

AKADEEMIA

6. AASTAKÄIK 1994 NUMBER 3



Emakeele kaotamise ähmane hirm	Valdar Parve
Keelelise substantsi põhikujundid	Jaan Undusk
Võimukandjad Liivi- ja Eestimaal	Mati Laur
Edzard Schaper	Arnulf Otto-Sprunck
Tütarsaar	Edzard Schaper
Sõltuvuslik Tekkimine	Andres Herkel
Anarhism	Barbara Goodwin
Tehnika olemus	Ottomar Maddison
Valgevene kujunemine	Urmas Vessin
Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim	Max Weber

Kolleegium

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

Toimetus

peatoimetaja Ain Kaalep
tegevtoimetaja Indrek Ude
universalia Eduard Parhomenko
humaniora Mart Orav
socialia Jaan Isotamm
naturalia Toomas Kiho
peatoimetaja asetäitja Agu Tani
keeletoimetaja Triin Kaalep
korrektor Kristin Haljasorg
sekretär Tiiu Jõgi
raamatupidaja Piret Liinold

Postiaadress/Postal address:

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

Toimetuse address:

Küütri 1, Tartu, Eesti

Telefonid:

31 373, 31 117

Fax:

31 373

Arveldusarve nr 12301797 ERA-Pangas

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

Akadeemia avaldab reklaami. Kõige tingimusi toimetusest.

Trükkida antud 9. II 1994. OÜ «Greif» trükkikoda. Tartu, Ülikooli 17/19. Trükiarv 2800. Tell. nr. 578.

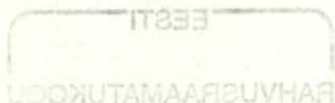
© AKADEEMIA 1994

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

6. AASTAKÄIK 1994 NUMBER 3 (60)

- Emakeele kaotamise ähmane hirm
Valdar Parve 451
- Keelelise substantsi põhikujundid. I
Jaani Undusk 463
- Kõrgemad võimukandjad Liivi- ja Eestimaal Vene
valitsusaja alguses (1710–1783)
Mati Laur 487
- Eestimaal tundmatu: Edzard Schaper, südame-eestlane
Arnulf Otto-Sprunck 503
Tõlkinud Liina Lukas
- Tütarsaar: Katkendeid romaanist
Edzard Schaper 509
Tõlkinud Liina Lukas
- Pratüyasamutpāda* ehk Sõltuvuslik Tekkimine
Andres Herkel 533
- Anarhism. I
Barbara Goodwin 572
Tõlkinud Jaap Ora
- Tehnika olemus ja ülesanne
Ottomar Maddison 591



Valgevene kujunemine

Urmas Vessin 607

Arvustus: Me ei või seda unustada! Jüri Freyberg. Kolõma akadeemia. Stockholm, 1991.

Jüri Hanko 622

Raamat eesti metsanduse ajaloost. Hubertus Neuschäffer. *Kleine Wald- und Forstgeschichte des Baltikums — Lettland und Estland: Ein Beispiel europäischer Integration und kultureller Wechselwirkungen.* Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1991.

Toivo Meikar 625

Väitlus: Petlemma täht. Christoph Wrembek, "Petlemma täht: 13. novembril 1993 — 2000 aastat tagasi". Tõlkinud Marju Lepajõe ja Mari Tarvas. — Akadeemia, nr 11, 1993, lk 2389–2404.

Heino Eelsalu 630

Editorial note. Summaries 634

Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim. VIII

Max Weber 643

Tõlkinud Jaan Isotamm

Lk 462, 486, 502, 532, 571, 606: Taavo Vösu tušijoonistused.

EMAKEELE KAOTAMISE ÄHMANE HIRM

Valdar Parve

1. Filosoofi asjaks on olema-pidav. Olema-pidav andub filosoofile väärtuspõhjenduse kaudu. Kuid teiseks on filosoof ka kodanik või mittekodanik, kellele olema-pidav andub müütide omaksvõtu kaudu. Eriti kui elatakse Eesti Müüdiriigis, mis külgneb Vene Müütvabariikide Liidu ja müütilise Euroopa Ühendusega. Miks ma peaksin Eestis omaks võtma endast vähem koolis käinute müüte, kui suudan endale ise müüte luua ja võiksin neid toota ka ekspordiks? Asudes alale, kus tavaliselt loovad müüte minust erinevat akadeemilist ettevalmistust teadlased, ülimalt haritud harrastuspoliitikud ja pooliku haridusega poliitikud, loodan, et faktivigade parandus, mille teevad mu teeside kallal asjatundjad ning kvaasiasjatundjad, ja sellest välja kooruv müüdi-parandus korvavad mu suurest asjatundmatusest sünenenud väikesed valed ning kokkuvõttes on sellest eesti müüdi loominguks ikkagi kasu.

2. Esmane ja tegelikult ainus tähtis tunnus eestlase samastumises eestlasena on eesti keel. Inimene identifitseerib end eesti rahvusega eesti keele alusel ja keele alusel ta tõrjub osa inimesi muulasteks, olgu neiks siis keeletud eestlased või kehvakeelsed muulased. Kas see tõrjumine on hingeline, sõnaline, kehaline, seaduseline või veel midagi viiendat, see on siinkohal tähtsusetu. Tõenäoliselt ei ole eestlane ainus, kes oma rahvuse sedaviisi oma keelsusega samastab. Tõenäoliselt on selliseid rahvusi teisi. Võib-olla teeb jaapanlane või korealane sedasama. Ei tea. Ka sakslane võib säärase väite peale hämmastust avaldada, sest enda arvates samastab temagi saksa natsionaalsuse saksa emakeelsusega. Ta imestab, kui kuuleb, et eestlane end selles asjas erandlikuks peab. Kuid eestlase vaatenurgast ei ole sakslase puhul see suhe nii pööratav ega sümmeetriline kui eestlase puhul.

Maailmas on miljonid inimesi, kes elavad rahvana ja tarvitavad saksa keelt emakeelena, kuid end kaugeltki saksa natsiooniga ei samasta. Eestlane ei saa jätta saksakeelset šveitslast, austerlast või Lõuna-Tirooli elanikku sakslaseks liigitamata ainult sellepärast, et ta on kuulnud, et nood ise end sakslaseks ei arva.

