõstnud enam kunagi oma jalga "luukambrisse", mis tema ajal ja tema kavandite järgi oli saanud osteoloogide Mekaks.

Nüüd kolis noorte arheozooloogide koolituskoht Lepiksaare korteri kööki. Sellel "kodukursusel" said algteadmisi kalaluude analüüsimiseks 14 maa teadlased. Elutuba oli raamatukoguruum, teine tuba mahutas kalaluude võrdluskogu, kirjavahetuse ja sepaaratide arhiivi — kõik Niina hoole all. (Nüüd on Lepiksaar need kogud otsustanud üle anda Eesti teadlastele.)

Tasuta täienduskursuste eest tänulikud arheozooloogid avaldasid ajavahemikus 1964–1997 üle 50 Johannes Lepiksaare uurimuse. 1985. aastal peeti konverents Uppsalas; selle ettekannete kogumik pühendati Johannes Lepiksaare tegevusele (Königsson 1986; Lepiksaar 1986). Ka 1988. aastal Lundis peetud konverentsi ettekannete kogumik on pühendatud Lepiksaarele (vt Lepiksaar 1989). 1988. aastal sai Johannes Lepiksaar Lundi toomkirikus teise hõbedase audoktorisõrmuse. Lõpuks on jalule seatud kontaktid noorte uurijatega ka Eestis.

Johannes Lepiksaar on säilitanud kõrge eani hea mälu ja töövõime. Viimane suurem käsikiri kalastiku jääajajärgsest kujunemiskäigust läks tänavu Kieli, dr Dirk Heinrichile, kes peab end Lepiksaare õpilaseks ja lubab töö avaldada. Muret teeb nägemise nõrgenemine. Kuid Rootsi sotsiaalhooldus on taganud pensionäriale kolmetärnihotelli tasemel elujärje ja *Macrovision*-tüüpi lugemisaparaadi, ning sõbrad toetavad moraalselt.

Praegusel ajal teevad teaduses ilma kõrgtehnoloogiaga varustatud uurimiskollektiivid, kes rebivad võidu uurimistoetuste ja avaldamisvõimaluste eest. Ometi näitab Lepiksaare fenomen, et on õnnelikke erandeid: on ennastsalgavalt töötavaid teadlasi, keda ei kannusta raha, karjäär ega teaduskraadid, keda rahuldab täiesti uurimise ja avastamise nauding, äratundmine, et “ilu on teaduses, ilu on headuses”, nagu Johannes Lepiksaar tavatseb korrata. Loodusteaduses leidub ikka harusid, kus on endiselt mõõduandev üksikteadlase andekus ja töökus, tema töö uudsus, kvaliteet ja rahvusvaheline tunnustatus.

Kirjandus

- Clason, Anneke T. (ed.) 1975. *Archaeozoological studies: Papers of the Archaeozoological Conference 1974, held at the Biologisch-Archaeologisch Instituut of the State University of Groningen*. Amsterdam—Oxford—New York
- Königsson, L. K. (ed.) 1986. *Nordic Late Quaternary biology and ecology*. Striae, 24
- LaBianca, Øystein Sakala (ed.) 1995. *Hesban 13: Faunal remains*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press
- Lepiksaar, Johannes 1932. Verzeichnis der Cladocera Eestis. — *Eesti Loodusteaduse Arhiiv*, S. II, 15. Tartu

- Lepiksaar, Johannes 1938. Eesti kalastiku kujunemise loost jääajast tänapäevani. — *Eesti Kalandus*, nr 11, lk 285–290; nr 12, lk 302–305
- Lepiksaar, Johannes 1951a. Matk Alutaguse põlismetsadesse. — *Tulimuld*, nr 2, lk 130–136
- Lepiksaar, Johannes 1951b. Loomastikust Alutaguse põlismetsades. — *Tulimuld*, nr 3–4, lk 297–306
- Lepiksaar, Johannes 1953. Meri ja Viru rannik. — *Tulimuld*, nr 2, lk 90–97
- Lepiksaar, Johannes 1955a. Vete märgitud maa. — *Meie maa, I: Põhja-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 92–96
- Lepiksaar, Johannes 1955b. Viru rannik. — *Meie maa, I: Põhja-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 155–159
- Lepiksaar, Johannes 1955c. Peipsi ja Narva jõgi. — *Meie maa, I: Põhja-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 159–162
- Lepiksaar, Johannes 1955d. Alutaguse metsad. — *Meie maa, I: Põhja-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 162–168
- Lepiksaar, Johannes 1956a. Merest kerkiv maakond. — *Meie maa, II: Lääne-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 86–94
- Lepiksaar, Johannes 1956b. Vändra metsas Pärnumaal... — *Meie maa, II: Lääne-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 170–173
- Lepiksaar, Johannes 1957a. Rahvalikest linnunimedest. — *Tulimuld*, nr 5, lk 250–254
- Lepiksaar, Johannes 1957b. Ühe vana mandriosa loodusest. — *Meie maa, III: Kesk-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 10–14
- Lepiksaar, Johannes 1957c. Piirimaa loodusest. — *Meie maa, IV: Lõuna-Eesti*. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 11–14
- Lepiksaar, Johannes 1959. Bone fragments from Rang Mahal. — *Rang Mahal: The Swedish archaeological expedition to India 1952-1954*. (Acta Archaeologica Lundensia, Series in 4°, 3.) Lund, pp. 196–200
- Lepiksaar, Johannes 1963. Rakist, murist, pakandist ja voostrist: Meie vanima kodulooma kujunemisest. — *Tulimuld*, nr 2, lk 129–140
- Lepiksaar, Johannes 1975. Über die Tierknochenfunde aus den mittelalterlichen Siedlungen Südschwedens. — *Archaeozoological studies: Papers of the Archaeozoological Conference 1974, held at the Biologisch-Archaeologisch Instituut of the State University of Groningen*. Amsterdam—Oxford—New York, pp. 230–239

- Lepiksaar, Johannes 1986. The Holocene history of theriofauna in Fennoscandia and Baltic Countries. — *Nordic Late Quaternary biology and ecology*. Striae, 24, pp. 51–70
- Lepiksaar, Johannes 1989. Om den tafonomiska förlustens betydelse vid kvantitativ analys av antropogena tanatocoenoser. Fauna-historiska studier tillägnade Johannes Lepiksaar. Symposium 26 maj 1988. University of Lund, Institute of Archaeology. Report Series, 33, pp. 21–36
- Lepiksaar, Johannes 1995. Fish remains from Tell Hesban, Jordan. — *Hesban 13: Faunal remains*. Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, pp. 169–210
- Lepiksaar, Johannes, H. Bergquist 1957. Medieval animal bones found in Lund. — *Archaeology of Lund: Studies in the Lund excavation material*, no. 1, pp. 11–84
- Lepiksaar, Johannes, Mait Zastrov 1959. Eestikeelsetest linnude leppenimedest. — *Tulimuld*, nr 1, lk 48–52; nr 2, lk 129–133
- Lepiksaar, Johannes, Mait Zastrov 1963. Die Vögel Estlands. — *Annales Societatis Tartuensis Ad Res Naturae Investigandas Constitutae, Ser. Nova in exsilio condita*, Nr. 3, S. 9–168
- Lepiksaar, Johannes, Günther Thüry 1986. Tierreste in einer römischen Amphore aus Salzburg (Mozartplatz 4). — *Bayerische Vorgeschichtsblätter*, Bd. 51, S. 163–165

VIKTOR MASING (sünd. 1925) lõpetas 1951. aastal Tartu ülikooli, bioloogiakandidaat 1958, bioloogiadoktor 1969, Eesti TA akadeemik, praegu Tartu ülikooli emeriitprofessor. *Akadeemiale* on tõlkinud Eduard Markuse artikli “Kultuuri lained ja tsükliid: Ajaloolisest geograafiast” (1989, nr 8, lk 1646–1659), kirjutanud sellele saatesõna “Kohtumised Eduard Markusega” (1989, nr 8, lk 1660–1662) ning täiendanud George Fergusoni järjejuttu “Märgid ja sümbolid kristlikus kunstis” kirjutisega “Botaanilisi täpsustusi peatüki “Lilled, puud ja põõsad” juurde” (1991, nr 7, lk 1575).



LUCAS CRANACH. Matthias

ARVUSTUS

VÕIM JA RAUDTEED PÕHJA-VENEMAAL

Alpo Juntunen. *Valta ja rautatiet: Luoteis-Venäjän rautateiden rakentamista keskeisesti ohjanneet tekijät 1890-luvulta 2. maailmansotaan.* Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997. 210 s.

Venemaa arhiivide mõningane avanemine on meelitanud nii oma maa kui ka välisriikide teadlasi uurima sovetivõimu ajal kas täielikult või osaliselt tabu all olnud teemasid. 1944. a Kainuus Vene piiri lähedal sündinud Alpo Juntunen on Venemaa-teemasid käsitlenud varemgi. Sügisel 1993 asus ta uurima Karjala ja Komi rahvusriikluse probleeme, mis viiski ta liikluse ja teedevõrgu käsitlemiseni, mida seni oli väga vähe uuritud. Vaatluse all on umbes 50 aastat impeeriumi ajaloost, niihästi tsaristlik kui ka sovetlik periood.

Prantsuse—Preisi sõda 1870–1871 näitas raudteeliikluse üliolulisust sõjapidamisel. Nii hakkaski Venemaad huvitama Jäämere-äärsete sadamate lülitamine oma raudteevõrku. Ka Venemaaga tollal poliitiliselt seotud Soome hakkas kavandama väljapääsu jäävabale Muurmani rannikule, Oulust kas Petsamosse või Port Vladimiris. Et Venemaa oli teadlik soomlaste eraldumispuüetest, huvitas teda raudtee juhtimine läbi Vene kubermangude. 1896. a valmis Permi—Vjatka—Kotlase ja 1898. a Vologda—Arhangelski raudteeliin. Et Valge meri, mille ääres Venemaa kauaaegne põhjavärv Arhangelsk asub, külmub talvel mitmeks kuuks kinni, võeti seejärel suund jäävabale Muurmani rannikule Barentsi mere ääres. Jällegi eelistati Vene kubermange, kuigi Soome suurvürstiriigi maa-ala kaudu oleks suure vee äärde pääsenud hoopiski lühemat teed mööda ja odavamalt.

Ehitustöid kiirendas 1914. a alanud I maailmasõda, mis hakkas ka odavat tööjõudu andma. 1915. a saadeti Petroskoi ja Sorokka vahelistesse Karjala soodesse umbes 10 200 tšehhi, slovaki, ungari ja saksa rahvusest sõjavangi. Järgmisel aastal toodi Mandžuriast juurde

10 000 hiina labidameest. Ehitustöödel kasutati veel Türgi sõjavange ning Venemaa enda kodanikke — venelasi, ukrainlasi, kirgiise (kassahhe), soomlasi, tatarlasi ja kaukaaslasi. Üldse oli tööle rakendatud u 138 000 inimest, neist 80 000 Euroopa-Venemaalt ja 7000 Soomest. Kõige tõhusam oli soomlaste tegevus; eriti paistis silma nende oskuslik kivitöö (lk 55–56). 20 kuud kestnud kurnava töö tulemusena valmis 987 versta (1046 km) raudteed, mis ühendas omavahel lõigud Petroskoi—Sorokka (356 versta), Sorokka—Kantalahti (Kandalakša, 371 versta) ja Kantalahti—Muurmani (260 versta). Raudteeliin avati liikluseks 30. novembril 1916. 21. septembril 1916 oli pandud nurgakivi selle lõpp-punktile, Romanov-na-Murmanski linnale, mis juba järgmisel aastal hakkas kandma Murmanski nime. 2. veebruaril 1917 rajati sinna sõjaline tugikoht (lk 58).

Soomes oli raudteevõrk tunduvalt tihedam ja paremas korras kui Vene kubermangudes. Pärast Muurmani raudtee rajamist hellitasid soomlased lootust ka seda oma huvides kasutada. Soome mõju suurendamiseks Vene Karjalas tehti kavasad Soome liinide pikendamiseks uue raudteeni Kontupohjas, Poventsas, Sorokkas, Kierettis ja Kantalahtis. Nii oleks hõlpsasti pääsenud Muurmani rannikule, kus 1909. a rahvastikust moodustasid soomlased 41,9%, norralased 17,4% ja venelased 27,1% (lk 85–87). Toetudes rahvaste enesemääramise õigusele, lootsid soomlased, et Ida-Karjala ja Koola Lapimaa liitub Soomega, ning kavandasid edasisi raudteeliine läbi Venemaa põlisrahvaste asualade (lk 89–95). Bolševistlikul Venemaal olid aga raudteede ehitusega oma plaanid, kus ei pööratud mingit tähelepanu rahvastiku etnilisele koosseisule. Lenin pidas raudteede ehitamisel eelkõige silmas bolševismi levitamist (lk 103). Teisalt taotleti raudteeliinide viimist sõjaliselt ja majanduslikult tähtsate maardlateni. 1880. aastail alanud Koola poolsaare uurimisel silma paistnud soome geoloog Wilhelm Ramsay oli seal avastanud ulatuslikud nefeliidi-süeniidi varud. Ramsayga oli alguses tihedas koostöös vene geokeemik (tegelikult Venemaa sakslane) Alexander Fersmann. Komimaal jm Põhja-Venemaa idaosas juhtis uurimistööd prof. A. Tšernov (lk 107–108).

Tartus 1920. a sõlmitud Soome—Vene rahulepingu põhjal jäi Ida-Karjala Venemaale, kus moodustati “Karjala Tööraha Kommuun”, mille eesotsas olid skandinaavia-soome kohaliku halduse traditsioone järginud soome punapagulased. Edvard Gyllingi ettepanekud Karjala raudja maanteedevõrgu väljaarendamiseks põrkusid kohe vene traditsioonilise keskmistraditsiooniga ning teda ei võetud kuulda, sest Venemaa oli huvitatud eelkõige sõjalis-strateegilise tähtsusega teedest. Nii oli ka Muurmani raudtee Karjala administratsioonist lahutatud ning allutatud

omaette raudteekombinaadile, millele kuulus 1 468 000 ha Karjalas ja 1 750 000 ha Murmanski piirkonnas (lk 120). 1930. a kombinaat siiski likvideeriti, kuid allutati jälle üleriigilistele ametkondadele (lk 124).

Vene revolutsioon andis komidele lootust jõuda oma rahvusriikluseeni. Püüeldi nii sūrja- kui ka permikomide ühendamist samasse autonoomsesse vabariiki. Selleks taheti rajada teid ja saada metsad põlisrahva kasutusse. Viimase ettepanekuga keskvoim ei soostunud (lk 132). Komimaad (sūrjakomide autonoomset piirkonda) püüti kallutada Arhangelski mõjusfääri ning ta eraldati Jäämerest Arhangelski oblastile allutatud maaribaga. Komimaale hakati rajama hoopis vangilaagrite võrku. Vange ja väljasaadetuid kasutati ohtrasti strateegilise tähtsusega raudteeliinide rajamisel.

Uurimuses käsitletakse lähemalt tsentraliseeritud käsumajanduse liiklus- ja veonduspoliitikat Põhja-Venemaal. Suurt tähelepanu pöörati Leningradi sõjaväeringkonna tugevdamisele ning Soomega piirnevate alade totaalsele kontrollimisele. Venemaa sakslasest geofüüsiku Otto Schmidt juhtimisel alustati uurimistööd sõjaliste tugipunktide ja sadamate planeerimiseks Jäämere rannikule. Muurmani raudtee äärde ehitati elektrijaamu ning 1935. a elektrifitseeriti raudteelõik Murmanski ja Hibiinide vahel. 1936. a projekteeriti Harkovis raudteeliin Kotlas—Vorkuta (1191 km, sellest 87% Komi maa-alal). 1938. a alustatud töid hakkas 1940. a kontrollima Stalin isiklikult. Praktiliste küsimustega tegeles siiski teede rahvakomissar Lazar Kaganovitš. 1941. a oli vangide ja küüditatute kõrval ehitustel veel u 30 000 töölisi. Nende “hinge ja tuumiku” moodustasid 732 vana ja 2600 noort kommunisti (komnoort). Esimene rong saabus Vorkutasse 28. detsembril 1941, kuid lõplikult valmis liin alles 1950. aastal.

1938. a asuti ehitama strateegilist liini (370 km) Belomorskist (endisest Sorokkast) Obozjorskini (lk 151). Samaaegselt hakati paigaldama teist rööpmepaari Belomorski ja Murmanski vahele (664 km). Kavandati veel sõjalise tähtsusega raudteeliine Valge mere äärsest Kemist Kies-tinkisse (65), Kemist Putkuo ja Somba kaudu Uhtuale (Kalevala) (178) ning Parandovost Rukajärve kaudu Repolasse (220). Ametkondlike vastuolude tõttu jäid need liinid tollal siiski rajamata (lk 153).

Vorkuta raudtee väljaehitamist kiirendas II maailmasõda. 1942. a töötas seal 125 000 sunnitöölist. Üldse oli Komi vabariigis tollal umbes 300 000 sunnitöölist. Sinna oli saadetud ka 17 492 “kulakut” ja 18 872 “natsionalisti” (lk 155).

Uurimuses on vaadeldud ka teiste riikide suhtumist N. Liidu veonduse arendamisse (lk 162–182). Kõige suuremat huvi tundis selle vastu Soome, mis kartis idanaabri sissetungi. Osaliselt selle hirmu tõttu

jäi soomlastel rajamata ka raudteeliin Petsamosse. Selle asemel ehitati maantee. Täiesti ükskõikne oli Venemaa ettevõtmiste suhtes Norra, millel polnud selle riigiga ühist piiri. Suurbritannias tunti halvasti N. Liidu siseprobleeme, kuid Saksamaa rünnaku kartuses oldi huvitatud Venemaa jäävabast Muurmani rannikust. Saksamaal puudus siis aga huvi Põhja-Venemaa vastu.

Kokkuvõttes võrdleb autor veel kord teede olukorda Loode-Venemaal ja Soomes ning leiab, et raudteeliinid teenindasid kohalikke elanikke Soome Karjalas tunduvalt paremini kui Vene Karjalas, Komimaast rääkimata. Venemaal peeti teede rajamisel silmas eelkõige üldriiklikke, sõjalisi ja strateegilisi huvisid. Neid kasutati väheasustatud alade koloniseerimiseks vene keelt rääkivate elanikega.

Raamatu kohta on allakirjutanul ka mõned märkused. Autori uurimuse aluspinnaks olevat kuni Uurali mäestikuni ulatuvat maa-ala on siiski õigem nimetada Põhja-Venemaaks. Töös on üldiselt kasutatud soome keeles juurdunud kohanimed, kohati siiski läbisegi venekeelsetega (nt Syväri ja Svir, Ääninen, Äänisjärvi ja Onega). Vene район ei vasta soome keeles alati *piiri*le; suuremate üksuste puhul on see ka *alue* (lk 132). 1930. a moodustatud Handi—Mansi rahvusringkond ei paikne Komimaast põhjas, Arhangeliski oblastile eraldatud maa-alal (sinna moodustati Neenetsi ringkond), vaid idas, Uurali taga (lk 133).