3. Eesti keele üheks suureks eripäraks on tema sünteetilisus — pinnaliselt tõlgitsetuna selline omadus, et lause mõte laotakse kokku sõnade mõttest. “Tihti tähti taevast nähti,” lausub eestlane. Ta võib sedasama ütelda ka lausega: “Tähti nähti taevast tihti.” Sõnad ja lause tähendavad üsna sedasama ka sõnajärje “taevast nähti tihti tähti” puhul. Sõnadel on mõte, mis ei jäta neid maha ka pärast lauseks sidumist. Sünteetiline keel on hõredalt elunevate metsaelanike või merilaste keel. Kalur tuleb kaugelt merelt, karjus kaugelt karjamaalt, kütt metsast. Nad tulevad pika aja järel ja ikkagi saavad üksteisest aru, sest keele sõnad on võtnud suure osa tähendamise vaevast enda kanda. Sõnade mõte on kauapüsiv. Vigurid, mida sõnad endaga teha lubavad — liidete ning käände- ja pöördelõppude pookimine taha või teiste sõnade kleepimine ette (aglutineerimine ehk kobaraks liimimine) — on samuti püsivad. Kui keelde tuleb uus sõna, siis on tema etümoloogilist pesa tundes kerge aimata, mida see sõna peaks tähendama. Ent kui ta siiski tähendab midagi muud, tunneb keeletarvitaja keelvat ebalust, mis mõnel juhul ei jäta teda maha kuni surmatunnini. Analüütilise keele näidiseks olgu inglise keel, sest hiina keelt ma ei tunne. Öeldes inglise keeli *the pen lies in the box*, tähendavad sõnad *pen* ja *box* ühte; öeldes *the box lies in the pen* hoopis teist (esimesel juhul asetseb sulle pinalis ja teisel kast kanakuudis või karjatarandikus). Arvuti jaoks jääb selline vahetegemine igavesti pähkliks ja ka inglise keelt emakeelena rääkiv haritlane ei tea selliste lausete tähendust, enne kui on analüüsinud selle lause sõnu teiste selle lause sõnade seltskonnas, seda lauset teiste lausete seltskonnas ning ka lausumist tingivas või saatvas situatsioonis. Ameerikalik igapäevane ülisage sõnatarvitus annab lühikeseks kulunud ingliskeelsetele sõnadele ja väljenditele mõtte ning kordamine eri lauseis korrigeerib mõistmisäpardused. Etümoloogiline autentsus uute sõnade keelde toomisel pole omaette väärtus. Kui vaja, tehakse uue sõna väliskuju halastamatult ümber ja kui vaja, poogitakse vanale omasõnale külge uus tähendus. Keele kord seda ei välista.

4. Maailmaajalooliselt mõtleva keeleteadlase, ajaloolase, sotsiaalteadlase, antropoloogi või poliitiku vaatekohast ei juhtu midagi erilist ega halba, kui eesti keelgi päev-päevalt analüütilisemaks muutub. Kõik keeled on ju arenemises, mis pole muud kui suunaline muutumine. Miks peaks eesti keel olema sedavõrd erandlik, et säilitab oma sünteetilise astme sajandite vältel või areneb naabritega võrreldes hoopis ise suunda, kui näiteks saksa keele läänesaksa murre on pelgalt sõjajärgsete aastate vältel muutunud märgatavalt analüütilisemaks Ida-Saksamaa keelepruugist (mis tähendab ühtlasi ka suuremat kompuutritulembust)? Võib arvata, et läänesaksa keelepruuk kompuutriaegastul funktsionaalsemana tõmbab idasaksa oma peagi järele. Saksa haritlane vaatab seda protsessi tolerantset, sest et see ei ohusta vähimalgi määral saksa identiteeti. Tähtsa alalhoidva tegurina on vahetpidamata kohal möödunud sajandite klassikaline saksa kirjandus ja klassikaline saksa filosoofia. Nemad konserveerivad ja seovad saksa vaimu põhijooned saksa keelega ning nende väärtuse kaotus ettenähtavas tulevikus kõne alla ei tule.

5. Eesti inimesed on asunud oma keelega samale teele, mis aga eesti keele enda seisukohast on hoopis teine tee. Eestis on tagajärgedest küsimata harrastatud analüütilisemate keelte lausemallide ülevõttu, ühtlasi sünteetilise keele lausemallide muutmist ja ohverdamist ning koos sellega eesti keele sõnade ning lausete tähendusväljade kitsendamist. Erialaseid tehnilisi keeli, juriidilist eelkõige, on sulatatud kõne- ja kirjakeelde nii käsu korras kui ka vabatahtlikult. Siiani on eestikeelse lause sõnajärge, aluse ja täiendi ühildumist ning verbi rektsiooni kõige enam hälvitatud vene keele mõjul sel teel, et NSVLi kuulunud Eesti massimeedia eestindas iga päev äärmiselt masinlikult tohutu verbaalse informatsiooni voo. Keeletarvitaja, kellel puudus ettevalmistus märkamaks moskvaliku keelekasutusega kaasnevaid ohte, hakkas käsitama hälbinud eesti keele tarvitust normina. Kuid Moskvast pärit ajuloputuse suhtes teenis vene informatsioonivoo tõlkimine väärustunud keelereeglite järgi passiivse vastupanu eesmärki. Moskva tele- ja raadiokanaleist tuli verbaalse informatsiooni voog kuni 1989. aasta veebruarikuuni nn partei-hiina keeles, milles parteifunktsionärid varjavad järgimist väärivate eesmärkide puudumist ja ometigi koguvad toetajaskonda. Kui Eesti Moskva abiga kasutas väheinformatiivse ametliku sõnavoo veidralt ma-

sinlikku tõlget, kus eesti- ja venekeelne lehekülg olid sentimeetri pealt ühepikkused, siis aitas see muuta silmanähtavaks tõlgitava tühjust. Seda tänamatut rolli ei tohi mingil juhul alahinnata. Tänu sellele, et eesti keel võttis enda kanda niisuguse hukutava rolli, võiski Eesti sobida kõige paremini Nõukogude Liidu lagunemise detonaatoriks. Tavaliselt ei imestata, kui detonaator ise ka tük-kideks lendab. Kas leidub praegu mõni mõistlik eesmärk, mis õigustaks eesti keele jätkuvat tarvitamist nii nagu siis, kui tema oli üleliidulise detonaatori rollis?

6. Kuidas tänapäeval juurutatakse eesti keele lausete eestikeelseid tähendusvälju ahendavaid lausemustreid, seda on kõige parem demonstreerida õigusnorme vaadeldes. EV Põhiseaduse laused on igapäevane norm. Neid ei saa ei muuta ega austamata jätta. Nad loovad eesti keeles uut normi. Nad balkaniseerivad eesti keelt. Neid lugedes tundub, nagu loeksin bulgaaria keelt, milles iga kolmas sõna on *na*.

7. Kui "igapäevane on õigus vabale eneseteostusele", nagu kinnitab Põhiseadus, siis on Pearul õigus kõigepealt Andrese heinamaa üle ujutada, nagu Tammsaare on sel sündida lasknud, ja hiljem oma üleujutusresultaat kui ka üleujutusvahend (eneseteostusresultaat ja eneseteostusvahend!) püsivalt alles hoida. Kui eestlane lausub, et "on õigus eneseteostusele", siis kätkeb tema sesse lausesse mõtte nii eneseteostuse protsessist kui ka resultaadist. Kui Pearu põhjendab, et tema üleujutatav tamm on ehitatud kui eneseteostus, siis annab Põhiseaduse sõnastus talle ka õiguse see tamm — nui neljaks! — alles hoida. Kui kohus Pearu tammi mahalõhkumisele mõistab, on ta kas ajanud mõne alaneva seaduse Põhiseadusega tülli ja keelanud kellegi eneseteostuse resultaadi või on ta kaudselt kinnitanud, et "õigus eneseteostusele" tohib eesti keeles tähendada õigust ennast teostada, kuid ei tohi tähendada eneseteostuse tulemuse valdamist. Kui ka "õigust haridusele" käsitatakse sama malli järgi, siis ju oleks küll lubatav õppimine ise, ent tarkuse ja tunnistuse, mis õppimist kinnitab, võiks tagantjärele keelata või kehtetuks kuulutada. Igatahes on seaduse tegija keelavalt ette ütelnud, kuidas ei tohi eestikeelsest lausest aru saada, ehkki eesti keel ise ju loomu poolest seda arusaama ei keela. Seaduseandja on otsustanud ära keelata siin ja ka mitmel pool mujal eestikeelse lause kaks-kolm-neli erinevat normaalset eestikeelset tähendust!

Õelnuks Põhiseadus, et "igäühel on õigus ennast teostada" (rõhutanuks selles paragrahvis ainult protsessi ja jätkuks tagajärjesse suhtumist sätestava sõnastuse mõne teise seaduse paragrahvi hooliks), saanuks üleujutustammi eneseteostuse vormina vaidlustada vastuolu pelgamata. Nüüd aga eeldab Põhiseadus iseendast ülema korrektori olemasolu, kes või mis õpetab, kuidas Põhiseaduse lausest tohib aru saada ja miks mitmest seaduselausest ei tohi niimoodi aru saada, nagu neist eesti keele hea valdamise korral aru saadaks. "Kes" võiks arvatavasti olla Riigikogu ja Riigikohus, "mis" aga on parasjagu seaduseandjana troonijate ajalehelik keelemäng. Põhiseaduse lauset "Igäühel on õigus riigi ja seaduse kaitsele" (§ 13) võib mõista nii, et iga inimene tohib kaitsta Eesti riiki ja Eesti Põhiseadust, ja ka nii, et iga inimene tohib saada kaitset Eesti riigilt ja Põhiseaduselt. (Kui miski on selles lauses küsitav, siis ainult mõiste "igäüks" maht). Kui keegi — olgu selleks siis seaduseandja või selle täitmise jälgija — lubab mõista seda lauset tehtavikus ja keelab tema tõlgenduse tegevikus, siis on ta väga otseselt tunginud eesti keele omapära kallale. See fakt vääriks arutamist kõige kõrgemal seadusandlikul ning kohtulikul tasemel. Põhiseaduse § 16 "Igäühel on õigus elule" tõlgendamisel on ainus kindel järeldus enesetapuõigus. Usutagu või ärgu usutagu, et EV Põhiseaduse Vaim mõtleb väljajätelisel ning ei arva, et "õigust elule" tohiks käsitada tegevikus, s.t igäühe poolt igäühelt elu võtmise õigusena — ent siiski võinuks vaim seda selge sõnaga ja sellessamas paragrahvis ka lausuda. "Elu elamine" on kannatamine ja "enese teostamine" on aktiiv. Kui toetuda enam levinud keelemängule, siis Põhiseaduse § 19 "Igäühel on õigus vabale eneseteostusele" kehtib tegevikus. § 25 aga ("Igäühel on õigus talle ükskõik kelle poolt tekitatud kahju hüvitamisele") on üldlevinud keelemängu seisukohast tehtaviku lause. (Inimest tõenäoliselt ei sunnita ise hüvitama talle ükskõik kelle poolt tehtud kahju.) Kust tuleb see, et "õigus eneseteostusele" tähendab aktiivi ja "õigus kahju hüvitamisele" passiivi, "õigus riigi ja seaduse kaitsele" aga nii aktiivi kui passiivi? Sellele küsimusele võib mugavalt vastata, et tõlgendus tuleneb keelemängust, mida eestlane siin ja praegu mängib! Ent miks peab Põhiseadus poolkeelse seaduselooga praeguse hetke keelemängu kaasa mängima? Kust on pärit Põhiseaduse õigus arvata, et eesti keel on

juba analüütiline keel, mille puhul võib sünteetilise keele reeglid vabalt tähelepanuta jätta?

8. Kui Põhiseadus lubab ühte ja sedasama lausemalli tõlgendada ühes paragrahvis passiivi (tehtaviku), teises aga aktiivi (tegeviku) vormina, siis mõonab ta kaudselt, et on olemas tegur, mille jõud käib üle Põhiseaduse, ja seda jõudu Põhiseaduse tegemisel, mida tuleb Põhiseaduse lausete tõlgendamisel arvestada. Kaude tähendab see, et kuivõrd Põhiseaduse tõlgendamise seadust kirjutatud seadusena olemas ei ole, siis etendab seda osa mingi keelemäng. Kuid sel juhul ju Põhiseadus ei olegi päris põhi-seadus! Sel juhul on Põhiseadusel veel üks sügavam põhi, mille hoomamine on Põhiseadusest sõltumatu, ent millest sõltub Põhiseaduse hoomamine. Ma olen nõus, et inimesed ei saa elada, vaielda ega nalja visata väljaspool keelemänge, ent Põhiseaduses mängitava emakeelemängu reeglid võiksid ühtlasi olla ka Jaan Oksa, Anton Hansen-Tammsaare, August Gailiti ja Nikolai Baturini loova eesti keele reeglid ning nad ei tohiks olla selle ameerikaliku reklaamikeele reeglid, mis juba mitu aastat järjest asetab sihitismääruse alati lause lõppu ning tagatipuks harva sobivasse veidrasse alaleütlevasse käändesse. Tubli kolmveerand küsitletuist arvab, et mu arutlus on otsitud ja kunstlik. Ent murettekitav ei olegi ju mitte see, kuidas inimesed seaduselauseid tõlgitsevad, vaid see, et inimesed seejuures peavad tähelepanu väärivaks ainult üht neljast-viiest kontekstist, mida masinliku tõlke teel eesti keelde võetud seaduselause kannab. Selle asemel et leping sünteetilise emakeele normi järgi täpselt sõnastada (aga mida muud seaduski on kui ühiskondlik leping!), otsib tänapäeva, s.o üleminekuajastu keelekasutaja võimalusi oma emakeele kontekstuaalse rikkuse vähendamiseks, isegi tõlgendusvõimaluste ärakeelamiseks. Lõpuks ei tea enam keegi täpselt, kas teotsetakse veel eesti keele või juba inglise keele analüütilise malli järgi ja kui kaua selline ebamäärane üleminekuage õieti kestab. Selle segadusperioodi kestel võidab endale kirjakeelena eluõigust mingi poolprofessionaalne argoo, tõenäoliselt juriidilise ja ajakirjandusliku keelepruugi vörd.