Illustreeriva materjalina on Alpo Juntuse töös hulk Venemaa arhiividest pärit fotosid ning neli kaarti. Vene keele valdamine on aidanud autoril kirjutada raamatu, mis peaks huvi pakkuma ka Põhja-Venemaa soomeugrilastest põlisrahvastele. Töole on lisatud allikate ja kirjan-duse loetelu (lk 186–198), ingliskeelne kokkuvõte *Power and the railway* (lk 199–207) ja isikunimede register (lk 208–210). Eraldi lehel on uurimuse täieliku pealkirjaga lühike venekeelne kokkuvõte.

Ott Kurs

VÄITLUS

TEKSTI DUAALSUS

Jesper Hoffmeyer, Claus Emmeche. "Topeltkodeeritus ja eluslooduse semiootika." — *Akadeemia*, 1997, nr 10, lk 2114–2148.

Kalevi Kull:

"Semiootikateooria evolutsiooni 1980. aastail võib võrrelda nihkega newtonlikult füüsikalt relatiivsele. Moskva—Tartu koolkonna semiootika arenes Saussure'i lingvistikal ja matemaatilistel protseduuridel põhinevalt teoorialt bioloogiliseks, organismiliseks lähenemiseks" (Mandelker 1994: 385). Niisugune hinnang ameerika kirjandusteoreetiku suust on kaunistest üllatav. Mingid välised hinnangud ei tohiks iseseisvalt mõtlevale vaimule siiski põrmugi korda minna, enim ehk andma mõne idee asja uurida.

Amy Mandelkeri arvamus on seotud eelkõige semiosfääri mõiste kasutuselevõttuga (Lotman 1992) ning Juri Lotmani viidetega neurobioloogilistele ideedele. Semiosfääri kui semiootilist ruumi, millest väljaspool semioosis ei saa eksisteerida, kõrvutas Lotman biosfääri mõiste ja Vladimir Vernadski ideedega.

1980. aastail leidis tõepoolest aset ka bioloogia ja semiootika ühenduste ilmumine, mida võib koguni biosemiootika sünniks pidada, kuigi selles vallas leidub kirjutisi ka palju varasemast ajast. Just siis tõusis järsku semiootikute huvi Jakob von Uexküllile vastu, ning biosemiootika nime all hakati korraldama esimesi nõupidamisi. Bioloogia hakkas ehk tõesti semiootikale mõju avaldama. Saussure'i mõju kahanes, Peirce'i mõju kasvas. Töid, milles analüüsiti organismide ja rakkude funktsioneerimist Saussure'i semioloogiast lähtudes (nt Florkin 1974), meenutatakse harva.

Thomas A. Sebeoki, Martin Krampeni, Thure von Uexküllile jt kõrval hakkasid biosemiootika teemadel kirjutama taani uurijad — bioloog Jesper Hoffmeyer ja tema noorem kolleeg Claus Emmeche. Kopenhageeni ülikooli molekulaarbioloogia instituut pakkus neile võimaluse

oma esimesel pilgul väga molekulaarbioloogia-kaugeid kirjutisi instituudi katuse all ja toel teha proovida. Jesper Hoffmeyer, molekulaarbioloogi haridusega ja kunstihuviline endine hipi, on palju kirjutanud taani keeles (koguni 6 raamatut), neist esimesed ökoloogilise kallakuga. 1993. aastal taani keeles ilmunud biosemiootikast kõnelev raamat ilmus aga hiljuti tõlgituna Indiana ülikooli väljaandel (Hoffmeyer 1996). Claus Emmeche huvi on, küll bioloogina, matemaatilisem, ta on aktiivne osaleja konverentsidel, mis kannavad nime "Artificial Life Theory" ja mis peaks olema sammuks tehisintellekti teooriast bioloogia poole. 1994. aasta septembris käis Hoffmeyer J. v. Uexkülli Keskuse rahvusvahelise komitee liikmena Tartus ning pidas siin ka kaks loengut, mille kokkuvõtted on hiljuti ilmunud (Hoffmeyer 1997a, 1997b).

Idee, mida Hoffmeyer ja Emmeche *Akadeemia* 10. numbris tõlkena ilmuvas artiklis arendavad, on kaunis lihtne: igal tekstil on kaks koodi — üks (digitaalne), mille järgi teda "täht-tähelt" reprodutseerida või kopeerida saab, ja teine (analoogne), mille järgi teda ära tunda ning temast aru saada võib. Esimene on geneetiline, infot põlvkonnast põlvkonda kandev, teine ökoloogiline, aktuaalseid suhteid loov. Esimene on vertikaalne, nii nagu põlvnemispuid kujutatakse, teine horisontaalne, naabriteni viiv. Esimene rõhutab enam ajalist, teine ruumilist aspekti (sidet). Esimene on informatsiooniline, infot täpselt edasi andev, teine morfoloogiline, kuju (vormi) järgi sobituv ja äratuntav.

Sellest, et iga tekst on seotud vähemalt kahe keelega, on kirjutanud peaaegu täpselt samamoodi ka Juri Lotman. "Mingi antud teade, selleks et teda määratleda "tekstina", peab olema vähemalt kahekordselt kodeeritud" (Lotman 1990a: 273). Ühelt poolt eritleb ta seda kui primaarse ja sekundaarse informatsiooni edastamist. Teiselt poolt näitab ta kommunikatsiooni kahe intentsiooni — teate võimalikult täpse edasiandmise, ja uue loomise — olemasolu, mis on ühtaegu nii vastandlikud kui semiootilises süsteemis koos eksisteerivad (Lotman 1990b).

Teksti duaalsus ulatub hämmastavalt sügavale, nagu Hoffmeyer ja Emmeche ka viitavad, esile tuues keha ja vaimu probleemi ses kontekstis. Kui teksti üksnes formaalsete meetoditega, nii-öelda matemaatilisel analüüsida, on ta alati miski substantsiaalne, koosneb mingeist "kividest", on aineliselt olemas. Teda võib mehaaniliselt ja automaatselt kopeerida, vähimalgi määral sõltumata sellest, kas tal on mingit tähendust või pole. Veelgi enam, tema aines ehk substantsis ei õnnestu põhjalikumalgi formaalsel analüüsil avastada midagi, mis täie kindlusega ta tähendustele (või üldse millegi muu olemasolule) viitaks. Teiselt poolt, kui õnnestub siseneda sellesse semiosfääri, mille osa see tekst on, võib sama tekst avaneda millegi täiesti teisena, tas on tähendused,

rikkus, elu. Tekst omandab äkki mõõtme, millel pole midagi pistmist nende "kividega", millest tekst koosneb või just nagu koosneks. Sest üht ja sama tähendust võib ära tunda tekstidest, mille "kividel" ega nende omavahelises paigutuseski pole füüsilises mõttes mitte midagi ühist. Tähendus asuks otsekui täiesti eraldi oma substantsiaalsest kandjast. Ent sellest hoolimata ei leidu tas ikkagi midagi enam kui ta substantsiaalsed kandjad. Need on lihtsalt iga teksti kaks külge.

Füüsika poolelt on sellest paradoksaalsena näivast asjaolust kirjutanud Walter Elsasser (1982). See eriline omadus, mis esineb elusail süsteemidel hoolimata nende täiest vastavusest kvantmehaanika seadustele, on tema sõnul "loovus" (*creativity*). Ning see loovus on seotud sellega, et organismid kasutavad alati kahte eraldatud ja sügavalt erinevat protsessi info ülekandmiseks ajas.

"Digitaalne" ja "analoogne" — terminid, mida J. Hoffmeyer ja C. Emmeche kasutavad — ei ole võib-olla kõige õnnestunud terminid teksti duaalsuse kirjeldamiseks. Ometi on selge, et nad väljendavad vähemalt ühte aspekti selles.

Umberto Eco (1988: 15) on kirjutanud: "Kahjuks ma tean, kui vähe teavad semiootikud semioosisest ja märgisüsteemidest." Semioosisest, elementaarse märgiprotsessi definitsioone on andnud Ch. Morris ja mitmed teisedki, ning nende määratluste rakenduspiire otsides on hulk semiootikuid (eesotsas T. A. Sebeokiga) jõudnud järeldusele, et semioosis saab alguse koos eluga, elu ilmumisega. "Semioosis algab koos elu evolutsiooniga," kirjutab näiteks W. Nöth (1994: 2). Sama meelt on ka J. Hoffmeyer ja C. Emmeche. Ometi arvan, et see on natuke lihtsustatud vaade. Kui õpime semioosisest mehhanismi paremini tundma, võib juhtuda, et saame ka aru, kui erinevad on siiski semiootilised protsessid elu eri avalduste puhul.

Kirjandus

- Eco, Umberto 1988. On semiotics and immunology. — *The Semiotics of Cellular Communication in the Immune System*. Berlin: Springer, pp. 3–15
- Elsasser, Walter M. 1982. *Biological Theory on a Holistic Basis*. Baltimore: Privately printed
- Floorkin, Marcel 1974. Concepts of molecular biosemiotics and of molecular evolution. — *Comprehensive Biochemistry*, vol. 29A, pp. 1–124
- Hoffmeyer, Jesper 1996. *Signs of Meaning in the Universe*. Bloomington: Indiana University Press

- Hoffmeyer, Jesper 1997a. The global semiosphere. — *Semiotics Around the World: Synthesis in Diversity. Proceedings of the Fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 933–936
- Hoffmeyer, Jesper 1997b. The swarming body. — *Semiotics Around the World: Synthesis in Diversity. Proceedings of the Fifth Congress of the International Association for Semiotic Studies*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 937–940
- Lotman, Juri 1990a. *Kultuurisemiootika: Tekst — kirjandus — kultuur*. Tallinn: Olion
- Lotman, Y. M. 1990b. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. London: I. B. Tauris
- Lotman, Juri 1992. Semiosfäärist. — *Akadeemia*, nr 10, lk 2019–2043 [Юрий Лотман. “О семиосфере.” — *Труды по знаковым системам*. 1984, т. 17., с. 5–23]
- Mandelker, Amy 1994. Semiotizing the sphere: organicist theory in Lotman, Bakhtin, and Vernadsky. — *PMLA*, vol. 109(3), pp. 385–396
- Nöth, Winfred 1994. Introduction. — *Origins of Semiosis: Sign Evolution in Nature and Culture*. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 1–12

KALEVI KULL (sünd. 1952) on lõpetanud Tartu Ülikooli bioloogiateoreetikuna 1975. aastal. *PhD* 1987. Teaduslikud tööd on seotud peamiselt biosemiootika, teoreetilise bioloogia ja liigirikaste taimekooslustega, millest peab ka loenguid Tartu Ülikoolis. *Akadeemias* on varem avaldanud artiklid “Elujõud, biosemiootika ja Jakob von Uexküll” (1991, nr 10, lk 2097–2104), “*Semiotica Tartuensis*: Jakob von Uexküll ja Juri Lotman” (1995, nr 12, lk 2467–2483, koos Mihhail Lotmaniga) ning ühe arvustuse.

EDITORIAL NOTE

In the mid-1880s Russian central authorities' pressure on the Baltic provinces strengthened, bringing about curtailment of the privileges of the Baltic German nobility and suppression of the sprouting Estonian nationalism. This resulted in closing of Estonian organisations and imposition of Russian-language education. Against this background, Ado Grenzstein, editor-in-chief of the *Olevik* magazine, emerged as a public figure. Later, after the establishment of the independent Republic of Estonia, he received the title of a traitor to the nation and an advocate of Russification. Doubt about this has been expressed only recently. The aim of historian Jaanus Arukaevu's essay is to refute the negative stereotype. Without attempting to write an apology, he tries to understand the motifs of Grenzstein's actions in the wider context of profound changes that took place in 19-century Estonia. Grenzstein's tragedy consisted in his expertise in dealing with pure ideas and developing them to elitist finesse, wishing thereafter to use the results of his mental activity as a guide of behaviour for the whole nation. Grenzstein subordinated national interests to the demands of modernisation of society and personal emancipation. For him the time when nationalism was a tool for modernising of society (as in the early 19th century) was getting past. Grenzstein replaced the homespun "Estonian" by a more European "human being" as the main target of his public activity. This, however, does not mean that Grenzstein denied the group interests of the nation. But for him nationality and personality had a different order of importance than for the traditional nationalist. Grenzstein was the first popular leader who saw Estonians and Estonia in the context of world history. He noticed the features of national differentiation in big nations and considered irritating them very dangerous. For him, it was of primary importance to search for the means that would rapidly make the Estonians great intel-

lectually, so that they could offer organised competition to large nations by their original culture. At least it is equally possible to understand Grenzstein's own this way as to consider him a Russifier. Grenzstein's contemporaries could not realise that he had left the ethnocentric world of the national awakening period and had started speaking in the personality-centred language of Europe. Grenzstein's contemporaries' estrangement from his ideas made them look for accusations against him. And so it was found that he had abandoned nationalism.

James George Frazer (1854–1941), along with Edward Tylor, Émile Durkheim, Lewis Henry Morgan and, probably, Max Weber, indisputably is the most influential scholar who investigated the cultural diversity of the world in the late 19th and early 20th centuries. Toomas Gross, lecturer of social anthropology at the University of Tartu, observes him in the context of mutual connections between religion, magic and science, and of the theories of their origin. Frazer, together with his immediate predecessors Müller, Spencer and Tylor, is one of the major theoreticians of evolution in the 19th century. Although they postulated the origin of religion differently, all of them observed human culture in the evolutionary perspective. In conclusion, the author states that Frazer's as well as Tylor's interpretation of the origin of religion is "intellectualist" — religion was born from a quest for knowledge, from an attempt to explain the world. The author also deals with Frazer's opponents, for example, their views on the cultural development of the world and on the origins of the elements of culture. Special attention has been paid to Frazer's monumental work *The Golden Bough*.

Ludwig Wittgenstein, who had begun his second period in philosophy in 1929, wrote his notes on Frazer's *The Golden Bough* among many other writings that remained unpublished during his lifetime. These have been collected and published by his pupil Rush Rhees. According to Wittgenstein, Frazer's interpretation of people's magical and religious views is inadequate because he presents these views as errors. Contrary to Frazer, he believes that the main characteristic of the primitive man is that he does not act on the basis of opinions. The error occurs only if magic is presented as science. According to Wittgenstein it would be

erroneous to characterise magic acts as having emerged from erroneous views on the physics of things. Frazer, however, does namely this, saying that magic is first of all false physics, medicine or technology, etc. Wittgenstein says that our language records the whole of mythology, and thus, for example, the depth and darkness of sacrificing is self-evident not only from the experience of the history of an external activity, but we understand it on the basis of this experience inside us.

To mark the birth anniversary of Heinrich Heine (13 December 1797 – 17 February 1856), we publish the translation of his romance "Donna Clara" which belongs to the section "Returning Home" (Die Heimkehr, 1823–1824) of his collection *Book of Songs* (Buch der Lieder, 1827).

Chilistic religious movements were quite widespread in the Netherlands of the first half of the 16th century. The article by Lammert G. Jansma, director of research at the Frisian Academy deals with the most significant among them, the Melchiorite Anabaptist movement. By that the author keeps in mind first of all the followers of the apocalyptic itinerant prophet Melchior Hofmann (c. 1495–1543) from Schwäbisch-Halle. In Jansma's opinion, it is not very promising to explain the emergence of the Anabaptist movement by the unfavourable social and economic circumstances in the Netherlands in the 1530s. Using the starting point of recruiting as the basis for the interpretation of the problem seems to give better results. It is most probable that Anabaptists looked for followers in the sphere of personal contacts: among their families, friends, acquaintances and workmates or in Sacramentarians' "groups of Bible study". The shift from passive waiting for the kingdom of God to active promotion of its realisation was a reaction to the failure of a divination concerning Strasbourg. Jan Mattheijsz inspired the disappointed Anabaptists with new hope, proclaiming that the kingdom of God would still come if the believers took the first step and drew the sword against unbelievers. This prevented a crisis in the Anabaptist movement and temporarily ensured its continuation.

Toivo Pilli, pastor of Tartu Golgotha congregation of Evangelical Christians-Baptists, concentrates on Melchior Hofmann's activities in Estonia and Livonia (1523–1525), particularly in Tar-

tu and Tallinn. As compared to his later Anabaptist period, this period could be called Lutheran.

Sociological social psychology studies which factors might influence the formation, spread and persistence of ideas among people. Why do some ideas spread very quickly after hardly being formed, and others do not? Why are some ideas very persistent? Which ideas that are spread among people are not their own creation but acquired by contact with other people? The aim of Andu Rämmer, project leader at the Estonian Social Sciences Data Archives, is to acquaint us with studies on sociological social psychology which would help to shed light on changes in widespread beliefs. In the first part of the article the author discusses Douglas Bethlem's treatment of the basic notions used while studying widespread beliefs. Bethlem describes the differences between myth, norm, stereotype and social representation. In the second part he deals with Dan Sperber's views about anthropological and psychological lines of reasoning describing the formation and spread of beliefs, and types and mechanisms of the spread of beliefs. The third part shows in greater detail how the theory of social representations describes widespread beliefs.

In their study on the suicide trend in the Baltic countries from 1967–1993, Danuta Wasserman and Airi Värnik, researchers at the Estonian—Swedish Institute of Suicidology, distinguish between three periods according to the socio-political situation. Firstly, during the stagnation period (1967–1984) the average annual number of suicides per 100,000 men was 56.4 in Estonia, 52.5 in Latvia and 51.6 in Lithuania. The corresponding figures for women were 14.4, 14.3 and 10.4. Secondly, the period of the sc. singing revolution, in its essence the period of political reforms from 1985–1990, when hopes of freedom and prosperity emerged. As compared to the first period, the number of suicides among men in Estonia dropped by 27.9%, in Latvia by 26.7% and in Lithuania by 14.3%. Among women the number remained relatively stable. 1991–1992 were the years of intensive changes in the structure of society. This was a period of transition from socialism to market economy which brought along new values and a new lifestyle, and required high adaptability. The number of suicides among men increased, reaching the highest level for this century in 1993 (64.5 suicides per 100,000 men). In his comment on the high frequency of suicides among Finno-Ugrians, Kondri-

shin supposes that the behavioural features leading to suicide are fixed in genes. Relying on the possible genetic polymorphisms of some apolipoproteins (apo) Albert Császár disagrees with this view. These studies give reason to believe that Finns and Hungarians are not a clearly homogeneous group. Because of migration and changes in lifestyle the genetic code of Hungarians may have gradually become modulated to such an extent that Finns and Hungarians are actually less kindred nations than the resemblance of languages might suggest. András Mogyorosi adds, "If the Finno-Ugrians' inclination to suicide were genetically determined, the present geographical location of those nations should be of secondary importance as far as the suicide rate is concerned. But on the contrary — the level of registered suicides in Estonia and among her Baltic neighbours is more similar than between Estonia and Hungary, two Finno-Ugric countries." Håkan Melhus draws the attention of the two preceding debaters to the recent studies of European population on the level of analysis of mitochondria. These studies show that, although the Finno-Ugric languages are closely related between each other, genetically the Finns belong to the same group as the majority of European nations, and the Sami people have behind them a long history separate from the other European nations. These discoveries are in his opinion a firm (genetic) proof against the traditional Finno-Ugric concept.