10. Emakeelest kirjutades kirjutun ühtlasi ühest hämarast põhjustest, miks eestlasel Saksamaaga sarnaneva heaoluriigi ülesehitamine Eesti rahvusriigina alatasa äparduma kipub, ehkki eestlane seda kõigest hingest soovib. Taevas hoidku aga lugejat mono-

kausalismi hundiaugust — see asjaolu, et Looja ühele rahvale sünteetilist laadi ning aglutinatiivse läänemeresoome keele kasutada on andnud, ei ole kaugeltki takerdumise ainus põhjus. Üle-euroopalisse majandustervikusse pürgiv Eesti on silmitsi tõsiasjaga, et rikkaks ja tubliks saamise hinna sisse kuulub kotka toitmine, kelle seljas Põhjalast Euroopasse lennatakse. Toiduks on lendaja omaenda ihu. Vaadeldaval juhul on selleks eesti keele sünteetilist laadi põhikude. Säherdune oma ihu lõikus toimub aastast aastasse. Seda on kallid katkestada — muud toitu Euroopasse pürgiv eestlasvalitsus välja mõelda ei suuda ja toitmata jätta ta ka ei saa.

11. Eesti Vabariigi teistkordne algus on selgepiiriline sündmus, mille toimepanemisel ühtlasi kuulutati Eesti tagasipöördumist roomalik-saksaliku ühiskonna ja riigi korra- ning korraldusidee juurde. Jääb õigus- ja pärisajaloolaste klaarida, kas see idee on viiskümmend vahepealset aastat puudu olnud või on ta hääletu vaatlejana vahetpidamata meie asjade ajamise juures viibinud. Täna ei väsi küll ei ühed ega teised kordamast, et eesti õigussüsteem nii kahe maailmasõja vahel kui ka nüüd kuulub kontinentaalse saksa-austria õigussüsteemiga orgaaniliselt ühte.

12. On üsnagi võimalik, et Eesti filosoofiline aateajalugu ja see ajalugu, mis talle poliitikute tarkusest ette rehkendatakse ning millest tal käesoleval plaaniühiskonna ajastul pääsu ei ole, on umbkaudu samasuguses vahekorras kui otstarbekate tegude teooria, esitatuna kõlbluse ja õigluse mõisteis, niisuguse otstarbekate tegude teooriaga, mis on esitatud aju-uurijate ja süsteemiteoreetikute loodusteaduslikes mõistetes. Sild loodusteaduse keeles kirjeldatud teo ja vaimuteadvuse keeles kirjeldatud teo vahel on niivõrd habras ja õhuline, et interteoreetiline reduktsioon nende vahel tundub olevat võimatu, olgugi uurijate ja kirjeldajate parima äratundmise järgi tegemist ühe ja sellesama kirjeldatavaga. Seda malli silmas pidades tasub mõtiskleda Eesti tuleviku teooriate vahekorra- räst. Üks teooria on see, mille on Eestile ette heitnud rahvuslikku meelsust omariikluspoliitika kui ajaloo, moraali, õiguse, kunsti ja kirjanduse mõisteis teotsev dissidentlik Eesti tuleviku visandaja. Teine teooria on see, mille on esitanud seesama omariikluspoliitika, olles juba valitsustegelasena angloameerika majanduskõrgkooli analüütilistes moraali- ja vabaduses või utilitaarse moraalteoorialembestes mõistetes teotsev kutseline tulevikuarhitekt. Teoreetilise

majandusteaduse või praktilise turunduse mõtlemiskeeles Eesti tuleviku hüvanguks tehtud targad otsused ei ole niivõrd tõlgitamatud praktilise õiguse, ajaloolise õigluse ja kõlbelse õigustatuse keeles tehtavasse kui aju biovoolude ja kompuutriprogrammide keeles esitatavad, ent käidava silla ehitamine kahe teoreetilise mõistevälja vahele on problemaatiline siingi. Õigupoolest on küsimus silla võimalikkusest või võimatusest turumajanduse keeles tehtavate ja õiglusaate keeles tehtavate otsuste vahel juba ammu Eesti iseseisvusdebattide sisuliste vaidlusküsimuste implitsiitne tagamaa, mida kutseline poliitik ei soovi oma kõnes ega kirjas rahuldava selgusega üles võtta. Vaevalt et ühtegi teravapilgulist vaatlejat rahuldaks sile sirge sild turunduskeelse ja õigluskeelse Eesti tuleviku teooria vahel. Miks peaks teda siis veenma pealiskaudses kõnekeeles kiirustades ehitatud sõnasild Eesti majandusküberneetilisel etterehkendatavalt ajaloolt, mida teevad politiseerunud ajaloolased, sesse ajalukku, mida ajaloolane saab registreerida ja tagantjärele seletada, mitte mingil juhul aga ajalugu ennast ennetades ustava visandina üles ehitada. Siinkohal küsitav ja praeguseni tunnustamata sild peaks olema eesti keelest. Seda öeldes ma ei valeta ega räägi ka tõtt. See seisukoht on väärtustav! Kui aga keegi plaanib kuidagi teisiti, eesti keelest kui sillast mööda minnes, sillast mitte välja tehes, siis on tema valinud oma väärtusotsustusteks teistsuguse aluse, millelt eesti keel ei ole enam Eesti ajaloo asi number üks. Siis ta möönab eestikeelele Eesti ajaloo võimalust. Otsus tunnistada Eesti saatust visandavate ja suunavate teooriate sillaks eesti keel kas võetakse omaks või lükatakse tagasi. Ta kas võetakse omaks põhjendatult või põhjendamatault või lükatakse tagasi — samuti kas põhjendatult või põhjendamatault. Põhjendus ei loo tõde — nii nagu tõest saab aru moodsed filosoofid või teadusloolane — ega lükka tõde ka ümber. Küsimusel, kas ajalukku jääb alles Eesti Omariik ja kas selles Omariigis mõeldakse eesti või pidžin-inglise keeles, ei ole tõega mingit pistmist. (Küll aga on tal pistmist tõelisusega platoonilises mõttes: tõeline Eesti Omariik on selline, mis vastab Eesti Omariigi ideaalile, nagu see on kangastunud Carl Robert Jakobsonile, Eduard Vildele, Elu Tule Suitsule, Jaan Tõnissonile, Konstantin Pätsile jpt.) Käesolevat vaatekohta sõnastades ei ole eesmärgiks mitte eesti keele ja eesti rahva maailmatu erandlikkuse põhjendamine, vaid see, kuidas lõpuks jõuda lähemale

arusaamale, et eestilikust natsiooni samastamisest keelega võib sugeneda rahvuse enda poliitilise ja majandusliku edenemise tõk-keid ja neid tõkkeid on otstarbekas märgata, selle asemel et astuda üles Euroopa võidujooksus, naelking ühes ja ämber teises jalas.

13. Keele ja rahvuse samastamise sünnitatud tõkkeid on kerge kõrvaldada lammutamise teel: anname keelega iseendi laiskusele järele, lubame eestigi keelel analüütiliseks muutuda. Ent sel juhul läheks meelest ühtlasi kaduma see finaalne põhjus, milleks üldse Eesti Omariigi ülesehitamise poliitikat harrastada tasub. Seda tahaksin eriti rõhutada. Sest kes Juhan Auli lugenud on, see teab, et rassiliselt pole meil ning rootslastel, põhjasakslastel, lõuna-soomlastel, lätlastel ja hollandlastel kuigi olulist vahet ja lähemad venelased ning valgevenelased on ka väga lähedased.

14. Nüüd siis mõningad retoorilised eeldused, esimene pigem spekulatiivne, teine pigem tõene ja kolmas ei tõene ega väär, vaid väärtustav. Esimene tees: moodsas maailmas domineerivad nn analüütilised keeled. Nn sünteetilised keeled on subdominant-
sed. (Loomulikult domineerivad inimesed, domineerivad rahvad ja valitsused, kes kasutavad seda või teist keelt. Keele personi-
fitseerimine on vaid suurema reljeefsuse ja tähemärkide kokku-
hoiu huvides.) Ühiskonna moderniseerudes toimub ka ühe keele
raames nihe enama analüütilisuse suunas. (Moderniseerumise
all mõistan tehnoloogiliste uuduste esiplaanile tõusmist.) Ka
keelelise assimilatsiooni korral on üldsuunaks, et analüütilisem
keel assimileerib sünteetilisema. Kui aga kusagil kujuneb väl-
ja pidžin-keel, on ta analüütilisem tema lähteks olevaist keeltest.
Imperiaalses seisundis keel (inglise, hiina, vene) on vähemalt tä-
napäeval analüütilisem käsualuse rahva keelest. Teine tees: eesti
keel on üks kõige sünteetilisemaid Euroopas. Eesti keel on kind-
lasti aglutinatiivsem ja sünteetilisem inglise, rootsi, saksa, vene ja
läti keelest. Inglise keel ja eesti keel asuvad selle skaala kauge-
mates otstes. Euroopas on eesti keelega sarnased aglutinatiivsed
ja sünteetilised keeled säilinud kas äärealadel või piirkonnis, kus
etnoste suhtlus on olnud hõre või ühekülgsest kanaliseeritud kas
looduslike tõkete, madala asustustiheduse või ühteageu nii im-
periaalsete kui ka religioossete piiride tõttu. (Need kaks teesi
on sõnastatud keeleteadlaste kuulamisest muljete põhjal ja nad
on just nimelt mulje väljendus, mitte refereering või osundus.)

Kolmas (retooriline) tees: Eesti keeleidentsus iseendaga on ohus, mis suureneb sedamööda, kuidas Eesti siseneb üle-euroopalisse kultuuri- ja majandusintegratsiooni. Toimuv sisenemine nihestab päevast päeva eesti keele aglutinatiivset ja sünteetilist süvakihti. Just viimases aga näeb eesti keeles Eesti asjust mõtlelev humanitaarharitlane Eesti rahvusliku isepäisuse ja omariikluse ainsat usaldusväärset kandetala.

15. Võiks arvata, et samal moel kui eestlane, näeb oma rahvusliku identiteedi ohtu ka lätlane, leedulane, slovakk ning sloveen, russiaanlane ja hutsuulane, bretoonlane, gaeli ja kõmri keelekõnelemaatagi. Ent nemad on indoeuroopakeelsed ning seega vähem sünteetilise ning vähem aglutinatiivse keele kõnelejad. Nemad tajuvad keeleohtu oma keele ühiskondliku rakendusala kitsuse kaudu. Eesti keele puhul lisandub ümbritsevate dominantsete keelte struktuuri surve, mis toob kaasa keele ruineerimise keele rääkijate endi poolt. Samas on imbumine indoeurooplikku Euroopa ühiskodusse paratamatu.

16. Tänapäeva maailma demokraatlik õigusnormistik on loodud indoeurooplikul keelealal esmalt romaani ja seejärel germaani keeli mõtleivate ja kirjutavate inimeste poolt. Selle õigusnormistiku ja temaga sugulasliku elukorralduse põhimõtete tõlkimine sünteetilise keele vahenditega on võimalik. Leksikaalne keeleuendus on seejuures vältimatu, s.t eesti keel vajab uusi omasõnu, et mõistetavalt öelda seda, mis indoeurooplikul seadusekirjutajal seaduse lausete kirjapaneku hetkel meeles on seisnud.