The article by Professor Emeritus of Tartu University Viktor Masing is dedicated to one of the most prolific representatives of archaeozoology Johannes Lepiksaar whose merit is elaboration of the methodology of osteological analysis, particularly of differentiation between vertebrae and crania of fishes.

In the section of book reviews Ott Kurs, professor of human geography at Tartu University, deals with Alpo Juntunen's study on railways in Northern Russia from the 1890s to the Second World War.

In the section of debates Kalevi Kull supplements Jesper Hoffmeyer's and Claus Emmeche's article "Code-duality and the semiotics of nature" that was published in *Akadeemia* No. 10.

The issue ends with the first part of *Quining Qualia*, a treatise by Professor of Philosophy Daniel C. Dennett, director of the Centre for Cognitive Studies at Tufts University.

The Melchiorite Anabaptist movement in the Netherlands

Lammert G. Jansma

The Melchiorite Anabaptist movement in the Netherlands in the early sixteenth century has its origin in Emden where in spring 1530 Melchior Hofmann preached his apocalyptic message. The central issue of his gospel was that the world was coming to an end in 1533. The believers only had to wait until God would establish His Kingdom. The city of Strasbourg was to play a prominent role; it would become the New Jerusalem. Hofmann managed to attract a substantial number of followers, among whom were people who hailed from other parts and had found a safe asylum in relatively tolerant East Friesland. Some had come from the Low Countries and were, after having been baptized, sent back in order to preach the gospel in their native land. Although the persecution of heretics was rather severe, it did not prevent the steady growth of Melchioritism (called after Hofmann's Christian name). When the end of 1533 was drawing nigh and there was no evidence of the fulfilment of Hofmann's prophecy, a new prophet, Jan Matthijsz of Haarlem, stood up among the confused Melchiorites. Concerning the role of the believers, he had a different point of view. The Melchiorites

should not wait passively for God to end the world, on the contrary, they had to participate actively in the eschatological process, exterminating the ungodly by the sword. The Melchiorite movement thus became revolutionary both in ideology and practice. The role of Strasbourg was given to the city of Munster in Westphalia. The Anabaptists succeeded in capturing the town for some time. After Munster, the active chiliastic Anabaptist movement did not end; it lingered on for another fifty years.

In order to answer the question: how to explain the relatively substantial growth of the Melchiorite Anabaptists in the Low Countries in the early period, viz. 1530–1534, the article analyses the existing explanations. Most scholars assume that the cause of the expansion of the Melchiorite movement was the worsening of socio-economic circumstances. The methodological and factual shortcomings of their explanations are presented and after that an alternative perspective is brought to the fore. The starting point is the way religious movements in general recruit followers. This is done mostly among relatives, friends and acquaintances. In times of persecution this form of recruiting is the more necessary, because preaching a deviant gospel is not without risk. According to this central idea it is plausible that the Melchiorite Anabaptists sought followers in their own circle, and

therefore it is understandable that they recruited mostly people from the artisan classes.

Scholars have also tried to explain the switch from passively waiting until God establishes His Kingdom to actively promoting its realization by pointing at the socioeconomic problems of the early 1530s. This article shows that this line of reasoning is of little value. The change from passive to active chiliasm was caused by a reaction to a prophecy that failed. Jan Matthijsz reinterpreted Hofmann's prophecy and inspired the disappointed Anabaptists with new hope, this averted a crisis in the movement and temporarily ensured its continuity. So the explanation for the switch to activism must be sought in the processes inherent in the chiliastic movement of the Melchiorite Anabaptists.

How to interpret the formation of widespread beliefs

Andu Rämmer

There is no common terminology for explaining widespread beliefs in social sciences. The most well-known terms are myth, norm and stereotype. According to emphases in anthropology, sociology and cognitive psychology these terms have been used for describing phenomena regulating universal human activities.

Serge Moscovici's Social Representations Theory differs somewhat from the approaches used in the above-mentioned disciplines. Beliefs originate, spread and transform in the course of human communication. In the opinion of Dan Sperber it is possible to speak of an epidemiology of beliefs as different beliefs spread in different ways. The Theory of Social Representations goes beyond the individual and takes account of social differences within the culture.

Social Representations form in modern societies in the course of ongoing public discussion in which public opinion plays a significant role. The point of reference in the elaboration of the model of everyday knowledge is the social group. As new knowledge spread to the common sense, new beliefs originate among the laymen. The precise character and specifics of these beliefs depend on the significance of the discussed topic for each concrete group. Social Representations Theory complements knowledge and thinking as inner realities with discourse and communication as outer realities.

Social Representations have been also considered as a system of structured attitudes.

As Social Representations are a very fluid phenomenon, they are not found in the reified universe of science, but belong to the consensual universe of common sense.

KVAALIDE KVAINIMINE

Daniel C. Dennett

Tõlkinud Bruno Mölder

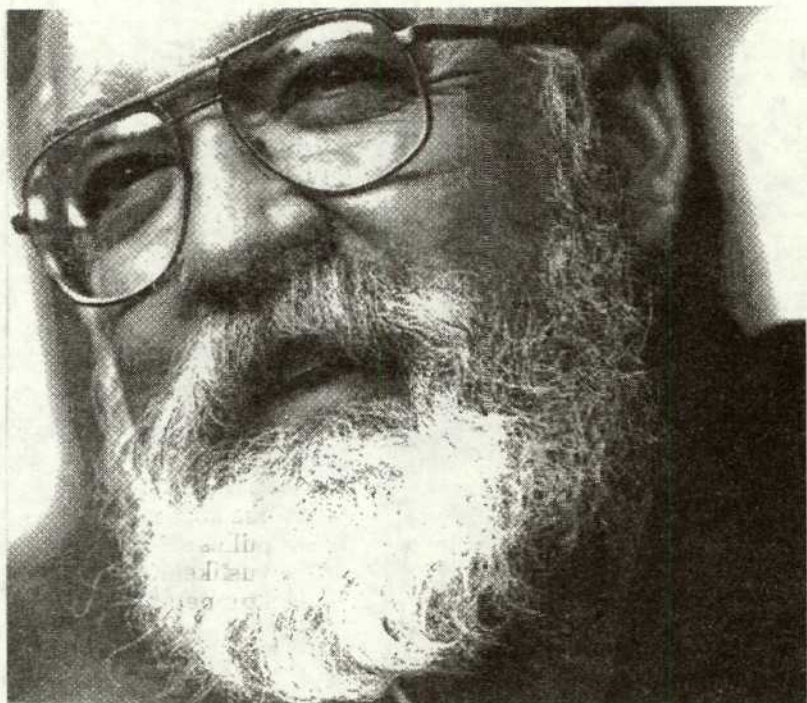
I

Quining Qualia. — *Consciousness in Contemporary Science*,
A. Marcel & E. Bisiach (eds.). Oxford: Oxford University Press,
1988, pp. 42–77.

Copyright ©1988 by Daniel C. Dennett

Avaldatakse autori nõusolekul.

Kvaalide kvainimine



DANIEL C. DENNETT

1. ELAVHÖBEDA KINNINABIMINE

“Kvaalid” on tundmatu termin selle kohta, mis ei saaks kellelegi meist olla tuntum: need *viisid, kuidas asjad meile pais-tavad*. Ja nagu filosoofilise žargooni puhul ikka, on lihtsam tuua näiteid kui termini definitsiooni. Vaata piimaklaasi päikeseloojangul; see *viis, kuidas ta sulle paistab* — eriline, isiklik, subjektiivne piimaklaasi nägemiskvaliteet ongi sinu selle hetke nägemiskogemuse *kvaal*. See *viis, kuidas piim sulle siis maitseb*, on teine, maitsmise *kvaal* ja *kuidas see kõlab*, kui sa seda neelad, on kuulmise *kvaal*. Need erinevad “teadvusliku kogemuse omadused” on *kvaalide* peamisteks näideteks. Näib, nagu ei saaks sa midagi lähemalt tunnetada kui oma kvaale; olgu terve universum mingi suur illusioon, mingi Descartes’i kurja deemoni ettekujutus, see ettekujutus (sinu jaoks) on ikkagi *tehtud* sinu hallutsinatoorse kogemuse *kvaalidest*. Descartes väitis, et kahtleb kõiges, milles saab kahelda, kuid ta ei kahelnud kunagi, et tema teadvuslikel kogemustel on kvaalid, omadused, mille kaudu ta neid tunnetab või tajub.

Tegusõna “kvainima” on veelgi esoteerilisem. Ta pärineb *Filosoofilisest leksikonist* (Dennett 1978c, 8. väljaanne 1987), eponüümide satiirilises sõnastikust: “kvainima”, *verb*. Millegi reaalse ja olulise olemasolu ja tähtsust resoluutselt eitama”. Esimesel pilgul oleks raske kujutada ette veel donkihhoteliku mat katset kui püüda veenda inimesi, et selliseid omadusi nagu kvaalid ei ole olemas; siit selle peatüki irooniline pealkiri. Ent ma ei naljata.

Minu sihiks on õõnestada. Ma olen väljas selle peal, et kummutada ettekujutust, mis ühel või teisel kujul on “ilmne” enamikule inimestest — teadlastele, filosoofidele, tavainimestele. Minu jahisaak on masendavalt raskesti tabatav; niipea kui ta taandub ühe argumenti ees, ilmub “ta” taas uues kuues, näiliselt süütu kõikide süüdistuste ees.

*Termin “kvainima (*to quine*, ingl. k)” vihjab filosoof W. V. O. Quine’ile, kes eitab omaduste eksistentsi, lubades oma ontoloogiasse nende asemel hulgad ning liigid [*kinds*]. Peamiseks põhjuseks Quine’i vastumeelsusele omaduste suhtes on see, et omaduste identsuse tingimusi ei saa esitada ekstensionaalses keeles, kuid kõik laused, millel on ontoloogilisi kohustusi, peavad Quine’i järgi olema ekstensionaalsed. *Tlk*.

Millist ettekujutust kvaalidest ma püüan välja juurida? Kõigel reaalsel on omadused ning kuna ma ei eita teadvusliku kogemuse reaalsust, möönan ma, et teadvuslikul kogemusel on omadusi. Enamgi veel, ma möönan, et iga isiku teadvusseisunditel on omadusi, mille tõttu noil seisunditel on selline kogemussisu, nagu neil on. See tähendab, et alati kui keegi kogeb, et miski on pigem ühtviisi kui teisiti, on see tõene tänu neis sel ajal millegi toimumise mingisugusele omadusele, kuid need omadused erinevad traditsiooniliselt teadvusele külge kleebitud omadustest sedavõrd, et oleks äärmiselt eksitav kutsuda ainsatki nende hulgast mõneks kauaotsitud kvaaliks. Kvaalid peaksid olema *erilised* omadused, oma teatud raskesti defineeritava viisil. Minu väide — mis tuleb tähelepanu keskpunkti järgnevalt — on selles, et teadvuslikul kogemusel *ei* ole omadusi, mis oleksid erilised *ühelgi* sellisel viisil, nagu kvaalid peaksid erilised olema.

Tüüpiliseks reaktsiooniks sellele väitele on enesega rahulolev tunnistus, et kui mõni inimene on ehk tõesti langenud teatavasse segadusse või fanatismi, on tema enda tagasihoidlik süütu tuginemine subjektiivse kogemuse omadustele kindlasti ohutu. Just seda süütuse eeldust ma kummutada tahangi. Ma tahan nihutada tõendamiskohustust nii, et igaüks, kes tahab toetuda privaatasetele, subjektiivsetele omadustele, peab esmalt tõendama, et nad *ei* eksi seda tehes. Selline *süüdi, kuni pole süütust tõendatud* staatus pole pretsedenditu ega kaitsmatu (niikaua kui piirdume mõistetega). Tänapäeval ei julgeks ükski bioloog eeldada, et on küllalt hea toetuda mõnele süütule *élan vital*'i mõistele. Muidugi *võidakse* kasutada seda terminit millegi auväärse tähistamiseks; näiteks kasutada *élan vital*'i kui oma nimetust DNA-le, kuid see terminoloogia oleks kergemeelne, kui arvestada teenitud kahtlusi, millega see termin tänapäeval on koormatud. Niisama ebamugavaks tahan ma kõigile teha ka kõnelemise kvaalidest — või “töötlemata tundest”, “fenomenalistest omadustest”, “subjektiivsetest ja seesmistest omadustest” või kogemuse “kvalitatiivsest iseloomust” — ühes tüüpilise eelarvamusega, et nemad ja kõik teised ju pagana pihta teavad ometi, millest nad kõnelevad.¹

¹Kõige värskema kvaalide-alase kirjanduse esinduslik valim sisaldaks Block 1980; Shoemaker 1981, 1982; Davis 1982; White 1985; Armstrong ja Malcolm 1984; Churchland 1985; ja Coney 1985.

Mis täpselt on kvaalid? Üks autor pareerib (“ainult naljaga pooleks”) selle tõrkosa pärimise Louis Armstrongi legendaarse vastusega küsimuse peale, mis on džäss: “Kui sa küsid, i saa sa kunagi teada.” (Block 1978: 281). See hämmastav taktika illustreerib suurepäraselt minu märklauaks olevat eelarvamust. Kui mu ettevõtmine õnnestub, hakkab see tänapäeval enamikus ringkondades kõlblikuks tunnistatud kõik tunduma sama veider ja põhjendamatu kui naljatlev toetumine elus asja — pange tähele, elus asja! — kentsakusele kahelda *élan vital*¹’i olemasolus!

Ma ei väida seega ainult, et kvaalide erinevad tehnilised ja teoreetilised mõisted on hägused või mitmetähenduslikud, vaid et allikmõiste, “eelteoreetiline” arusaam, mida nood oletavasti täpsustavad, on sedavõrd segane, et isegi kui võtta ette mõne “vähima ühisnimetaja” päästmine teoreetikute ettepanekute hulgast, tuleks iga vastuvõetav versioon nii radikaalselt erinev neist halvasti moodustatud arusaamadest, millele tavaliselt toetutakse, et selle termini küljes rippuda oleks taktikaliselt nürimeelne, et mitte öelda pickwicklik. Taktikaliselt oleks kaugelt parem deklareerida, et kvaale lihtsalt üldse ei ole.²

Ranged argumendid toimivad üksnes hästimääratletud materjalil ja kuna minu sihiks on hävitada meie usku eelteoreetilisse või “intuiitivsesse” mõistesse, on minu ülesande jaoks sobivateks tööriistadeks intuitsioonipumbad, mitte formaalsed argumendid. Järgnev on viieteistkümne intuitsioonipumba seeria, järjestatud kavatsusega ekslikke intuitsioone välja — ning siis minema — uhta. Teises osas kasutan ma esimest kahte intuitsioonipumpa juhtimaks tähelepanu tra-

²Erinevust “eliminatiivmaterialismi” — mille näiteks on minu positsioon kvaalide suhtes — ja “reduktiivse” materialismi vahel, mis võtab endale ülesandeks määratleda see problemaatiline üksikasi aluseks oleva materialistliku teooria kaudu, pole seega tihti parim näha mitte niivõrd doktrinaarse kui taktikalise küsimusena: kuidas saaksime sel juhul eksinut kõige kaunimalt või efektiivsemalt valgustada? Vt mu arutlust “väsimuste” üle *Brainstorms*’i sissejuhatuses (Dennett 1978a) ja minu varasemat arutlust teoses *Content and Consciousness* (Dennett 1969: ptk 1) selle üle, mida valgustatu peaks ütlema *pärastite [sake]** ja *häälte* metafüüsilise staatuse kohta. [* Nende ja teiste “objektide” kohta vt selgitust tõlkija järelsõnast. *Tlk.*]

ditionilisele arusaamale. Ülejäänud artikli ülesandeks on teid veenda, et need kaks pumpa eksitavad meid kõigest väest ja et neist tuleks loobuda. Kolmandas osas loovad ja täpsustavad järgmised neli intuitsioonipumpa "paradoksi", mis traditsioonis peidus on. See ei ole formaalne paradoks, vaid ainult mõnede peaaegu vastupandamatult atraktiivsete ideede vastu seatud väga mõjukas argument. Neljandas osas reastatakse veel kuus intuitsioonipumpa, hajutamaks nende ideede atraktiivsust, ja viies jagu teeb asja selgeks, näidates, kui hapraks need ideed osutuvad, niipea kui kohtuvad mõne tõsielu anomaalse kogemuse juhtumiga. See jätab maha justkui vaakumi ning viimases osas kasutatakse veel kolme intuitsioonipumpa, tutvustamaks ja põhjendamaks mõnda sobivat asendajat pagendatud arusaamadele.

2. KVAALIDE ERILISED OMADUSED

Intuitsioonipump # 1: vaatan, kuidas sa sööd lillkapsast. Ma näen, et sa vitsutad himuga auravat lillkapsaportsu, mille paljas lehk mind kergelt iiveldama ajab, ja ma leian end imestamas, kuidas võid sa seda maitset nautida, ning siis turgatab mulle pähe, et arvatavasti on (peab olema?) lillkapsal sinu jaoks teistsugune maitse. Seda oletada tundub tõepärane, eriti kui ma tean, et üks ja seesama toit maitseb mulle tihti erinevalt. Näiteks esimene lonks hommikust apelsinimahla tundub palju magusam teisest lonksust, kui ma võtan vahepeal natuke pannkooki ja vahtrasiirupit, kuid pärast üht-kaht kohvisõõmu hakkab apelsinimahl maitsema (umbes? täpselt?) niisamuti nagu esimese lonksu ajal. Kindlasti tahame rääkida (ja mõelda) sellistest asjadest ning kindlasti me ei eksi seejuures kuigi hullusti, seega... on kindlasti üsna OK kõnelda sellest viisist, kuidas mahl maitseb Dennettile ajal t , ja küsida, kas see on täpselt sama või erinev viisist, kuidas mahl maitseb Dennettile ajal t' või viisist, kuidas maitseb mahl Jonesile ajal t .

See "järelalus" paistab süütu, ent just siin oleme juba teinud suure vea. Viimane samm eeldab, et saame isoleerida kvaalid kõigest muust toimuvast — vähemalt põhimõtteliselt või argumendi huvides. Eeldatakse, et seda, mis läheb arvesse viisina, kuidas mahl x -le maitseb, saab eristada sellest, mis on pelgalt täiendav, kaasa-aitav põhjus või selle "keskse" viisi kaasprodukt. Ähmases kujutluses võetakse sellised juhtumid

ette ja kooritakse neid järk-järgult põhituumani, jättes järele nende ühisjäägi, viisi, kuidas asjad paistavad, kõlavad, tunduvad, maitsevad, lõhnavad eri isikutele eri aegadel, sõltumatult sellest, kuidas neid isikuid on stimuleeritud või mittetajumuseks mõjutatud, ja sõltumatult sellest, kuidas nad seejärel kalduvad käituma või mida uskuma. Eksituseks pole eeldus, et me üldse või alati seda puhastusakti täie kindlusega praktiliselt sooritada võime, märksa põhilisema tähtsusega eksitus on eeldada, et selline tõsiseltvõetav jäanuk-omadus olemas on, olgu meie tegelikud katsed üksikjuhte isoleerida kui tahes ebakindlad.