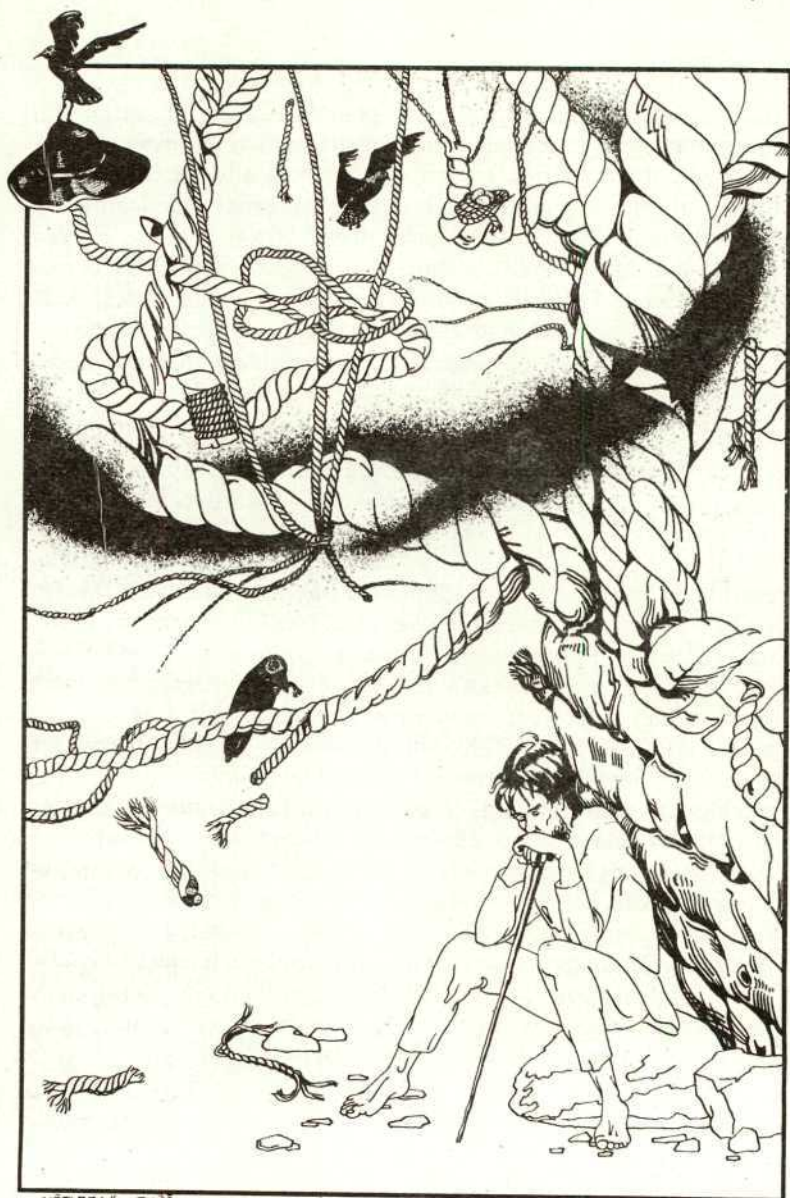
17. Poliitika ja õiguse vallas on silmanähtavaks ülemaailmseks tendentsiks nihe ladina keelelt prantsuse keele kaudu inglise keelele. Klassikalise ladina keele ja tänase eesti keele väljendusvahendite vahel saab korraldada tõlgitavaid vastavusi. Prantsuse keelekasutus, näiteks poliitika vallas, on suuremalt jaolt tõlgitav ja väiksemalt jaolt tõlgendatav. Inglise keeles välja arendatud teooriad ja inglise igapäevane kõnepruuk on suuremal määral tõlgendatav ja vähemal määral tõlgitav. Kui ta aga tõlgitakse, kas on see saadus siis enam eesti keel, tasuks küsida.

18. Ajaloolis-loogilise õigustatuse ja kompuuterliku otstarbekohasuse konkurents painab väikese rahvaarvuga ükskeelset rahvusriiki keskmisest suurema aja- ja rahakuluga omakeelsuse edenda-

miseks suurrahvaga võrreldes. Saksamaa adapteerib kompuutri-programmi sada korda arvukama kasutajasingi tarbeks ja telefilm viiskümmend korda enama vaatajaskonna heaks. Kas Eesti toimib õigesti, kui ta koormab oma rahva nii ebasoodsail tingimusil kultuuri säilitamise protsentidega? Üks osa teadjat rahvast käsitleb seda küsimust ökonoomikaküsimusena ja teine osa moraaliküsimusena. Poliitilisi otsuseid langetav inimene käsitleb seda küsimust kui igavest *schisis*'t ja ei imesta enam, et märksõna "skisofreeniline" on üks sagedasemaid lentsõnu, millega iseloomustatakse väikeriikide postsotsialistlikku seisundit.

19. Vabanemine senistest kolonistidest on petlik vabanemine. Maha jääb ruineeritud keel ja keskkond. Keskkonda saab tervendada, paigutades raha puhastusseadmetesse. Ruineeritud keeletunnet, mis on eestlaste oma, ei saa aga mitte kuidagi lahkuvatele muulastele kaasa panna. See rikutud keeletaju loob veel kaua pidžineesti keelt ja kunas saabub lõpp, seda on võimatu ennustada. Iga väikese kõikumisega meie ühiskonnas tuuakse kaasa uus keelemäng. See levib ajakirjanduse kaudu, haarates suure rahvaosa, kes keelt ennast puudulikult vallates seda keelemängu meelsasti kaasa mängib. Keelemängud vahetuvad neli-viis korda aastas ja oskajaid on mõne puhul ehk ainult neli-viis. Ülejäänud teevad ära ajaleht ja televisioon. Erinevate keelemängudega seotud formuleeringute osa Eesti nüüdis- ja päevapoliitikas on häbematult suur. Nii suur, et seda ei õnnestu ka pikema jutuga läänepoolsele poliitilisele vaatlejale selgeks teha. Nõnda ta siis võrdustabki tihtilugu väikese rahva hetkelise vappumise emakeele kaotamise hirmu küüsis ja omamaiste *skinhead*'ide rünnaku väikeste vietnamlaste vastu. Keelemängude konkurentsist sugenevaid hüsteerilisi poliitilisi hüüatusi kuuldes ta kannab Eesti ajalukku üle mallid, mille järgi seda ajalugu eales ei ole tehtud ega hakata ka tegema. Tema ei tea, mis on emakeele kaotamise hirm ja oht.

VALDAR PARVE (sünd. 1948) on lõpetanud Tartu Riikliku Ülikooli arstiteaduskonna 1974. a. Praegu Tartu Ülikooli praktilise filosoofia õppejõud. *Akadeemias* avaldanud Gottfried Wilhelm Leibnizi teose "Looduse ja Jumala-armu alused mõistuse põhjal" tõlke (1990, nr 6, lk 1207–1217) ning artikli "Haiguse mõiste kaks malli" (1993, nr 5, lk 1020–1034, 1082–1083).



MÕTLEJA TUŠŠ

TAF 85

Taavo Võsu. MÕTLEJA
(Tušš)

KEELELISE SUBSTANTSII PÕHIKUJUNDID

Jaan Undusk

SUBSTANTSII MÄÄRATLEMISEST

Spinoza on meile pärandanud substantsimääratluse, millest sobib siinsetki arutlust alustada:

- *Per substantiam intellego id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat (Ethica, I, def. 3).*

Substantsina käsitan ma seda, mis on iseeneses ja mida tema enese kaudu mõistetakse, s.t seda, mille mõiste moodustamiseks ei vajata ühegi teise asja mõistet.

Kohe sellele järgneb atribuudi definitsioon, mis loob võimalused substantsiaalse enesepiisavuse lagundamiseks:

- *Per attributum intellego id, quod intellectus de substantia percipit tamquam eius essentiam constituens.*

Atribuudina käsitan ma seda, mida mõistus haarab kui substantsile olemuslikku.