Meid võrgutavaid näiteid leidub rikkalikult igas meelemo-daalsuses. Tundub, et ma ei suuda kujutleda, ei saa ega või kunagi teada, kuidas kõlas Bach Glenn Gouldi jaoks. (Suudan vaevu taastada oma mälus seda viisi, kuidas Bach mulle kõlas, kui ma laps olin.) Ning tundub, et ma ei saa teada, mis tunne on olla nahkhiir (Nagel 1996) või kas sina näed samu värve mis mina, kui me vaatame üles selgesse "sinisesse" taevasse. Igapäevased juhtumid veenavad meid nende eriliste omaduste reaalsuses — need subjektiivsed maitse, vaated, lõhnad, helid —, mida me siis definitsiooni tarvis näiliselt isoleerime seda filosoofiliselt destilleerides.

Nende omaduste erilisust on raske haarata, ent seda võib näha *intuitsioonipumba # 2: veini degusteerimise masina* tegevuse kaudu. Kas *Gallo Brothers* võib asendada oma inimestest veinidegustaatorid masinaga? Arvuti abil tehtava kvaliteedikontrolli ja klassifitseerimise "ekspertsüsteem" jääb arvatavasti olemasoleva tehnoloogia piiresse. Me tunneme praegu piisavalt vajalikku keemiat, et valmistada maitsepun- gi ning haistmisorganeid asendavaid andureid (tundlik värvinägemine oleks problemaatilisem) ja nende andurite väljundit võime kasutada toormaterjalina — tegelikult "meeleandme- tena" — üksikasjalikuks hindamiseks, kirjeldamiseks, klas- sifitseerimiseks. Vala proov lehtrisse ning mõne minuti või tunni pärast trükib süsteem välja keemilise proovianalüüsi koos kommentaariga "hõrk ja sametine Pinot, kuid maitse ei ole püsiv" — või midagi muud samalaadset. Selline masin võib sooritada kõiki täpsuse ja kooskõla teste, mida veinitegi-

jad välja mõelda suudavad,³ paremini kui inimestest veini-degustaatorid, kuid *kindlasti* hoolimata sellest, kui "tundlikuks" ja "eristusvõimeliseks" selline süsteem saab, pole tal ega naudi ta kunagi seda, mida naudime *meie* veini maitstes: teadvusliku kogemuse kvaale! Ükskõik millised informatsiooni-ilised, dispositsioonilised ja funktsionaalsed omadused tema siseseisunditel ka on, ei ole ükski neist eriline sellisel viisil nagu kvaal. Kui sa jagad seda intuitsiooni, usud sa, et kvaalid on olemas sellises tähenduses, mida ma kavatsen lammutada.

Mis on kvaalides erilist? Traditsioonilised analüüsid pakuvad nendele omadustele mõningaid võluvaid teise astme omadusi. Esiteks, kuna keegi *ei suuda öelda* teisele, mismoodi täpselt ta parajasti näeb, maitseb, haistab ja nii edasi, olgu ta nii sõnaosav kui tahes ning olgu tema kuulajaskond nii koostööaldis ja nii rikkaliku kujutlusvõimega kui tahes, siis on kvaalid *sõnulseletamatud* — tegelikult on nad lausa sõnulseletamatuse musternäidiseks. Vähemalt osa kvaalide sõnulseletamatuse põhjusest on traditsiooni järgi selles, et nad on seesmised* omadused — mis muu hulgas näib implitseerivat, et nad on kuidagi atomaarsed ja analüüsimatud. Et nad on "lihtsad" ehk "homogeensed", ei ole millestki kinni hakata, kui sellist omadust püüda kirjeldada sellele, kes pole kõnealuse juhuga tuttav.

Enamgi veel, verbaalne võrdlus pole ainus kontrollimeetod, mis on välistatud. *Igasugune* objektiivne, füsioloogiline või "pelgalt käitumuslik" test — nagu need, mille läbis kujuteldav veinidegusteerimise masin — laseks paratamatult märgist mööda (võidakse tõenäoliselt väita), seega on nende näimisviiside interpersonaalne võrdlemine (ilmselt) järjekindlalt võimatu. Teisisõnu, kvaalid on olemuslikult *privaatsed* omadused. Ning viimaks, et nad *on minu kogemuse* omadused (nad ei ole tükeldatud maks ega näiteks minu peaaegu vere-

³Selle mõõnduse tõepära ei sõltu niivõrd suurest lugupidamisest tehnoloogia vastu, kuivõrd sündsast skepsisest inimvõimete suhtes, nüüdsiks dokumenteeritud Lehreri (1983) paeluvas uurimuses.

*Ingl. k *intrinsic*. Omadus, mis asjal on iseenesest, tänu viisile, kuidas ta ise on. Vastandiks on relatsiooniline või väline (*extrinsic*) omadus — see, mis millelgi on vaid tänu suhtele millelgi muuga. Paljude filosoofide arvates on selle eristuse tegemine muutunud küsitavaks. *Toim.*

voolu omadused — panid sa ikka hoolega tähele?), on kvaalid oma olemuse tõttu nende kogeja (tähendagu see siis mida iganes) teadvusele otseselt kättesaadavad ehk kvaalid on kogemuse omadused, millega ollakse lähedaselt või otseselt tuttav [*acquainted*] (tähendagu see siis mida iganes) ehk "vahetud fenomenoloogilised kvaliteedid" (Block 1978) (tähendagu see siis mida iganes). Nad on lõppude lõpuks needsamad omadused, mille hindamine lubab meil oma teadvuslikke seisundeid identifitseerida. Seega, traditsiooni kokku võttes: kvaale peetakse subjekti vaimuseisundite sellisteks omadusteks, mis on

- 1) sõnulseletamatud
- 2) seesmised
- 3) privaatsed
- 4) teadvuses otseselt ehk vahetult hoomatavad

Sellelega on kvaalid juhatatud filosoofia näitelavale. Mõnele teoreetikutele on nad tundunud väga tähtsate omadustena, kuna nad paistavad olevat ületamatu ja vältimatu komistuskivi funktsionalismile, või üldisemalt, materialismile või veelgi üldisemalt, igale puhtalt "kolmandaisikulisele" objektiivsele vaatevinklile või maailmale lähenemise viisile (Nagel 1986). Vastupidise usutunnistusega teoreetikud on kõigil argumentidel kannatlikult ja leidlikult pinna jalge alt löönud ja rääkinud enamasti õiget juttu, kuid mina väidan, et nad on teinud taktikalise vea, öeldes ühel või teisel kombel: "Meie, teoreetikud, tuleme kenasti toime *nende kvaalidega*, millest sa räägid; me näitame, et sa eksid natuke kvaalide loomuse suhtes." Selle asemel oleksid nad pidanud küsima: "Mis kvaalid?"

Minu väljakutse paistab mõnele teoreetikutele pöörane ja eksitav, sest nad arvavad, et nemad lähtuvad palju süütumast ja järelikult vähem haavatavast kvaalide mõistest. Nad arvavad, et ma sean üles ja raban jalust kujuteldava vastase, ning küsivad seepärast: "Kes ütles, et kvaalid on sõnulseletamatud, seesmised, privaatsed ja asjade näimise otseselt hoomatavad viisid?" Kuna minu poolt pakutud kvaalide neljakordne olemus võib paljudele lugejatele paista tendentslik, siis võiks olla õpetlik lühidalt arutada pealtnäha mõõdukamat alternatiivi: kvaalid on lihtsalt "meelekogemus(t)e kvalitatiivsed ehk fenomenilised tunnused, tänu millele nad sarnanevad üksteise ja erinevad üksteisest, kvalitatiivselt vastaval

moel" (Shoemaker 1982: 367). Kindlasti ei kavatse ma ju eitada *noid* tunnuseid!

Ma vastan: see kõik oleneb sellest, mida "kvalitatiivse või fenomenilise" all mõeldakse. Shoemaker* vastandab *kvalitatiivset* sarnasust ja erinevust "intentsionaalsele" sarnasusele ja erinevusele — nende omaduste sarnasusele ja erinevusele, mida kogemus representeerib või mille "kohta" ta käib. See on piisavalt selge, ent mis saab "fenomenilisest"? Minu nägemisseisundite mitteintentsionaalsete (ja seega kvalitatiivsete?) omaduste hulgas on ka nende füsioloogilisi omadusi. Kas need omadused võiksid olla kvaalid, millest Shoemaker räägib? Arvatavasti on ilmne, ma oletan, et seda liiki tunnused välistab see, et nad ei ole "introspektiivselt ligipääsetavad" (Shoemaker, isiklik teade). Need võivad olla minu nägemisseisundi, kuid mitte minu nägemiskogemuse tunnused. Nad ei ole *fenomenilised* omadused.

Kuid on veel üks mitteintentsionaalne sarnasus, mida mõned mu nägemisseisundid jagavad, nimelt suunavad nad minu mõtted magamaminekule. Ma arvan, et see tunnus on introspektiivselt ligipääsetav — harilikus, eelteoreetilises tähenduses. Kas see on fenomeniline omadus või ei ole? Termin "fenomeniline" ei tähenda mulle midagi endastmõistetavat ega mittetendentslikku ja paistab kahtlust äratava viipena selles suunas, mis viib tagasi sõnulseletamatu, privaatsse ja asjade näimise otseselt hoomatava viisi juurde.⁴

*Sydney Shoemaker on tuntud ühendriikide filosoof, kes on kirjutanud põhiliselt metafüüsika ja vaimufilosoofia alaseid uurimusi. *PhD* (1958) Cornelli ülikoolist, töötanud Ohio State, Harvardi ja Rockefelleri ülikoolis, 1961. aastast õpetab Cornelli ülikoolis, praegu on sealne *Susan Linn Sage Professor*. Teoseid: *Self Knowledge and Self-Identity* (1963), *Personal Identity* (koos R. Swinburne'iga, 1984), *Identity, Cause and Mind: Philosophical Essays* (1984) ja *The First Person Perspective, and other Essays* (1996). *Tlk.*

⁴Shoemaker (1984: 356) näib tõrksalt liikuvat selle järeldusega nõustumise suunas: "Seega kui me ei leia mingit alust, millelt saaksime eitada selliselt visandatud olukorra võimalikkust ... tuleb meil ilmselt valida, kas lükata tagasi kvalitatiivse sarnasuse funktsionalistlik käsitlus või standardne arusaam kvaalidest.

Ma eelistaksin seda valikut vältida; ent kui ma selleks just sunnitud oleksin, loobuksin ma standardsest arusaamast kvaalide kohta."

Ma kahtlustan tegelikult, et paljud ei taha minu radikaalset väljakutset tõsiselt võtta suuresti sellepärast, et nad nii väga tahavad, et kvaale tunnustataks. Paljudele tunduvad kvaalid meie vaimu vaimuse ja tabamatuse viimse kaitsekraavina, kaitsevallina ligihiliva mehhanitsismi vastu. Nad on kindlad, et peab leiduma *mingi* usaldusväärne tee igapäevastest juhtumitest filosoofide kardetud kategooriani, sest vastasel korral vallutab teadus nende erilaadsuse viimse bastioni.

Nende oletatavate omaduste erilaadsel staatusel on pikk ja auväärne traditsioon. Ma arvan, et see oli Einstein, kes meile kunagi teatavaks tegi, et teadus ei suuda meile paljastada supi *maitset*. Kas nii tark mees võis eksida? Jah, kui arvata, et ta püüdis meile meelde tuletada kvaale, mis jäävad meie vaimu subjektiivses pühamus objektiivse teaduse eest igavesti varjatuks. Selliseid asju ei ole. Nii ütles üks teine tark mees — Wittgenstein (1958, eriti lk 91–100). Tegelikult ütles ta nii:

Asjal karbis ei ole üldse kohta keelemängus; isegi mitte *miskina*; sest karp võiks isegi tühi olla. — Ei, asjaga karbis saab “läbi jagada”; ta tühistub, mis iganes ta ka on (lk 100).

ja jätkas siis põiklevalt: “See ei ole *miski*, aga ka *mittemiski* mitte! Järelduseks oli ainult, et selleks, mille kohta midagi öelda ei saa, kõlbab mittemiski sama hästi kui miski” (lk 102). Nii Einsteini kui Wittgensteini märkused alluvad lõputule eksegeesile, kuid selles titaanide sõjas kohtuniku rolli võtmise asemel eelistan ma seisukohta, mis võib olla Wittgensteini omast radikaalsemgi.⁵ Kvaalid pole isegi “miski, mille kohta

⁵Shoemaker (1982: 360) omistab Wittgensteinile seisukoha (mööndes, et “ei ole päris kindel”, kas Wittgenstein seda tegelikult pooldas), mis on väga lähedane seisukohale, mida mina siin kaitsen. Ent Shoemakeri jaoks “näib mõtlematagi selge, et Wittgenstein eksis”, seda väidet toetab Shoemaker mõtteeksperimentiga, mis pole kaugeltki mõtlematagi selge — ja mida Shoemaker analüüsib valesti, kui käesolev artikkel on õige. (Vastupidiselt Shoemakeri deklaratsioonile ei ole head alust uskuda, et tema katseisiku *kogemus* erineb süstemaatiliselt sellest, mis ta oli enne ümberpöörmist). Smart (1959) väljendab talitsetud ja osalist heakskiitu Wittgensteini karmile joneele, kuid ei suuda võimalikuks pidada nii selgelt järeleandmatut eliminativismi nagu minu oma.

midagi öelda ei saa"; "kvaalid" on filosoofide termin, mis ei fosterda⁶ midagi peale segaduse ning mis lõpptulemusena ei osuta üldse omadustele ega tunnustele.

3. TAGASIVÕIDETUD TRADITSIOONILINE PARADOKS

Mitte alati pole kvaalid filosoofide hulgas au sees olnud. Ehki paljud on arvanud koos Descartes'i ja Locke'iga, et on mõtet rääkida vaimu privaatsetest sõnulseletamatutest omadustest, on teised väitnud, et see on lausa mõttetus — ükskõik kui loomulikult ta ka üle huulte libiseb. Tasub meenutada, kuidas kvaalid pärast wittgensteinlikku ja verifikatsioonistlikku rünakat neile kui pseudohüpoteesidele eeldatavasti rehabiliteeriti omadustena, mida tuleks võtta tõsiselt. *Intuitsioonipumba # 3: pööratud spektri algne versioon* (Locke 1690: II, xxxii, 15) on mõtisklus kahest inimesest: kuidas ma tean, et sina ja mina näeme sedasama subjektiivset värvi, kui me midagi vaatleme? Kuna me mõlemad õppisime värvide nimetusi avalike värviliste objektide näitamise teel, ühtib meie verbaalne käitumine *isegi siis, kui me kogeme täiesti erinevaid subjektiivseid värve*. Intuitsioon, et seda hüpoteesi ei saa süstemaatiliselt kinnitada (ega muidugi ka ümber lükata), on alati olnud üsna jõuline, kuid mõned inimesed on ikka kaldunud arvama, et tehnoloogia võiks (põhimõtteliselt) selle lünga täita.

Oleta *intuitsioonipumba # 4: Meeltesegaduse [Brainstorm] masin* raames, et leidub mingi neuroteaduslik aparaat, mis passib sulle pähe ja kannab sinu nägemiskogemuse minu ajju (nagu filmis *Meeltesegadus [Brainstorm]*, mida ei tohi segi ajada raamatuga *Mõttevälgatused [Brainstorms]*). Ma raporteerin suletud silmi korrektselt kõike, mida sa näed, peale selle et ma imestan, miks on taevaskollane, rohi punane ja nõnda edasi. Kas see ei kinnitaks empiiriliselt, et meie kvaalid olid erinevad? Kuid oletage siis, et tehnik tõmbab ühenduskaabli lüliti välja, pöörab seda 180 kraadi ja ühendab selle tagasi

⁶1979. aastal pidasin ma selle artikli varasema versiooni põhjal Oxfordis loengu, mida John Foster kommenteeris, kaitstes kvaale viimse hingetõmbeni, ja see kõlas nii: "Mitte kvainida ei tule kvaale, vaid hoopis soosida [*foster*]!" Sümmetria nõuab loomulikult, et *Filosoofilise leksikoni* kaheksandasse väljaandesse lisataks järgmine definitsioon: "fosterdama, *verb.* Millegi kimäärse või vähetähtsa olemasolu või olulisust resoluutselt heaks kiitma".

istikusse. Nüüd raporteerin ma, et taevas on sinine, rohi roheline ja nii edasi. Kumb on lüliti "õige" asend? Sellise riistapuu kavandamine ning ehitamine nõuab, et tema "täpsust" seadistataks või kalibreeritaks kahe katseisiku raportite normaliseerimise kaudu — ja nii oleksime tagasi oma tõenduse alguspunktis. Selle intuitsioonipumba moraalsiks on, et kvaalide intersubjektiiivne võrdlemine ei ole võimalik, isegi mitte täiusliku tehnoloogia abil.

Asi jäi nii, kuni keegi mõtles välja selle mõtteeksperimenti oletatavalt täiustatud variandi: isikuisese pööratud spektri. Ilmselt on see mõte tulnud pähe mitmele inimesele iseseisvalt (Gert 1965; Putnam 1965; Taylor 1966; Shoemaker 1969, 1975; Lycan 1973). Arvatavasti peavad Block ja Fodor (1972: 172) silmas seda, kui nad ütlevad: "Meile tundub, et standardised verifikatsioonistlikud argumendid selle seisukoha vastu, et "pööratud spektri" hüpotees on kontseptuaalselt koherentne, ei ole veenvad." Selle versiooni, *intuitsioonipumba # 5: neurokirurgilise vingerpussi* kohaselt asuvad kõik kogemused, mida võrrelda tuleb, ühes vaimus. Sa ärkad ühel hommikul ning avastad, et rohi on muutunud punaseks, taevas kollaseks ja nii edasi. Keegi teine ühtki värvuse anomaaliat ei märka, seega peab probleem olema sinus. Näib, et sa oled õigustatud järeldama, et oled läbi teinud visuaalsete värvusekvaalide ümberpööramise (ja meie avastame hiljem, kui soovid, kuidas täpselt kurjad neurofüsioloogid sinu neuroneid selle saavutamiseks on mõjutanud).

Siin tundub esmalt — ja tegelikult juba ammu —, et kvaalid on ikkagi vastuvõetavad omadused, sest propositsioone nende kohta saab õigustatult väita, empiirilisel verifitseerida ja isegi seletada. Lõppude lõpuks saame ju kujutletud juhtumil jutustada loo, milles kinnitame sinu poolt läbitehtud draamatilise muutuse täpse etioloogia detailse neurofüsioloogilise seletuse. Ahvatlev on seega oletada, et neurofüsioloogilise tõendusmaterjalil, mis on hõlmatud jõulisse ja harunevasse teoriasse, oleks kogu lahutusvõime, mida me võiksimme iganes vajada, et teha kindlaks, kas kellegi kvaale on tegelikult nihutatud või ei ole.

Kuid see on viga. Selle eksituse paljastamine täies sügavuses nõuab kannatlikku uurimist, ent järelduseni saab kiiresti jõuda — kui ka mitte seda kindlustada — *intuitsioonipumba # 6: alternatiivse neurokirurgia* abil. On (vähemalt) kaks eri

viisi, kuidas kuri neurokirurg võiks tekitada sellise ümberpööramise efekti, mida kirjeldab intuitsioonipump # 5:

- I Pööra mõnda "varajast" kvaale tekitavat kanalit, nägemisnärvis näiteks, nii et kõik "allavoolu" asetsevad olulised närvisündmused oleks esialgse ja normaalsega võrreldes "vastupidise" väärtusega. *Ex hypothesi* pöörab see sinu kvaalid ümber.
- II Jäta kõik need varajased juhteteed puutumata ning pööra lihtsalt mis tahes mälule-juurdepääsu ühendusi, mis teostavad sinu tänaste ja muistsete värvitoonide vaikimisi (ja isegi alateadvusliku!) võrdlemise. *Ex hypothesi ei* pööra see üldse sinu kvaale, vaid hoopis sinu mälus kinnistunud kalduvusi neile reageerida.

Üles ärgates ja avastades, et sinu visuaalne maailm on kohutavalt anomaalne, peaksid sa hüüatama: "Jumala eest! *Midagi* on juhtunud! Kas on ümber pööratud minu kvaalid või on ümber pööratud minu mälega seotud reaktsioonid kvaalidele. Ei tea küll, kumb on juhtunud!"

Üldiselt peeti isikusisese pööratud spektri mõtteeksperimenti [eelmisest] täiuslikumaks, kuna ta viis vajaliku võrdlemise üle ühe isiku pähe. Kuid nüüd võime näha, et tegemist on illusiooniga, sest ühendus varasemate kogemustega, ühendus mälu kaudu, on analoogne esialgse variandi kujuteldava kaabliga, mis võinuks ühendada kaht isikut.

Selle asja tuumast saavad harjumuspäraselt — võiks öelda traditsiooniliselt — valesti aru "subjektisise pööratud spektri" mõtteeksperimentide konstrueerijad, kes oletavad, et *erinevuse märkamine* subjekti poolt — kindlasti ere avastamiskogemus subjekti jaoks — peaks endast kujutama erinevuse kui kvaalide vahetuse (otsest? korrigeerimatut?) äratundmist. Kuid nagu ilmneb minu näitest, võime saavutada subjektis samasuguse hämmastava tulemuse, ilma et tema oletatavaks kvaale üldse mõjutada tuleks. Kuna *ex hypothesi* võivad kaks erinevat kirurgilist sekkumist tekitada täpselt sama introspektiivse efekti, kusjuures kvaale pöörab ainult üks operatsioon, ei saa isiku kogemuses olla midagi sellist, mis eelistaks üht hüpoteesi teisele. Seega kui ta ei otsi välist abi, peab tema enda kvaalide seisund olema talle sama tundmatu kui mis tahes teise [isiku] kvaalide seisund. Vaevalt on see privilegee-

ritud juurdepääs või vahetu tutvus või otsene hoomamine, mis "fenomenilistel tunnetel" on kvaalisõprade arvates!

Selle mõtteeksperimentide seeria tulemuseks on kvaalidevastase "verifikatsioonistliku" argumendi tugevdamine. *Kui* leidub kvaale, on nad meie tunnetusele palju vähem kättesaadavad, kui me seni oleme arvanud. Mitte ainult, et klassikalised isikutevahelised võrdlused pole võimalikud (nagu näitab Meeltesegaduse masin), vaid me ei saa ka enda puhul öelda — vähemalt mitte introspeksiooni abil —, kas meie kvaalid on ümber pööratud. Kindlasti oleks siinkohal ahvatlev — eriti neile, kes ei ole filosoofid — otsustada, et see paradoksaalne tulemus peab olema mõne filosoofilise väaranalüüsi artefakt, seda liiki asi, mis võib kergesti juhtuda, kui võtta täiesti hea eelteoreetiline arusaam — meie argiarusaam kvaalidest — ja venitada see siis katkemispunktist lubamatult eemale. Filosoofid on asja ära vussinud; tehku nad see siis korda ka; vahepeal saame meie ülejäänud jälle tööle hakata, tuginedes nagu alati oma tasakaalukale ja mittemetafüüsilisele tutvusele kvaalidega.

Selle kõikehõlmava kiusatuse ületamine on järgmise osa ülesandeks, kus püütakse tõestada nende paradoksini juhtivate aimduste parandamatut ebasidusust, vaadates lähemalt nende lähteid ja ajendeid.

4. EKSIMINE KVAALIDE SUHTES

Arvamus, et inimesed võiksid eksida omaenda kvaalide suhtes, on jätkuva segaduse tuumaks, ning kui me tahame näha, millist peent rolli see arvamus mängib, tuleb seda detailsemalt ja mõnevõrra realistlikumate näidete varal uurida.

Intuitsioonipump # 7: Chase ja Sanborn. Elased kord kaks kohvidegustaatorit, hr Chase ja hr Sanborn, kes töötasid Maxwell House'i heaks.⁷ Koos ülejäänud poole tosina kohvidegustaatoriga oli nende ülesandeks kindlustada, et Maxwell House'i maitse püsiks aastatepikku muutumatuna. Ühel päeval umbes kuus aastat pärast seda, kui hr Chase oli Maxwell House'i juurde tööle tulnud, pihtis ta hr Sanbornile:

⁷Esmakordselt ilmus see näide trükis minu [märkuses] "Reflections on Smullyan" [kogumikus] *The Mind's I* (Hofstadter ja Dennett 1981: 427–428).

Ma ei taha seda tunnistada, kuid ma ei naudi enam seda tööd. Kui ma tulin Maxwell House'i kuus aastat tagasi, arvasin ma, et Maxwell House'i kohv on maailma parima maitsega kohv. Olin uhke, et saan jagada vastutust selle maitse säilitamise eest läbi aastate. Ja me oleme hästi töötanud; täna maitseb kohv täpselt samamoodi kui siis, mil ma saabusin. Kuid tead, ta ei maitse mulle enam! Mu maitse on muutunud. Minust on saanud palju arenenuma maitsega kohvijooja. Mulle ei meeldi *see maitse* enam üldse.

Sanborn tervitas seda avaldust märkimisväärse huviga. "Naljakas, et sina seda märkima pead," vastas ta, "sest midagi üsna samasugust on toimunud ka minuga." Ta jätkas:

Kui ma natuke enne sind siia saabusin, arvasin ma nagu sinagi, et Maxwell House'i kohv on suurepärase maitsega. Ning praegu ei hooli ka mina tegelikult kohvist, mida me valmistame. Kuid *minu* maitse pole muutunud; mu... *maitse* on muutunud. See tähendab, ma arvan, et midagi on viltu minu maitsemispungadega või minu maitset-analüüsi va tajumusliku masinavärgi mõne teise osaga. Maxwell House'i kohv ei maitse mulle enam nii nagu varem; kui ta ometi niiviisi maitseks, meeldiks ta mulle ikka veel, sest ma arvan ikkagi, et *see maitse* on parim kohvimaitse. Ma ei taha sellega öelda, et me oleme oma tööd halvasti teinud. Teie, ülejäänud degustaatorid, olete kõik päri, et maitse on sama, ning mul tuleb tunnistada, et ka mina ei või oma igapäevase töö põhjal mingit muutust täheldada. Seega peab *see olema* üksnes minu probleem. Ma arvan, et ma ei sobi enam sellele tööle.

Chase ja Sanborn on vähemalt ühes suhtes sarnased: mõlemale meeldis Maxwell House'i kohv ning nüüd ei meeldi *see kummalegi*. Kuid nad väidavad, et nad erinevad teisest küljest. Maxwell House maitseb Chase'ile samamoodi nagu alati, Sanbornile aga mitte. Kuid kas me võime võtta nende väiteid puhta kullana? Kas me peame? Kas ei võiks üks nendest või mõlemad lihtsalt eksida? Kas ei või nende olukord olla olulisel määral sama ja nende arvamuste näilik lahknemine seisneda rohkem väljenduslaadi erinevuses kui kogemuslikus või psühholoogilises seisundis? Kuna nad mõlemad esitavad väiteid, mis sõltuvad nende mälu usaldatavusest, siis kas on olemas mingi viis selle usaldatavuse kontrollimiseks?

Ma ei toonud näitesse sisse kaht tegelast mitte sellepärast, et luua isikutevahelist võrdlusemomenti selle vahel, kuidas maitseb kohv Chase'ile ja kuidas ta maitseb Sanbornile, vaid

et kõrvuti eksponeerida kahte poolust, mille vahel võivad ekselda isikusisised kogemuslikud muutused. Kvaalide-alases kirjanduses on sageli arutatud selliseid isikusisese kogemusliku muutuse juhtumeid ja nendega kohanemise võimalust või mälu sekkumist neisse, kuid minu arvates detailidele küllaldast tähelepanu pööramata. Vaatame esmalt Chase'i. Kasutades õigeks peetud kõnepruuki käesoleval juhul, ilmneb algul, et leiduvad järgmised võimalused:

- (a) Chase'i kohvimahtsekvaalid on püsinud muutumatuna, selal kui on muutunud tema hoiakud nende kvaalide suhtes, mis vastutavad tema esteetilise otsustuse kaanonite jne eest — ja seda ta paistabki oma vabal, sundimatul kombel väitvat.
- (b) Chase lihtsalt eksib oma kvaalide püsivuse suhtes; need on aastate jooksul järk-järgult ning märkamatuult muutunud, kusjuures tema maitse normid pole nihkunud — vaatamata tema eksiarvamusele, et tema [maitse] on arenenud. Ta on samas olukorras, milles Sanborn end väidab olevat, kuid tal puudub Sanborni enesetunnetus.
- (c) Chase on mingis imelikus olukorras (a) ja (b) vahel; tema kvaalid on natuke muutunud ja tema otsustuse normid on samuti paigast nihkunud.

Sanborni juhtum näib võimaldavat kolme analoogilist versiooni:

- (a) Sanbornil on õigus; tema kvaalid on muutunud mingisuguse häire tõttu tema tajuaparaadis, kuid tema normid on tõesti muutumatuna püsinud.
- (b) Sanborni normid on tema teadmata muutunud. Seega mäletab ta oma varasemaid kogemusi valesti, me võime seda kutsuda nostalgiaefektiks. Mõtles mõne lapsepõlve asja juurde naasmise tuttava kogemuse peale (klassipink, puuonn), mil avastad, et see on palju väiksem, kui sa mäletad. Arvatavasti kasvas sinu suuremaks kasvades kuidagi koos sinuga ka sinu sisemine norm selle kohta, mis on suur, ent sinu mälestused (mis on salvestatud selle normi murdude või kordsetena) ei tasakaalustunud ja järelikult, kui sa mälu käest nõu küsid, annab ta vastuseks moonutatud otsustuse. Sanborni nostalgilise varjundiga mälestused vanast heast Maxwell House'ist on samamoodi moonutatud. (Ilmselt leidub palju erinevaid viise, kuidas saaks se-

da impressionistlikku visandit mälumehhanismist kehas-
tada [implement], ning kognitiivses psühholoogias on teh-
tud märkimisväärsed eksperimentaalset uurimistööd, mis
vihjab, kuidas saaks kontrollida erinevaid hüpoteese sel-
liste mehhanismide kohta.)

- (c) Nagu eespool, on Sanborni olukord teatud kombinatsioon
(a)-st ja (b)-st.

Ma arvan, et igauks, kes tänapäeval kvaalidest kirjutab,
nõustuks, et Chase'i ja Sanborni puhul on kõik need võima-
lused olemas. Ma ei tea ka, et praegusel ajal kipuks keegi
pidama au sees eksimatust või korrigeerimatust, mis kuulu-
taks, et alternatiiv (a) on — ja peab olema — igal juhul tõde,
sest inimesed lihtsalt ei saa eksida sellises privaatses ja sub-
jektiiivses küsimuses.⁸

Kuna võidakse sattuda kimbatusse, oleks siiski tark üld-
joontes korrata, miks eksimatuse pooldaja positsioon on üks-
nes pealtnäha külgetõmbav, nii ei saaks ta taastada oma endisi
võlusid, kui asi tõsiseks läheb. Esiteks, Wittgensteini (1958)
ja Malcolmi (1956, 1959) järgides oleme näinud, et üheks see-
suguse eksimatuse vastuvõtmise viisiks on nõustumine sisu
täieliku kadumisega (Dennett 1976). “Kujutle, et keegi ütleb:
“Aga ma tean, kui pikk ma olen!” ning asetab selle tõestuseks
käe oma pea peale.” (Wittgenstein 1958: 96.) Oma väidet ka-
handades, kuni ei jää järele midagi, mida õigeks või valeks
pidada, võidakse saavutada teatud sisutühi võitmatust, kuid
antud juhul see ei sobi. Üks neid asju, milles Chase'il õigus
peab olema (kui tal on õigus), on see, et ta ei ole Sanborni olu-
korras, seega kui seda väidet käsitada eksimatuna, saab see
seda vaevalt olla sellepärast, et keeldub midagi väitmast.

Ma olen avastanud, et leidub tugev kiusatus vastata mi-
nu väidetele selles artiklis umbes nii: “Kuid pärast kõike se-
da, mis on öeldud ja tehtud, jääb ikka midagi, mida ma tean
erilisel viisil: Ma tean, kuidas on minuga lood just praegu.”
Aga kui sellest oletatavast teadmisesest ei järeldu absoluutselt

⁸Kripke (1982: 40) jõuab sellele lähedale, kui ta küsib retooriliselt:
“Kas ma siis ei tea otseselt ja küllaldase kindlusega [rõhuasetus lisatud],
et ma pean silmas plussi [funktsiooniga, mida ma kutsun “plussiks”]?”
Kripke ei ütle meile, mida implitseerib “küllaldane kindlus”, ent oletatavasti tahab ta selle märkusega kuulutada oma ustavust sellele, mida
Millikan (1984) ründab “tähendusratsionalismi” nime all.

mitte midagi — ei midagi, mis heidaks näiteks valgust kõigile neile psühholoogilistele väidetele, mis võiksid Chase'i ja Sanborni kohta tõesed olla —, mis mõtet on siis väita, et seda [teadmist] omatakse? Võib-olla tahavad inimesed ainult taaskinnitada seda omandiõiguse tunnet omaenda teadvuslike seisundite suhtes.

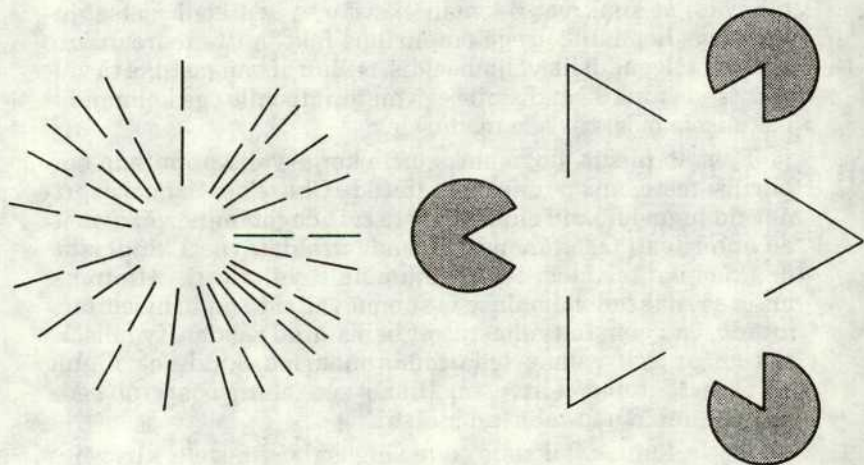
Eksimatuse pooldaja kvaalide suhtes kohtleb neid kui oma kogemuse omadusi, mida on põhimõtteliselt võimatu vales ti ära tunda, ja see on mõistatuslik õpetus (vähemalt sama mõistatuslik kui paavsti eksimatus), kui mitte rõhuasetust natuke muuta ja käsitada kvaale *loogiliste konstruktidena* isikute otsustustest kvaalide kohta: isiku kogemusel on kvaal *F* parajasti siis, kui isik otsustab, et tema kogemusel on kvaal *F*. Selliseid otsustusi võime siis käsitada konstitutiivsete aktidena, millel on samasugune voli kvaale tekitada, nagu romaani-kirjanikel on voli määrata oma tegelaste juuste värvi. Me ei küsi, kust Dostojevski teab, et Raskolnikovi juuksed on helepruunid.

Ma olen väitnud (Dennett 1978a; 1979: eriti 109–110; 1982), et katseisikute protokollide sellised interpretatsioonid on teatud piirides kasutatavad, ent siin see kvaalide kaitsjaid ei aita. Loogilisi konstrukte otsustustest tuleb käsitada teoreetikute väljamõeldiste sugulastena, kuid kvaalide sõbrad tahavad, et konkreetse kvaali eksistents igal konkreetset juhul oleks hea kuulsusega empiiriline fakt, mitte teoreetikute kasulik tõlgenduslik väljamõeldis, muidu ei kangastuks ta väljakutsena funktsionalismile ega materialismile ega kolmanda-isikulisele objektiivsele teadusele.

Paistab niisiis, nagu oleks üsna kerge välja nuputada empiirilisi teste, mis püüaksid kinnitada Chase'i ja Sanborni erinevaid lugusid, kuid ehkki selliste testide läbimine võiks nende autoriteeti (see tähendab, nende usaldatavust) kindlustada, kaotaks testidest läbikukkumine selle täiesti. Hinnaks, mille sa maksad võimaluse eest oma väiteid empiiriliselt kinnitada, on võimalus väljastpoolt häbistatud saada. Kvaalisõbrad on praegu valmis seda hinda maksuma, kuid ehk ainult seepärast, et nad ei arvesta, kuidas see tehing õonestab seda mõistet, mida nad tahavad kaitsta.

Mõtles, kuidas võiksime heita valgust küsimusele, kus võiks asuda tõde Chase'i ja Sanborni konkreetset juhul isegi siis, kui me ei ole võimelised asja lõplikult otsustama. Ilmselt peaks

nende lugude ühele või teisele äärmuslikule versioonile leiduma kaalukat objektiivset toetusmaterjali. Seega kui Chase pole võimeline kohvi-, tee- ja veinisorte uuesti ära tundma pimedal degusteerimisel, mil esimest ja teist lonksu lahutavad kõigest minutid, kõigutab see tõsiselt tema väidet, et ta teab, et Maxwell House maitseb talle praegu täpselt niisamuti nagu kuus aastat tagasi. Aga vastasel juhul, kui ta sooritab pimedal degusteerimise meisterlikult ja näitab välja märkimisväärsed teadmised kohvisortide kaanonite asjus (kui selliseid leidub), siis leiab toetust tema väide, et ta on muutunud palju arenenuma maitsega degusteerijaks. Induktiivse testimise standardsete põhimõtete, peamiselt Milli erinevuste meetodi rakendamine võib käia pika tee sellele viitamise suunas, millist liiki muutus on toimunud Chase'i või Sanborniga — muutus spektri toore tajumusliku töötluse otsa lähedal või muutus spektri viimse reaktiivse otsustuse otsa lähedal. Ja nagu Shoemaker (1982) ning teised on märkinud, võivad teatud suuremas teoreetilises raamistikus asjakohaselt interpreteeritud füsioloogilised näidud samuti kallutada skaalat ühe või teise äärmuse kasuks.