Esimeses definitsioonis räägitakse mõisteliselt jagamatust substantsist, teises tema olemusest või talle olemuslikest tunnustest, mis eristuvad mõistmisprotsessis, millestki sellisest, mille kaudu mõistus haarab substantsi. Ehkki see (vahend), mille kaudu mõistus substantsi haarab, on substantsi enese olemus, on abimõiste "olemus" seega substantsile juba lisatud ning tunnetuse substantsiaalne *per se* häiritud. Esimese definitsiooni järgi mõistetakse substantsi tema enese, teise definitsiooni järgi aga juba temale olemusliku (atribuudi) alusel; niisiis on mõistus ühes sellega substantsi enessesuletuse rikkunud, kinnitanud tema külge või kiskunud temast välja mingid kitsamad mõistelised "haarad". Järelikult mõistus kas ei ole võimeline substantsi mõistma või peab substantsi määratlemisel tegema paratamatuid mööndusi.

Substantsi mõisteline ümberloomine jätkub veelgi: ühelainsal substantsil (jumalal) on Spinoza meelest lõputult palju atribuute, millest inimõistus haarab ainult mõtlemist (*cogitatio*) ja ulatuvust (*extensio*). Substantsi mõistab inimene seega mõtlemise ja ulatuvusena, need kaks on substantsi varjunimed. Substants kui iseenese-kaudu-mõistetavus on haihtunud, teda asendavad uued selgitavad mõisted, mõtlemine ja ulatuvus, mille varal kujuneb tema enese tähendus.

Säärase arutluse eesmärk ei ole näidata, et Spinoza on substantsi mõtestamisel ebajärjekindel. Diskursiivse keele loomulikud piirid seisavad siin igäihe ees samamoodi, nagu nad seisid Spinoza ees; õigemini ei olegi tegu mitte niivõrd piiride, kuivõrd piirituse, keelemärgi semiootilise lahtisusega, sellega, et profaanses keeles puuduvad "viimsed" terminid, mõistelised lõpp-punktid, mis justkui ei hargnekski enam tähendusniidistikeks. Substantsi kohta midagi positiivset öelda on juba möönda, et substants on midagi iseenesest erinevat, midagi muud, teisi sõnu täis. Tähen-duselt jagunematu on vaid tähenduseta sõna. Niisiis vaadake probleemi hoopis teisest nurgast ja küsige, kas on võimalik substantsimõiste käsitelul rakendada Spinoza pakutust lahknevat menetlust. Asi ei puuduta esialgu mitte substantsimõiste sisulist teisititaitmist, Spinoza "mõtlemisest" ja "ulatuvusest" erinevate substantsiaalsete vastete või metafooride leidmist (nende juurde jõuame hiljem nagunii), vaid analüütilise menetluse alustamist teistelt rööbastelt, mis võimaldaks hoida substantsi "temas enes" kas või mõne hetke võrra kauem, kui see õnnestus Spinozal.

Spinoza väidab niisiis, et substantsi saab mõista (või mõel-da) ainult tema enda (mõiste) kaudu, omistab seejärel substantsi-le atribuudid — substantsi võõrandamatud omadused —, annab atribuutidele nimed ning opereerib substantsist kõneldes nendega. Näiliselt jätab ta substantsi tema mõistelisse enesessesule-tusse, tegelikult nimetab selle aga oma tehete tarvis ümber "mõt-levaks ja ulatuvaks", mõistes teda teiste mõistete najal. Seda võiks nimetada semantilise asenduse meetodiks ning see meenu-tab veidi Empedoklese nelja substantsiaalse algelemendi (vesi, tuli, õhk, maa) teooriat, ületades viimast küll abstraktsusastmelt. Siinses käsitluses eelistatakse sellele põhimõtteliselt teistsugust, s u b s t a n t s i a a l s e s t r u k t u u r i meetodit, mis lähtub tõ-demusest, et substants ei ole asendatav ei algainete ega atribuutide

ega ühegi teise mõistega ning et ta peab kõikides tehetes säilitama oma definitsioonilise samasuse iseenesega ($A=A$, vrd Spinoza: *quod in se est et per se concipitur*). Substantsiaalne on see, mis on üksnes tema ise ja ei midagi muud; ent ka vastupidi: kõik see, mida käsitatakse üksnes tema enesena ja ei millegi muuna, on substantsiaalne. Substantsi määratlejaks võetakse seega muutumatu struktuur, mis väljendab alati substantsiaalsust, olenemata A positsioonile paigutatud mõistest. Substantsimõistet ei asendata ühegi teise mõistega, aga substantsiaalse struktuuri mõisteline täitmine jäetakse täiesti vabaks; mitte sõna semantiline eripära, vaid sõna ümbritsev süntaktiline raam tagab tema substantsiaalsuse. Võib ühineda Locke'i kriitikaga substantsimõiste aadressil: substants on mõisteliselt tühi, meile ei ole antud substantsi kui positiivset ideed — tõsi, kuid üksnes sellisena ongi substants mõeldav. Meile on antud substantsiaalne struktuur, millesse sattudes ig a mõiste oma iseenesestmõistetavuse paljastab. Ja see ongi substantsiaalne tõelisus: kõiki mõisteid sarnastav, aga ei ühtki neist omastav.

Substants on antud põhimõttel *idem per idem*, iseenese kaudu, tautoloogiliselt, ning vastupidi — iga selline etteantus on substantsiaalne. Vormiliselt võib substantsina niisiis käsitada iga mõistet, mille puhul eeldatakse, et ta on määratlemisel iseenesese neelduv, näiteks "lamp on lamp ja ei midagi muud". Säärane määratlus tugineks veendumusele, et lamp — või õigemini mõiste "lamp" — on midagi sedavõrd täiuslikku ja tervet, et iga katse teda osadeks lahutada või eri aspektidest iseloomustada viiks lõpliku läbikukkumiseni. Lambi kohta ei saaks öelda, et ta on helendav või valgustav, sest see tähendaks juba substantsiaalsest enesepiisavusest loobumist. Ühtlasi peaksime oletama, et substantsiaalne lamp on tegelikult midagi väga aredat ja arusaadavat — seda, et ta on absoluutselt iseenesestmõistetav, midagi läbinisti iseenesestmõistetavat. Usaldagem keele loogikat ja uskugem, et kui maailmas on midagi, mis on ainult tema enese kaudu mõistetav, siis on tema olemasolu meie jaoks iseenesestmõistetav. Keeldudes jumalat kirjeldamast, tunnistame ta iseenesestmõistetavaks. Spinoza substantsimääratluse lühim eestikeelne vaste on kaunis ja lihtne: "Substantsimõiste on iseenesestmõistetav."

Substantsimõiste rakendusliku väärtuse juurde ei jõuta enne, kui täiendatakse eelnevat veel ühe mõttekäiguga. Niisiis, eespool sai öeldud, et

Keelelise substantsi põhikujudid

- substantsi mõiste on iseenesestmõistetav ja
- seetõttu väljendatav struktuurina $A=A$, kus
- A asemele võib paigutada mis tahes mõiste.