Joonis 1

Näiteks on indutseeritud illusoorsete piirjoonte hästi uuritud nähtust (vt joonis 1) tihti peetud iseäranis "kognitiivseks" illusiooniks, mis sõltub "ülevallt-alla"* töötlustest ja asub seega oletatavasti spektri reaktiivse otsustuse otsa lähedal, kuid hiljutine eksperimentaalne uurimine (Von der Heydt *et al.* 1984) on näidanud, et "nurgadetektor"-neuronid, mis asuvad visuaalsetes juhteteedes *suhteliselt* madalal — visuaalse koore 18. alas — vastutavad niihästi illusoorsete nurkade kui reaalsete heleda-tumeda piirjoonte eest võrkkestal, mis viitab võimalusele (kuid veel ei tõesta, sest kuidagi võib ikkagi tegemist olla "alanevate efektidega"), et illusoorseid kontuure ei suruta peale ülevallt, vaid genereeritakse visuaalse töötluste üsna varajases astmes. Võib ette kujutada sellise "varajase" anomaalia avastamist juhteteedes, mis viivad näiteks Sanborni maitsepungadest otsustuseni, ja see kaldub kinnitama tema väidet, et ta on elanud läbi mingi muutuse oma baastajumuslikus masinavärgis — erinevalt otsustuslikust.

Kuid ärgem ülehinnakem sellise empiirilise testimise lahutusvõimet. Ruumi kahe pooluse vahel, mida esindavad võimalus (a) ja võimalus (b), hõivaksid mõlemal juhul nähtused, mis oleksid kuidagiviisi kahe faktori — üldiselt võttes, kvaalide genereerimise või produtseerimise dispositsioonide ja kord produtseeritud kvaalidele reageerimise dispositsioonide — produkt erinevates proportsioonides. (Nii visandaks selle meie intuiitiivne ettekujutus kvaalidest.) Arvatakse, et kvaalid mõjutavad meie tegevust või käitumist üksnes meie otsustuste vahendusel nende kohta, seega võib iga käitumuslik test nagu eristuse või mälu test anda meile otseseid andmeid üksnes kahe faktori *resultandi* kohta, kuna ta käsitab oma algandmetena otsustustel põhinevaid tegusid. Äärmuslikel juhtudel leiame kaudseid tõendeid, mis viitavad sellele, et üks faktor on olulisel määral muutunud ja teine peaaegu üldse mitte, ning me saame seda hüpoteesi edasi testida, kontrollides katseisiku suhtelist tundlikkust muutustele neis tingimustes, mis eeldatavasti muudavad kaht osafaktorit. Kuid ei saa loota, et selline kaudne testimine lahendaks küsimuse siis, kui mõjud

* Ülevallt-alla [*top-down*] töötluste all mõeldakse kognitiivses psühholoogias info seesugust konstruktiivset töötlust, mis on rohkem mõjutatud varasema kogemuse kontekstist ja olemasolevatest konseptuaalsetest struktuuridest, vastandina alt-üles [*bottom-up*] töötlustele, mis piirdub sensoorse info vahetu vastuvõtmisega. *Tlk.*

on suhteliselt väikesed — näiteks kui võistlevateks hüpoteesideks on Chase'i eelistatud hüpotees (a) ja väiksem variant selle sisuga, et tema kvaalid on muutunud *natuke* ja tema normid muutunud *vähem, kui ta arvab*. See kehtib isegi siis, kui lisame oma andmetesse mis tahes tahtmatuid ja alateadvuslikke käitumuslikke mõjutusi, sest nende sissetoomine oleks mitmemõtteline. (Kas Chase'i nüüdne pikem vastuselatents osutab "kvaalide taasnormaliseerimise katse" protsessile või "pikemaks veninud esteetilisele hindamisele"?)

Eriti selgelt tuleb neurofüsioloogia tõendusjõu piiratus välja siis, kui kujutame ette kohanemise juhtumit. Oleta *intuitsioonipumba # 8: operatsioonijärgse astmelise tervenemise* raames, et oleme Chase'i maitsepungade ühendusi standard-sel kujutletaval moel kuidagi "kirurgiliselt pööranud": pärast operatsiooni maitseb suhkur soolaselt, soolal on hapu maitse, jne. Kuid oletage edasi — ja see on sama realistlik oletus nagu selle eituski —, et Chase on [muutust] pärastpoole kompenseerinud — nagu ilmneb tema käitumisest. Praegu ütleb ta, et suhkruollus, mida me ta keele peale asetame, on magus ja ta ei salli enam lihakastet oma jäätisel. Oletagem, et kompensatsioon on nii täielik, et kõikides käitumuslikes ja verbaalsetes testides pole tema sooritus eristatav normaalsete katseisikute omast — ja tema enda operatsioonieelsest sooritusest.

Kui kogu sisemine kompensatoorne kohandumine on lõpetatud protsessi algstaadiumis — intuitiivselt, enne kvaale — siis on tänaseks tema kvaalid taastatud täpselt sellisena, nagu nad olid (väliste stimulatsiooniallikate suhtes) enne operatsiooni. Kui aga teisest küljest osaline või terve kompensatoorne kohandumine toimub pärast kvaale, siis ei ole tema kvaalid normaalseks tagasi muutunud, *isegi kui ta arvab, et nad on*. Kuid füsioloogilised faktid iseenesest ei heida valgust sellele, kuhu maitsemist ja ütlemist vahendava füsioloogilise protsessi voogudesse tõmmata see joon, kus oletatavad kvaalid esinevad protsessi selle astme omadustena. Kvaalid on muidugi "vahtunud või fenomenilised" omadused, kuid see kirjeldus ei aita füsioloogilises voos õiget astet lokaliseerida, sest intuitsioonipumpa # 6 meenutades leidub alati vähemalt kaks võimalust neurofüsioloogilise teooria tõlgendamiseks, sõltumata sellest, milline see on. Oletame, et meie füsioloogiline teooria teatab meile (nii detailselt kui soovid), et kompensatoorne efekt on te-

mas saavutatud *kohandumise tõttu mälestustele-juurdepääsu protsessis*, mis on vajalik selleks, et meie ohver saaks võrrelda praegusi ja varasemaid värvitoone. *Ikkagi* leidub kaks lugu, mida võiks jutustada:

I Chase'i praegused kvaalid on ikkagi ebanormaalsed, kuid paranduste tõttu mälestustele-juurdepääsu protsessis on ta selle tulemusena kohandanud oma mälestusi selle kohta, kuidas asjad varem maitsesid, ega pane järelikult enam kõrvalekaldeid tähele.

II Maitsetajus esineb mälestustega võrdlemise aste vahetult enne kvaalide faasi; tänu parandustele *tekitab* see sama stiimuli puhul neidsamu vanu kvaale.

(I)-s mõjutavad kvaalid mälestustega-võrdleja sisendit. (II)-s on nad osa mälestustega-võrdleja väljundist. Need paistavad olevat kaks täiesti eri hüpoteesi, ent füsioloogilised andmed, olgu nad nii ilmselged kui tahes, ei ütle meile, kummale poole mälu asetada kvaalid. Samuti ei lahenda (I) ja (II) vahelist vaidlusküsimust Chase'i introspektiivsed andmed, kuna *ex hypothesi* ei saa ta neid lugusid usaldusväärselt eristada. Meenuta, et me pöördusime neurofüsioloogiliste andmete poole just eelkõige seepärast, et Chase'i arvamust kinnitada või ümber lükata. Vaevalt saame siis lõpuks tema arvamust kasutada lahendamaks vaidlust meie rivaalitsevate neurofüsioloogiliste teooriate vahel. Chase võib arvata, et ta arvab, et tema kogemused on samasugused nagu varem, *sellepärast, et* nad tegelikult ongi seda (ja ta mäletab õigesti, millised nad varem olid), kuid tal tuleb mõnda, et tal puuduvad introspektiivsed vahendid selle võimaluse eristamiseks alternatiivist (I), mille korral ta arvab, et asjad on sellised, nagu nad varem olid, hoopis *sellepärast, et* tema mälestusi sellest, millised nad varem olid, on moonutanud tema uued kompensatoorsed harjumused.

Oma katseisiku süstemaatilist neutraalsust trotsides võivad füsioloogidel olla omad põhjused eelistada (I)-t (II)-le või vastupidi, sest nad võivad olla *kohandanud* termini "kvaalid" omaenda teoreetilisteks eesmärkideks, et tähistada mingit avastatavate omaduste perekonda, millel neile tundub olevat täita oluline roll nende tajumusliku äratundmise ja mälu neurofüsioloogilises teoorias. Chase ja Sanborn võiksid kurta — mitte vähestest filosoofilistest eestkõnelejatest saadetuna —, et need omadused, mida neurofüsioloogid arva-

vad heaks "kvaalideks" kutsuda, ei ole need kvaalid, millest nemad räägivad. Teadlaste vastulauseks on: "Kui me ei saa eristada (I)-t (II)-st, ei saa me kindlasti kumbagi teie väidet toetada. Kui te meilt toetust tahate, tuleb teil oma kvaalide mõistest loobuda."

Selle juures ei paista silma mitte ainult see, et empiirilised meetodid ei küüni eristuse ni nende nii erinevatena tunduvate väidete vahel kvaalide kohta, vaid nende küündimatus *vaatamata sellele, et tegemist on parema tõendusmaterjaliga kui subjekti enda introspektiivsed veendumused*. Sest isiku enda otsustused nagu ka neid väljendav käitumine või tegevus on meie kahe postuleeritud faktori resultandiks ja ei suuda eristada komponentide osakaalu paremini kui mis tahes väline käitumuslik test. Tõepoolest, üldiselt on isiku "introspektiivsed" veendumused *halvemaks* tõendusmaterjaliks kui see, mida võivad koguda vaatlejad väljastpoolt. Sest kui meie isik on — ja enamasti ongi — "naiivne katseisik", kes pole tutvunud statistiliste andmetega omaenda või sarnaste juhtumite kohta, sarnanevad tema vahetud ja siirad otsustused tõenduslikult mis tahes teise naiivse vaatleja tajuotsustustega välismaailma faktide kohta. Chase'i intuiitiivsed otsustused oma kvaalide püsivuse kohta pole episteemiliselt paremas seisus kui tema intuiitiivsed otsustused näiteks valgustuse intensiivsuse või toatemperatuuri püsivuse kohta — või tema enda kehatemperatuuri püsivuse kohta. Oma keha seesmise seisundi poole pöördumine ei muuda episteemilise seose intiimsust ühelgi erilisel viisil. Kas Chase'il on palavik või ta ainult tunneb ennast palavikuliselt? Kui ta ei ole just astunud samme omaenda soorituse normeerimiseks ja läbikontrollimiseks, pole tema arvamus, et tema palavikutajumise aparaat on rikumata, sugugi targem aimdusest. Samamoodi võib Chase olla kindlal arvamusel selle kohta, millisel määral on tema maitsetaju aparaat oma kooskõla säilitanud ja millisel määral on tema otsustus keerukamaks arenenud, kuid ootamata ära sellise just kujuteldud töömahuka kolmandaisikulise testimise tulemusi, oleks temast rumal väita, et ta teab — eriti, et ta teab otseselt või vahetult —, et tema puhul on õige puhtalt juhtum (a), pigem (a) kui (b) või (b)-le lähedane juhtum.

Episteemiliselt on ta üsna kindlal pinnal, kui ta teatab, et on muutunud tema kohvirüüpamistegevuse ja tema otsustamistegevuse vaheline *suhe*. Meenuta, et see on see tegur, mis

oli Chase'il ja Sanbornil ühine: neile mõlemale meeldis varem Maxwell House'i kohv ja nüüd enam mitte. Kuid kui ta just ei korralda enda peal seda liiki katseid, nagu teised võiksid tema peal läbi viia, *peavad* tema veendumused *jääma paljaks oletuseks* selle kohta, mis on püsima jäänud (või peaaegu on) ja mis on muutunud.

Kuid siis peaksid kvaalid — oletame korraks, et me teame, millest me räägime — kaotama ühe oma "olemuslikest" teise astme omadustest: kaugel sellest, et olla meie kogemuse otseselt või vahetult hoomatavad omadused, on nad omadused, mille muutumine või püsimine on kas täielikult väljaspool meie tunnetuse piire või (parimal juhul) on järeldatav meie käitumuslike ja füsioloogiliste reaktsioonimustrite "kolmandaisikulise" vaatluse põhjal (kui Chase ja Sanborn soostuvad neurofüsioloogide terminikasutusega). Selle vaatekoha järgi ei tuleks Chase'i ja Sanborni pidada mitte introspekterijateks, kes on võimelised privilegeeritud vaatele nende omaduste suhtes, vaid autopsühholoogideks, teoreetikuteks, kelle veendumused omaenda närvisüsteemi omaduste kohta ei põhine mitte ainult nende "vahetuil" või jooksvail kogemuslikel veendumustel, vaid samuti nende sündmuste tähtsuse hindamisel, mida nad lähiminevikust mäletavad.

Nagu näeme, leidub neurofüsioloogidel ja teistel "objektiivsetel kolmandaisikulistel" teoreetikutel häid põhjendusi, et sellist omaduste klassi uuringuteks välja valida. Ainult et tegemist pole kvaalidega — sel lihtsal põhjusel, et episteemiline suhe nendega on *täpselt* samasugune, nagu on episteemiline suhe selliste väliste, kuid kergesti — kui ka eksivalt — kindlaksmääratavate omadustega nagu toatemperatuur või kaal. Ettekujutus, nagu tuleks selle kinnitamiseks, milliste kvaalidega on tegu, konsulteerida välise eksperdiga või sooritada enda peal keerukaid käitumuslikke teste, viib meid kindlasti liiga kaugemale meie algsest ettekujutusest kvaalidest kui omadustest, mida me tunneme iseäranis lähedaselt.

Arvatavasti oleme niisiis valinud vale tee. Õpetus, mis meid selle täbara tulemuseni juhtis, oli õpetus, mis teravalt eristas kvaale nende (normaalsetest) mõjudest reaktsioonidele. Mõtle veel kord Chase'i peale. Ta väidab, et kohv maitseb talle "täpselt samamoodi" nagu alati, kuid ta tunnistab — koguni rõhutab —, et tema reaktsioon "sellele maitsele" pole enam see mis enne. Seega väidab ta, et on võimeline kvaal-

lide hoomamisest (või mäletamisest) — maitsest, tavapärasest kõnepruugis — lahutama oma erinevaid reaktsioone sellele maitsele. Kuid et see hoomamine või mäletamine ise on reaktsioon oletatavale kvaalile, siis on Chase'i poolt — pahaaimamatult muidugi — tegemist osava nõksuga. Oleta niisiis selle asemel, nagu Chase kinnitaks, et just *sellepärast, et* tema reaktsioon on nüüd teistsugune, on tema jaoks maitse muutunud. (Kui ta oma naisele oma esialgset lugu jutustas, öelnud too: "Ära ole rumal! Niipea kui sa vastumeelsuse lisad, oled sa kogemust muutnud!" — ning mida rohkem Chase sellele mõtles, seda enam tundus talle, et naisel oli õigus.)

Intuitsioonipump # 9: kogenud õllejooja. Tihti öeldakse, et näiteks õlle maitse omandatakse; seda maiku lihtsalt hakatakse nautima või siis treenitakse ennast seda tegema. Millist maiku? Kas esimese sõõmu maiku? Mitte keegi ei suuda *toda* maiku nautida, sähvaks kogenud õllejooja vastu:

Kogenud õllejoojale maitseb õlu teisiti. Kui õlu maitseks mulle ikka samamoodi, nagu maitse esimene sõõm, ei oleks ma eales õlle joomist jätkanud! Ehk sama asja teistpidi öeldes, kui mu esimene sõõm õlut oleks mulle maitsetud nii, nagu maitse mulle kõige viimane sõõm just praegu, ei oleks mul kunagi tarvis olnud seda maitset kõigepealt omandada! Mulle oleks esimene sõõm samapalju meeldinud kui see, mida ma just praegu nautisin.

Seda juttu jätkates tuleb meil tunnistada, et õlle maitse *ei* ole omandatud. Mitte keegi ei naudi *sed*a, kuidas maitse esimene sõõm. Selle asemel viib pikajaline õllejoomine inimesed sinna- maale, kus nad kogevad sellist maitset, mida nad naudivad, ent just selle maitse nautimine garanteerib, et see pole see maitse, mida nad kõigepealt kogesid.⁹

Kuid selle järeldusega nõustumine laastab traditsioonilist vaadet kvaalidele teise kandi pealt. Sest kui möönda, et hoiakud või reaktsioonid kogemustele konstitueerivad nende kogemuslike kvaliteete igakülgsest ja täiel määral nii, et muutus reaktsioonis *tähendab* või *tagab* muutuse omaduses, siis lak-

⁹Traditsioonilise nõude võime päästa eeldatavasti privaatsete ehk subjektiivsete kvaalide ignoreerimisega ning alati avalikest maitsetest rääkimisega — näiteks olgu Maxwell House'i kohvi avalik maitse, mida nii Chase kui Sanborn peavad muutumatuks. Võib öelda, et indiviidid omandavad maitse sellise avaliku maitse jaoks.

kavad nood omadused, nood "kvalitatiivsed või fenomenilised tunnused" olemast "seesmised" omadused ning muutuvad tegelikult paradigmaatilistelt välisteks, relatsioonilisteks omadusteks.

Omadused, mis esmapilgul "paistavad seesmised", osutuvad tihti hoolikamal analüüsil relatsioonilisteks. Bennett (1965) on autoriks *intuitsioonipumbale # 10: ülemaailmse eugeenika eksperiment*. Ta juhib meie tähelepanu fenooltiokarbamiidile, ainele, mille maitse kolmveerandile inimkon-nast on väga mõru ja ülejäänute jaoks on maitsetu nagu vesi. Kas ta on mõru? Kuna reaktiivsus fenooltiokarbamiidile on edasikantav geneetilisel teel, võiksime selle muuta paradigmaatilistelt mõruks laiaulatusliku aretuseksperimenti abil: takistada nende isikute sigimist, kelle jaoks ta on maitsetu ja mõne põlvkonna pärast oleks fenool mõrum kui mis tahes muu siin maailmas. Kuid me võiksime (põhimõtteliselt!) samuti viia ellu vastupidise massi-"eugeenika" suursaavutuse ja muuta seeläbi fenooli maitsetuse eeskujuks — sama maitsetuks kui vee — ilma et me fenooli üldse puutunud oleksime. On selge, et avalik mõrusus või maitsetus pole fenooltiokarbamiidi seesmine, vaid relatsiooniline omadus, sest omadust muudab muutus normaalsete detektorite referentklassis.

Vaatamata oma relatsioonilisusele *paistavad* taju"kvaalide" kõik avalikud versioonid seesmistena. Nad ei ole üksi. Mõt-le dollari (või oma mis tahes rahvusliku valuuta) "tuntavale väärtusele". "Kui palju see *päris* rahas teeb?", selle küsimuse järgi tuntakse ameerika turisti, kes püüab välismaise hinna tõlkida "seesmise väärtuse" skaalale, mida ta oma peas hoiab. Nagu väidab Elster (1985), "on olemas tendents mitte märgata teatavate monaadiliste predikaatide implitsiitselt relatsioonilist iseloomu". Walzer (1985) märgib, et "...kümnedollariline rahatäht näikse elavat iseseisvat elu väärtusliku esemena, ent nagu Elster arvab, sõltub tema väärtus implitsiitselt 'teistest inimestest, kes on valmis aktsepteerima raha maksevahendi-na kauba eest' ". Kuid isegi kui seda mõõndakse, leidub ikka tendents säilitada mingit subjektiivset, tuntud väärtust selle kümnedollarilise rahatähe "seesmise" omadusena. Aga nagu nüüd näeme, ei saa sellised seesmised omadused olla omadused, millele isikul on mingil moel privilegeeritud juurdepääs.

Kumba teed peaks Chase minema? Kas peaks ta kuulama oma abikaasa nõuannet ning kuulutama, et kuna ta enam

kohvi ei kannata, ei maitse see talle enam samamoodi (selle maitse oli varem hea ning nüüd on see halb)? Või peaks ta ütleva, et tegelikult, mingis mõttes, maitseb kohv talle nii nagu alati või vähemalt umbes samamoodi — kui sa arvad muidugi maha tööga, et tal on praegu nii halb maitse?

Nüüd oleme jõudnud minu näite tuumani. On tõsi, et meil tuleb Chase'ilt küsida, kumba teed ta tahab minna ja tema ees on tegelikult kaks drastiliselt erinevat võimalust, *kui me sel-lise küsimuseasetuse peale surume*. Kumba tee valiksid sina? Kumba kvaalide mõistet oled sa “alati meeles pidanud” ja mis suunab sinu kujutlusvõimet, kui sa mõtiskled teooriate üle? Kui sa oled nõus, et lahendus ei ole ilmne ja eriti kui sa kaebad, et see pealesunnitud valik lööb lahku kaks aspekti, mida sa eeldasid olevat sinu eelteoreetilises mõistes ühendatud, siis toetad sa minu väidet, et harilikus “rahvapsühholoogias” puudub kvaalide mõistel kindel vundament. Kui me mõtleme neist viisidest, kuidas asjad meile paistavad, teeme seda *tavaliselt* segaselt ja potentsiaalselt ebakoherentselt.

Kui Chase mõtleb “tollest maitsest”, mõtleb ta mitmetähenduslikult või häguselt. Ta pöördub mälestustes tagasi varasemate kogemuste juurde, kuid ta ei pea püüdma — ega isegi selleks võimeline olema — kindlaks määrata, kas ta lisab või välistab mõne või kõik oma reaktsioonid sellest, mida ta mõtleb “tolle maitse” all. Tema tollane ja praegune seisund on erinevad — seda võib ta täie kindlusega tunnistada — kuid tal puuduvad “vahetud” vahendid peenemate eristuste tegemiseks ning tal pole selleks vajadustki.¹⁰

(Järgneb)

¹⁰“Ma pole nii pöörane, et eitaksin seda, et minu punase aisting täna sarnaneb minu eilse punase aistinguga. Ma ütlen ainult, et see sarnasus võib *seisneda* üksnes füsioloogilises jõus teispooll teadvust — mis paneb mind ütleva, et ma tunnen, et see tunne on sama mis eelmine, ja nii ei seisne see aistingute ühtsuses.” (Peirce 1931–58: vol. V: 172, märkus 2.)

Vitamiinid ja mineraalid

mõtlevale inimesele



Saadaval apteekides ja toidukauplustes

Tippkvaliteet sõbraliku hinnaga!



Healthilife

Terveisiä Oulusta



Pohjoissuomalainen sanomalehti Kaleva on uskollinen Viron ja virolaisten ystävä.

Kalevalla on oma nimikkorahasto Viron Kansallisen Kulttuurin Säätiössä.

Sanomalehti

KALEVA

Pohjois-Suomen suurin ja Suomen neljänneksi suurin 7-päiväinen sanomalehti.

KALEVA

Perustaja
Juho Raappana
vuonna 1899.

Levikki 84.337.
Levikkialueena koko
Pohjois-Suomi.

Oulun toimituksen lisäksi
Kalevalla on aluetoimitukset
eripuolilla Pohjois-Suomea
ja Helsingissä.

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.

Varasemad numbrid (1992 — 1–5, 7–12; 1993 — 1–4, 6–12;

1994 — 2–12; 1995 — 1,2,4–12, 1996 — 1–12 ja 1997 — 1–12) on müügil parimates raamatukauplustes, *Akadeemia* toimetuses ning neid saate tellida ka postiga, kui saadate ERA-Panka Tartus rahakaardiga *Akadeemia* arvele (nr 150123017972, kood 741) iga numbri eest 24 krooni ja *märgite lõigendile soovitud numbrid*.

Address: *Akadeemia*, Ülikooli 21, Tartu.

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

Tel.: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; faks +(372-7)43 13 73.

AKADEEMIA

An Interdisciplinary Journal for the Humanities and Sciences

Editor-in-chief: Ain Kaalep

Editors: Jaan Kangilaski, Inta Soms, 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 1998:

USD 46, DEM 70, FIM 210, CAD 63, FRF 240, SEK 307, GBP 29, AUD 58.

Back issues for 1992 — 1-5, 7-12; 1993 — 1-4, 6-12; 1994 — 2-12;
1995 — 1,2,4-12; 1996 — 1-12; 1997 — 1-12 and single issues for 1998:
USD 4, DEM 6, FIM 17, CAD 5, FRF 20, SEK 27, GBP 3, AUD 5.

Please transfer the proceeds (for CAD: Royal Bank of Canada, Toronto, (SWIFT code) ROYCCAT2; for FIM: Merita Bank - UBF, Helsinki, UNITFIHH; for FRF: Banque Nationale De Paris SA, Paris, BNPAFRPP; for DEM: Stadtsparkasse München, München, SSKMDEM; for GBP: Midland Bank, London, MIDLGB22; for SEK: Skandinaviska Enskilda Banken, Stockholm, ESSESESS; for USD: Republic National Bank of New York, New York, BLICUS33) to ERA-Bank account (SWIFT code ERAPEE2X) for crediting the account no 150123017972 of Ajakiri *Akadeemia*, and mail the check and following notice to *Akadeemia*.

Please enter my *AKADEEMIA* subscription for 1998

Back issues for 1997

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1996

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1995

1	2		4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	--	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1994

	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
--	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1993

1	2	3	4		6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	--	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1992

1	2	3	4	5		7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	--	---	---	---	----	----	----

Name or institution

Address

Country

Enclosed is the check totaling

Please mail to: *Akadeemia*, Postkast 80, Postimaja, Tartu,
EE-2400, Eesti/Estland/Estonia.

Phone: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; fax +(372-7)43 13 73.

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

Peatoimetaja
Ain Kaalep

Toimetajad
Jaan Isotamm, Jaan Kangilaski, Toomas Kiho,
Mart Orav, Inta Soms

1997

KOLLEGIUM

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

Tegevtoimetaja Indrek Ude
Majandusjuhataja Agu Tani
Keeletoimetaja Triin Kaalep
Korrektor Kristin Sarv
Raamatupidaja Piret Liinold
Sekretär Tiiu Jõgi

Postiaadress/Postal address:

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

Toimetuse aadress:

Ülikooli 21, Tartu

Telefonid:

431 373, 431 117

Fax:

431 373

**ARTIKLID, ESSEED, ILUKIRJANDUS,
MÄLESTUSED, PUBLIKATSIOONID**

ESMATRÜKID

- Álvarez Licona, N. E.** Vt *Tõlked*.
“Akadeemia” koondsisukord 1937–1940 / Koost. J. Isotamm // 7, 1486–1495. Lisa: “Akadeemia” autorid 1937–1940.
- “Akadeemia” nr 1–100 (aprill 1989 kuni juuli 1997) koondsisukord. / Koost. J. Isotamm // 7, 1496–1561.
- Alttoa, K.** Muinasaja lõpu Tartu — kas Põhjamaade suur ristiusu keskus? // 6, 1123–1129.
- Aru, J.** Tervishoiu kui majandusharu seadusandlikest alustest Eesti Vabariigis // 6, 1241–1260.
- Aru, K.** Jaan Tõnisson tahtis *Postimeest* ja sai *Postimehe* // 2, 227–244; “Akadeemia” hilinevad artikkel 1938. aastast // 7, 1390–1396.
- Arukaevu, J.** Ado Grenzsteini tagasitulek: Esseed // 12, 2467–2514.
- Bergh, B.** Vt *Tõlked*.
- Bhum, P.** Vt *Tõlked*.
- Eelsalu, H.** Arutlus müüdist: Tagasivaatavalt Uku Masinguni // 5, 1053–1064.
- Engelbrecht, J.** Dünaamika ilu // 4, 735–753.
- Gross, T.** Uued paljunemistehnoloogiad ja emaduse dekonstruktsioon // 10, 2149–2169;
Enne ja pärast Frazerit // 12, 2516–2529.

- Isotamm, J.** (Järels.) Vt *Tõlked*, Sudoplatov, P.; Le Calloc'h, B.
- Jaanus, M.** Vt *Tõlked*.
- Jakapi, R.** (Järels.) Vt *Tõlked*, Berkeley, G.
- Jansma, L. G.** Vt *Tõlked*.
- Jääts, I.** Russiinid: Ajalugu ja tänapäev // **5**, 1065–1072; **6**, 1149–1172.
- Jürgenson, A.** Eksitajast ja eksimisest eesti usundis // **4**, 710–731.
- Kaalap, A.** Kalendritegija polegi kimbus // **7**, 1347–1348;
(Järels.) Vt *Taastriigid*, Sütiste, J.; *Tõlked*, Heine, H.
- Kama, K.** Kanada põlisrahvaste õiguslikust olukorrast // **8**, 1722–1752.
- Kangilaski, J.** Frege uurimused loogikast // **7**, 1468–1478.
- Kiisler, V.** Kui kõik on kunst // **11**, 2365–2370;
(Komment.) Vt Üks talveõhtu...
- Krikk de Mateo, S.** Hispaania vaimust sotsioloogide pilguga // **1**, 156–174.
- Kulmar, T.** Ühest inkade ülijumalahümnist hispaania kroonikates // **5**, 1022–1030;
Inkade religiooni kultuuriheerose probleemist // **5**, 1031–1039.
- Kurs, O.** Kakskeelne Lotring // **10**, 2045–2062.
- Kuurme, T.** Kooli humaniseerimise dilemmad // **6**, 1261–1270.
- Kuusk, P., I. Martinson.** Tartu astrofüüsik Wilhelm Anderson // **2**, 358–375.
- Kõivupuu, M.** Ristipuud Lõuna-Eesti matusekombestikis // **1**, 35–61.
- Künnap, A.** Kust on pärit germaani, balti ja slaavi keeled? // **3**, 566–571.
- Laaban, I.** Vt Üks talveõhtu...
- Lagerspetz, M.** "Oleneb, millisesse paati satun...": Noorte eestlaste mustad stsenaariumid // **11**, 2243–2258.
- Laidmäe, V.-I.** Majanduslike muutuste mõju eestimaalaste tervisele ja toidulauale // **11**, 2376–2402.
- Leete, A.** Uusi teateid Kazõmi sõjast // **2**, 376–383.
- Lepajõe, J.** Olnust ja olevast linakasvatuses // **5**, 972–982.
- Lepajõe, M.** (Komment.) Vt *Tõlked*, Platon.
- Lill, A.** Eetika või moraal: Inimloomuse täiustest ja pahedest antiikaja pilgu läbi // **3**, 503–532;
(Järels.) Vt *Tõlked*, Pseudo-Aristoteles.
- Loogma, K.** Tuleviku-uuringud ja stsenaariumimeetod // **3**, 543–565.
- Loone, E.** Mõistus õigustamas riike // **2**, 297–324.
- Luik, T.** Vt Üks talveõhtu...
- Lukas, L.** Võõra motiiv baltisaksa kirjanduses // **11**, 2322–2343.
- Luure, A.** Filosoofia kui loogikate dialoog // **1**, 119–122.
- Made, V.** Ida-Karjala ülestõus 1921–1922 ja Eesti // **9**, 1930–1941.
- Mark, H.** Vabariigi President ja Vabariigi Valitsus eksiidis 1988–1992 // **7**, 1415–1448. Lisad tekstis: dokumente.

- Martinson, I.** Vt Kuusk, P., I. Martinson.
- Masing, V.** Johannes Lepiksaar // **12**, 2630–2640.
- Matjus, Ü.** Filosoofia võimus ja võimutus // **2**, 326–342.
- Meikar, T.** Tartu rahu ja Eesti metsakontsessioonid Venemaal // **5**, 983–1003.
- Meri, L.** Genscher Eestis // **7**, 1450–1461.
- Mägi, A.** Mis meelde on jäänud: Episoode ja meeleolusid // **1**, 193–221; **2**, 413–445; **3**, 637–669; **4**, 861–893; **5**, 1085–1117; **6**, 1309–1341; algus 1996. a.
- Mölder, B.** Assotsiatsioonid ja muljeid // **4**, 732–733; Hilary Putnami sisemine realism // **4**, 789–807; (Järeis.) Vt *Tõlked*, Putnam, H.
- Mölder, H.** Rahvusriik ja etnilisus tänapäeva maailmas // **10**, 2024–2044.
- Müürsepp, P.** Kaos ja fraktalid // **4**, 762–768.
- Neschke-Hentschke, A.** Vt *Tõlked*.
- Näpinen, L.** Filosoofia ja täppisteaduse vahekord Ilya Prigogine'i programmi tulevikuvaates // **6**, 1227–1239.
- Orav, M.** Positiivne vaim: Ajakirja *Akadeemia* (1937–1940) taustast // **7**, 1350–1388.
- Pao, B.** Meresaarlast: Kujunemise käändekohti // **3**, 477–489.
- Peegel, J.** Minu ema keel: Jutujada ühe murraku üle ja ümber // **3**, 451–475; Üks Eesti sugust kirjanik [A. Scheller (pseud. A. Michailov)] // **3**, 490–496.
- Pilli, T.** Ääremärkusi Melchior Hofmanni elu ja tegevuse kohta // **12**, 2575–2580.
- Prints, O.** Eestikeelse geomeetriaõpetuse rajajad Joosep Kapp ja Jakob Tülk // **1**, 3–33.
- Pärl-Lõhmus, M.** Sovetlikust postsovetlikuks: Eesti ajakirjanduse muutumisi 1987–1996 // **9**, 1795–1817.
- Raid, N.** Ülikooli tänava maja nr. 21 // **7**, 1405–1413.
- Reinson, U.** Abistav käitumine ja selle uurimine // **4**, 832–851.
- Roiko-Jokela, H.** Vt *Tõlked*.
- Runnel, H.** Luulet // **7**, 1462–1467.
- Rämmer, A.** Kuidas seletada üldlevinud arusaamade kujunemist // **12**, 2582–2619.
- Saard, R.** Kaug-Ida teoloogiast ja teoloogidest // **6**, 1213–1226.
- Sachris, N. B.** (Järeis.) Vt *Tõlked*, Hahn, T.
- Sarv, E.** Genotsiid ja apartheid okupeeritud Eestis // **2**, 245–285; **3**, 573–596; **4**, 675–692.
- Sevilla González, M. de la L.** Vt *Tõlked*.

Szaif, J. Vt *Tõlked*.

Stadnikov, S. Loodus, maastik ja arhitektuur "Sinuhe jutustuses" // **5**, 1041–1052.

Taagepera, R. Suurriikide kasv ja kadu — taust Venemaa jaoks // **11**, 2259–2282.

Tammaru, T. Venelased Eestis: Ränne ja kohanemine // **8**, 1657–1677; Venelaste kohanemise regionaalsed erisused ja kohanemist mõjutavad tegurid // **11**, 2283–2301.

Tarand, M. Katse mõista Paul Viidingu teekonda // **3**, 598–611.

Tiit, E.-M. Teadus juhuslikus maailmas // **4**, 754–761.

Tomberg, T. Piiblist, kalliskividest ja ülempreestri rinnakilbist // **10**, 2185–2191.

Tóth, S. Ungari murrete staatus // **10**, 2063–2067.

Tulviste, P. Vana ja uus sallimatus ning sallivus // **10**, 2019–2023.

Unt, A. Hoiakuloogika // **2**, 344–356.

Uus, U. Libertaarimperatiiv // **10**, 2087–2112.

Vahing, V. Keel, poet ja skisofreenia // **6**, 1203–1211.

Vahtre, L. Karskusseltside osast Eesti riikluse sünniprotsessis // **5**, 957–971.

Valge, Jaak. Okkaline devalveerimine: Eesti krooni kursi ümberhindamine aastail 1931–1933 // **8**, 1605–1639.

Valk, Ü. (Komment.) Vt *Tõlked*, Atharvaveda.

Vallas, A. 100 aastat rahva- ja korteriloendust Stockholmis: Mõningaid arengutendentsid // **6**, 1272–1287.

Viiding, B. Luulet // **3**, 498–502.

Viitso, T.-R. Keelesugulus ja soome-ugri keelepuu // **5**, 899–929.

Viru, A. Tervis ja adaptiivsus // **10**, 2171–2184.

Üks talveõhtu keele künnisel: Ilmar Laabani ja Tõnu Luige umbkõne-
lus / Kirja pannud ja viiteid lisanud V. Kiisler // **1**, 72–117.

Väitlus. Vastukaja

Alltoa, K. (Vt R. Metsallik. "Borre-loom Tartus: Kaks skandinaavia-pärasit ehteripatsit." — *Akadeemia*, 1996, nr 7, 1347–1363) // **6**, 1298.

Eelsalu, H. Wilhelm Anderson vs Albert Einstein. (Vt *Esmatriikid*, Kuusk, P., I. Martinson) // **9**, 1975–1977.

Hein, A. Veel kord koos Juhan Maistega mööda mõisaid. (Vt *Väitlus. Vastukaja*, Maiste, J.; *Arvustused*, Hein, A.) // **7**, 1480–1485.

Kaalep, A. Arvo Mägi — memuarist ja kroonik. (Vt A. Mägi. "Mis meelde on jäänud." — *Akadeemia*, 1996, nr 9–12, 1997, nr 1–6) // **9**, 1973–1975.

- Kangilaski, J., B. Mölder.** Vaim ei ole teadvus! (Vt T. Nagel. "Mis tunne on olla nahkhiir?" Tlk T. Hallap. — *Akadeemia*, 1996, nr 10, lk 2090–2107) // **1**, 175–180.
- Kinkar, F.** Mõtlemine veel. (Vt *Arvustused*, Arukaevu, J.) // **5**, 1073–1075.
- Kull, K.** Teksti duaalsus. (Vt *Tõlked*, Emmeche, C., J. Hoffmeyer) // **12**, 2646–2649.
- Maiste, J.** Retsensioon Ants Heina retsensioonile. (Vt *Arvustused*, Hein, A.) // **6**, 1288–1297.
- Mölder, B.** Vt Kangilaski, J., B. Mölder.

TAASTRÜKID

- Mänd, O.** Jaan Tõnisson perioodil 1934–1938 // **7**, 1397–1403.
- Sütiste, J.** Noored partisanid: Katkendeid / Järels.: A. Kaalep // **2**, 287–296.
- Viiding, P.** Luulet 1935–1937 // **11**, 2372–2375.

TÕLKED

- Álvarez Licon, N. E.** Etniline paljus Mehhikos / Tlk R. Lias [Avaldatakse lühendatult] // **6**, 1173–1188.
- Atharvaveeda:** Valik loitse. / Tlk ja komment.: Ü. Valk // **9**, 1866–1884.
- Berkeley, G.** Kolm dialoogi Hylase ja Philonouse vahel: Skeptikute ja ateistide vastu / Tlk ja järels.: R. Jakapi // **8**, 1765–1789; **9**, 1983–2013; **10**, 2209–2237; **11**, 2433–2461.
- Bergh, B.** Keel Euroopa jaoks / Tlk K. Unt // **6**, 1130–1137.
- Beuys, J.** Kõned omast maast: Saksamaa / Tlk V. Kiisler // **11**, 2351–2364.
- Bhum, P.** Uue põlvkonna südamelöögid: Mõtisklus tiibeti uuest luulest / Tlk M. Kark // **5**, 1005–1020; **6**, 1190–1202.
- Császár, A.** (Vastukaja.) Vt Värnik, A., D. Wassermann.
- Dennett, D. C.** Kvaalide kvainimine / Tlk B. Mölder // **12**, 2657–2684; jätkub 1998. a.
- Emmeche, C., J. Hoffmeyer.** Topeltkodeeritus ja eluslooduse semiootika / Lühendatult tlk V. Mikita // **10**, 2114–2148.
- Hahn, T.** Ainult mitte loiduda / Tlk ja järels.: N. B. Sachris // **1**, 63–71.
- Heine, H.** Doña Clara / Tlk ja järels.: A. Kaalep // **12**, 2550–2554.
- Hoffmeyer, J.** Vt Emmeche, C., J. Hoffmeyer.
- Jaanus, M.** Eesti aeg ja monumentaalaeg / Tlk E.-R. Soovik // **8**, 1571–1603.

James, W. Pragmatismi tõekontseptsioon / Tlk E.-R. Soovik // 8, 1702–1720.

Jansma, L. G. Melhioristlik taasristimisliikumine Madalmaades / Tlk U. Põks // 12, 2555–2574.

Kondrišin, S. (Vastukaja.) Vt Värnik, A., D. Wassermann.

Le Calloc'h, B. Viis päeva, kui Eesti hoidis hinge kinni: 17.–22. september 1944 / Tlk J. Kross, järels.: J. Isotamm // 5, 931–955.

Margolis, J. Objektivism ja relativism / Tlk T. Hallap // 4, 808–830.

Melhus, H. (Vastukaja.) Vt Värnik, A., D. Wassermann

Mogyorosi, A. (Vastukaja.) Vt Värnik, A., D. Wassermann nn.

Neschke-Hentschke, A. Poliitiline platonism ja loomuõiguse teooria / Tlk R. Naris // 9, 1843–1864.

Novalis. Ristiusk ehk Euroopa: Fragment (1799) / Tlk T. Rosin // 10, 2069–2084;

Hümn / Tlk A. Kaalep // 10, 2085–2086.

Nuntii latini: Yleisradio ladinakeelseid uudiseid aastaist 1989–1991 / Tlk K. Kolk // 6, 1138–1147.

Peirce, C. S. Kuidas muuta meie ideid selgeks / Tlk T. Hallap // 8, 1679–1701.

Platon. Politeia (VII raamat 514 a–521 b) / Tlk ja komment. M. Lepajõe // 9, 1819–1828.

Pseudo-Aristoteles. Loomutäiustest ja pahedest / Tlk ja järels.: A. Lill // 3, 533–541.

Putnam, H. Mille jaoks on filosoof? / Tlk ja järels.: B. Mölder // 4, 770–788.

Rhees, R. (Sissejuhatus.) Vt Wittgenstein, L.

Roiko-Jokela, H. Neist, keda saatus Soome viis / Tlk K. Raid. [Avaldatakse lühendatult] // 8, 1641–1656; 9, 1943–1960.

Saariluoma, L. Kirjanduslugu eile ja täna / Tlk K. Raid // 9, 1885–1914.

Schultz-Bertram, G. J. Kiri vennatütar Emmale / Tlk L. Lukas // 11, 2344–2349.

Sevilla González, M. de la L. Muutused mõistes *haigus* ja selle ühiskondlik kujutus: Pidalitõvest AIDSini / Tlk R. Lias // 9, 1916–1929.

Szaif, J. Platoni koopa-võrdpilt / Tlk M. Lepajõe // 9, 1829–1842.

Sudoplatov, P. Molotov—Ribbentropi pakt / Tlk ja järels.: J. Isotamm // 4, 693–709.

Värnik, A., D. Wassermann. Meeste enesetappude sagenemine Baltimaades / Vastukajad: A. Császár, S. Kondrišin, H. Melhus, A. Mogyorosi // 12, 2621–2629.

Wassermann, D. Vt Värnik, A., D. Wassermann.

Weber, M. Protestantlikud sektid ja kapitalismi vaim / Tlk J. Isotamm // 1, 123–154.

- Wistinghausen, H. v.** Näitlejad ja muusikud Tallinna vabamuürlaslooži-
de liikmeina / Tlk N. B. Sachris // **11**, 2303–2320.
- Wittgenstein, L.** Märkused Frazeri “Kuldse oksa” kohta / Tlk J. Iso-
tamm. Sissejuhat. R. Rhees (tlk J. Kangilaski) // **12**, 2530–2548.

ARVUSTUSED

- Arukaevu, J.** (F. Kinkar. *Eesti haridusseltside ajaloost*. Tartu, 1996) // **2**, 385–392.
- Hein, A.** Mööda mõisaid koos Juhan Maistega. (J. Maiste. *Eestimaa mõisad. Manorial Architecture in Estonia. Gutsarchitektur in Estland*. Tallinn, 1996) // **3**, 616–626.
- Jääts, I.** Setumaast sõnas ja pildis. (*Setomaa*. Fotod: K. Kuusik, A. Sarv. Tekst: Õ. Sarv. Tõlge: A. Allpere. Kujundus: A. Tombach. Tallinn, 1995; L. Reissar. *Setumaa läbi sajandite. Petserimaa*. [S.l.], 1996) // **10**, 2193–2198.
- Kilp, H.** Üks ja juhtiv õpetlaste riigist: Galilei, Bacon, Spinoza, Leibniz, Malebranche, Pascal, ... (J. Ljater. *Descartes*. * R. Descartes. *Arutlus meetodist*. Tallinn, 1995) // **2**, 396–400.
- Kurs, O.** Uurimus Siberi eestlaste tagasirändest. (H. Kulu. *Eestlaste tagasiränne 1940–1989. Lääne-Siberist pärit eestlaste näitel*. Helsinki, 1997) // **8**, 1754–1756;
Võim ja raudteed Põhja-Venemaal. (Alpo Juntunen. *Valta ja rautatiet: Luoteis-Venäjän rautateiden rakentamista keskeisesti ohjanneet tekijät 1890-luvulta 2. maailmansotaan*. Helsinki, 1997) // **12**, 2642–2645.
- Loone, E.** Vabaduse väärtus. (J. S. Mill, *Vabadusest*. [S.l.], 1996) // **1**, 181–185.
- Niitsoo, V.** Elu kui Eesti saaga (E. Sanden. *An Estonian Saga*. Cardiff, 1996) // **3**, 626–629.
- Pajur, A.** Personifitseerit ajalugu. (E. Medijainen. *Saadiku saatus. Välisministeerium ja saatkonnad 1918–1940*. Tallinn, 1997) // **9**, 1961–1966.
- Paul, T.** Kontide kasulikkusest. (A. Adam. *Dogmadelugu*. Koost. E. Salumaa. Tartu, 1995; H. G. Pöhlmann. *Dogmaatika põhjooned*. Tlk. E. Salumaa. Tartu, 1994; *Karl Barth'i "Kiriklik dogmaatika"*. Koost. ja täiend. E. Salumaa. Tartu, 1993) // **9**, 1966–1972.
- Sirk, Ü.** Olaf Klaasseni raamat Indoneesias. (O. Klaassen. *Hüvasti, Insulinde! Andres Saali elu Indoneesias*. Tartu, 1996) // **11**, 2404–2425.

- Tarkiainen, K.** Riigimees, kes kõndis kuristiku serval (T. Polvinen. *J. K. Paasikivi. Valtiomiehen elämäntyö 3. 1939–1944.* Helsinki, 1995) // 2, 392–396.
- Vahre, S.** Paul Johanseni viimane suursaavutus (P. Johansen. *Balthasar Rüssow als Humanist und Geschichtsschreiber. Aus dem Nachlaß ergänzt und herausgegeben von Heinz von zur Mühlen.* Köln—Weimar—Wien, 1996) // 3, 612–616.

ILLUSTRATSIOONID

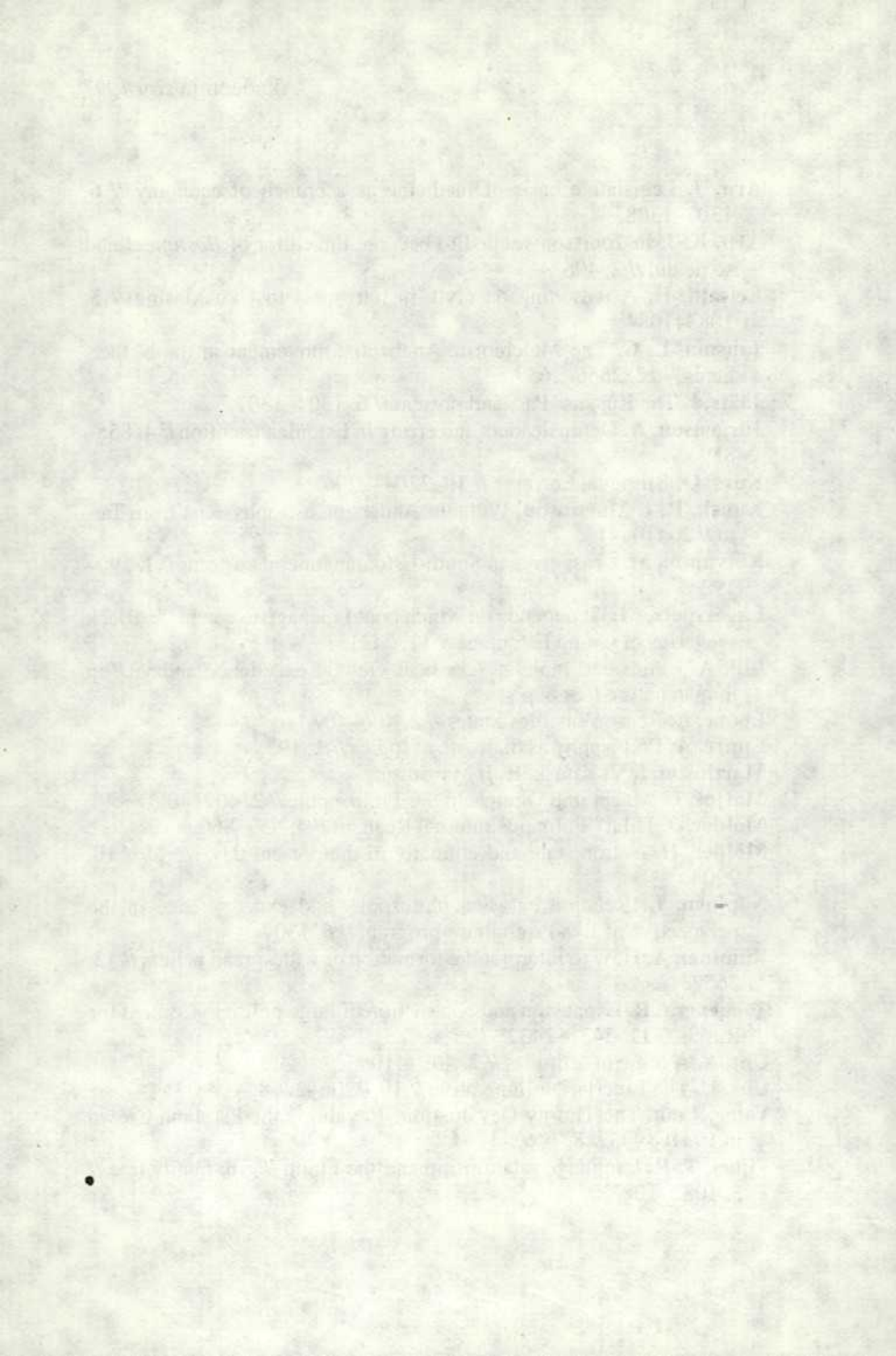
- Anderson, W.** (Foto) // 2, 359.
- Cranach, L.** Graafikat // 12, 2515, 2549, 2581, 2620, 2641.
- Dennett, D. C.** (Foto) // 12, 2658.
- Gulk, A.** Tušijoonistused // 8, 1604, 1640, 1678, 1721, 1753.
- Hagen, A. M.** Graafikat // 11, 2371, 2403.
- Kapp, J.** (Foto) // 1, 4.
- Kreis, K.** Illustratsioonid // 2, 286, 325, 343, 357, 384.
- Kudisiim, I.** Tušijoonistused Villem Ridala poeemile "Püha rist" // 4, 734, 769, 831.
- Kärner, K.** Joonistused (1961–1962) // 9, 1818, 1865, 1915, 1942.
- Küüts, L.** Illustratsioonid // 6, 1148, 1189, 1212, 1240, 1271.
- Lapin, L.** Pilte seeriast "Naine—masin" (siiditrükk) // 5, 930, 956, 1004, 1021, 1040.
- Lepiksaar, J.** (Foto) // 12, 2631.
- Mark, H.** (Foto) // 7, 1418.
- Putnam, H.** (Foto) // 4, 790.
- Schlater, G. F.** Graafikat // 11, 2302, 2321, 2350.
- Talvik, H.** Illustratsioonid (1957–1970) // 10, 2068, 2113, 2170, 2192.
- Tiimann, M.** Illustratsioonid // 1, 34, 62, 118, 155.
- Torn, I.** Puulõiked // 3, 476, 497, 542, 572, 597.
- Tülk, J.** (Foto) // 1, 5.
- Uprus, M.** Sõbralikud šaržid // 7, 1349, 1389, 1404, 1414, 1449, 1479.

EDITORIAL NOTES. SUMMARIES. ZUSAMMENFASSUNGEN

- Editorial note** // 1, 186–189; 2, 401–405; 3, 630–635; 4, 852–857; 5, 1076–1081; 6, 1299–1303; 7, 1562–1565; 8, 1757–1761; 9, 1978–1982; 10, 2199–2203; 11, 2426–2430; 12, 2650–2655.

*

- Aru, J.** Legislative basis of medicine as a branch of economy // **6**, 1307–1308.
- Aru, K.** Jaan Tõnisson wanted to become the editor of *Postimees* and so he did // **2**, 406.
- Eelsalu, H.** A reasoning on myth in retrospect to Uku Masing // **5**, 1083–1084.
- Jansma, L. G.** The Melchiorite Anabaptist movement in the Netherlands // **12**, 2656–2657.
- Jääts, I.** The Rusyns: Past and present // **6**, 1304–1307.
- Jürgenson, A.** On misleaders and erring in Estonian tradition // **4**, 858–859.
- Kurs, O.** Bilingual Lorraine // **10**, 2204–2206.
- Kuusk, P., I. Martinson.** Wilhelm Anderson, astrophysicist from Tartu // **2**, 410–412.
- Kõivupuu, M.** Cross-trees in South-Estonian funeral customs // **1**, 190–192.
- Lagerspetz, M.** “It depends on which boat I manage to catch...”: Black scenarios of young Estonians // **11**, 2431.
- Lill, A.** Ethics and morals: Classical view at excellence and vice in human nature // **3**, 636.
- Loone, E.** Reason Justifies States // **2**, 406–407.
- Luure, A.** Philosophy as dialogue of logics // **1**, 192.
- Martinson, I.** Vt Kuusk, P., I. Martinson.
- Matjus, Ü.** Macht und Ohnmacht der Philosophie // **2**, 407–408.
- Mölder, B.** Hilary Putnam’s Internal Realism // **4**, 859–860.
- Mölder, H.** Nation state and ethnicity in the present-day world // **10**, 2204.
- Näpinen, L.** Relation between philosophy and exact science in the perspective of Ilya Prigogine’s program // **6**, 1307.
- Rämmer, A.** How to interpret the formation of widespread beliefs // **12**, 2657.
- Taagepera, R.** Expansion and contraction of large polities: Context for Russia // **11**, 2431–2432.
- Unt, A.** A logic of attitudes // **2**, 409–410.
- Uus, U.** The Libertarian Imperative // **10**, 2206–2208.
- Valge, Jaak.** The Thorny Devaluation: Revaluing the Estonian Crown in 1931–1933 // **8**, 1762–1764.
- Viitso, T.-R.** Language relationship and the Finno-Ugric family tree // **5**, 1082–1083.



CONTENTS

Ado Grenzstein's comeback	<i>Jaanus Arukaevu</i>	2467
Before and after Frazer	<i>Toomas Gross</i>	2516
Remarks on Frazer's "The Golden Bough" . . .	<i>Ludwig Wittgenstein</i>	2530
Doña Clara	<i>Heinrich Heine</i>	2550
The Melchiorite Anabaptist Movement in the Netherlands		2555
.	<i>Lammert G. Jansma</i>	
Marginalia on Melchior Hofmann's life and work	<i>Toivo Pilli</i>	2575
How to interpret the formation of widespread beliefs		2582
.	<i>Andu Rämmer</i>	
Increase in suicide among men in the Baltic countries		2621
.	<i>Danuta Wasserman, Airi Värnik</i>	
Johannes Lepiksaar	<i>Viktor Masing</i>	2630
<i>Review: The authorities and railways in Northern Russia. Alpo Jun-</i>		2642
<i>tunen. Valta ja rautatiet. Luoteis-Venäjän rautateiden rakentamista</i>		
<i>keskeisesti ohjanneet tekijät 1890-luvulta 2. maailmansotaan. Hel-</i>		
<i>sinki: Suomen Historiallinen Seura, 1997.</i>	<i>Ott Kurs</i>	
<i>Discussion: Duality of text. Jesper Hoffmeyer, Claus Emmeche.</i>		2646
<i>"Topeltkodeeritus ja eluslooduse semiootika." — Akadeemia, 1997,</i>		
<i>nr 10.</i>	<i>Kalevi Kull</i>	
Editorial note. Summaries		2650
Quining qualia. I	<i>Daniel C. Dennett</i>	2657

AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163