Siit järeldub, et substantsimõiste on iseenesestmõistetav mistahes A korral ning et substantsiaalsus jääb kehtima, olenemata sellest, milline sõna struktuuri täiteks valitakse. Substantsiaalsus n -õ hõlmab kõiki mõisteid, kuuludes neist igaühe juurde või õigemini — olles suvalise mõiste juurde kuuluv, on ta iga mõiste määratlemist algatav ja lõpetav universaal, defineerimise algus ja ots, iseenesestmõistetav algaksioom. Määratlusprotsess ei saa kunagi ulatuda kaugemale kui substantsiaalne *idem per idem*; see on nii esimene kui ka viimane samm mõiste eluloos, mis oma iseenesestmõistetavuse tõttu enamasti ära jäetakse. Just see äratundmine valgustab läbi substantsi mõiste etümoloogilise sisu, *sub-stans*'i, selle, mis lasub põhjas, kõige all, selle, millega kõigel, mis olemas on, on iseenesestmõistetav osadus.

Kahtlemata on substantsimõiste loogiliselt vastuoluline, mitte-lineaarne ning seetõttu retooriline. Substantsi mõtestamisel, vähemalt sellisel kujul, nagu siin esitatud, põrkutakse paratamatult retoorilisele figuurile, mida hüütakse oksüümoroniks, kuid see ei tähenda üldsegi mitte fataalset ummikut. Siinkirjutaja veendumuste kohaselt ühendab filosoofiline tekst eneses suurima rõõmuga loogilise ja retoorilise, teadusliku ja kunstilise, aprioorse ja aposterioorse pidevusprintsipi ning isegi säärane radikaalne figuur nagu oksüümoron ei viita filosoofilises tekstis rikkele, kui ta on tunnetuslikult tootlik. Filosoofia on kultuuripiirkond, kus ainsaks kriteeriumiks on teksti orientatsioon tunnetusväärtustele, vahendite valik jääb aga vabaks. Substants on alati iseeneses ja üksnes iseenese kaudu või iseenesena mõistetav, aga samal ajal on ta kõige olemasoleva juures või isegi kõiges olemasolevas, lasudes mõistelise algatusena iga asja põhjas kui maailma tervikliku mõistmise eeldus. Ta on oma koostiselt absoluutselt puhas, sisaldades vaid isennast, kuid uputab ühtlasi enesesse iga teise mõiste ja kuulub eristamatult selle juurde. Substants on maksimaalselt avalik, alati ainult tema ise, ning samal ajal kõiges muus, valgustaja ning varjuja. Kõigesse varjunud valgus. Teda saab kõiges olemasolevas mõista ainult tema enesena.

Võtkem kokku:

- Substantsimääratlusi on vormiliselt lõpmata palju;
- kõik substantsimääratlused on ühe ainuvõimaliku substantσιαalse struktuuriga ($A=A$, *idem per idem*);
- iga mõiste määratlusse kuulub struktuurilt kanooniline, vormilt isikupärane substantsimääratlus ("lamp on lamp", "puu on puu" jne).

Kui me ütleme, et lamp on lamp ja ei midagi muud, siis käsitame lampi substantsina, millele ei saa läheneda ühegi teise mõistega (näiteks mõistetega "helendav", "valgustav" jne), peale tema enese. See tähendaks ühtlasi, et lamp on nn puhas substants, mis tagab kõigi asjade ühisosa, ja et kõigil asjadel on mingi lambiline (substantsiaalne) alus. Kui aga loobuda käsitamast lampi puhta substantsina, kui näha temas igapäevast tarberiista, siis säilitab lamp ometi nagu iga teinegi asi oma substantsiaalse osaduse, s.t määratlus "lamp on lamp" jääb lambi definitsioonis osalema — see jääb lambi definitsiooni üheks iseenesestmõistetavaks ja varjatud elemendiks. Tavalises lambis nagu igas muus asjas on sel juhul midagi, mida ei saa ümber ütelda; lausudes, et lamp on "see ja see" (helendav, valgustav), iseloomustame seda osa lambist, mis ei ole substantsiaalne; lausudes, et "lamp on lamp", viitame lambi substantsiaalsele aspektile.

See osa lambist, millele osutatakse kujul "lamp on see ja see", on lampi individualiseeriv määratlus — see eristab lampi kõikidest teistest asjadest maailmas; kinnistab tema lambilisuse. See osa lambi definitsioonist, mida väljendatakse kujul "lamp on lamp", viitab aga substantsiaalsele ühtsusele, mida lamp jagab kõigi teiste asjadega maailmas. Eelneva põhjal võib väita, et "lamp on lamp" = "vesi on vesi" = "maja on maja" jne, s.t tegemist on substantsiaalse universaalkonstruksiooniga, mis on õige igasuguse A korral. Lamp, vesi või maja nendes väljendites vihjavad asjaolule, et substantsiaalne iseenesestmõistetavus on tuvastatud kord lambis, kord vees ja kord majas — või mis tahes muus asjas; võrdusmärgid näitavad, et substants võrdub alati iseenesega, ükskõik, mille "põhjust" me teda ka ei otsiks: substants on ükskõikne temast osasaajate vastu.

"Lamp on lamp" jms moodustavad esmase meile kättesaadava, substantsi n-ö puhaste määratluste rea. Et aga igat mõistet katab

elus mittesubstantsiaalsete määratluste kord, siis tuleb see substantisini jõudmiseks eemaldada kombineeritud ehk nn praktiliste substantsimääratlustega. Kuidas seda tabada, peaks eelnevast kergesti märgata olema. Asja või mõiste definitsioon (D) koosneb kahest põhiosast, näiteks 1) "lamp on lamp" (d_1 , substantsimääratlus, universaalne aspekt) ja 2) "lamp on see ja see" (d_2 , erimääratlus, individualiseeriv aspekt). Niisiis, $D=d_1+d_2$. Substantisi d_1 teiseks väljendusvormiks on seega: $d_1=D-d_2$. Teisisõnu, jõudmaks substantisini tuleb tervikdefinitsioonist lahutada teine, individualiseeriv osadefinitsioon. Et aga see teine osadefinitsioon määrabki kindlaks lambi kui teatava erilise asja temale ainuomasesel kujul, kõigi tema meile tajutavate omaduste looteluna, siis järeldagem, et asja substantsiaalsuse saavutamiseks tuleb asi temast endast "lahutada". Võiks ka öelda, et asjast tuleb lahutada asi "meie jaoks" ning tulemuseks on asi "iseeneses" ehk substantis. Asi "meie jaoks" — see on asja sõnaraamatuline, entsüklopeediline jne määratlus, kas või kogu oma mõeldavas täiuses, mis kajastab asja kui vaatlusobjekti ja n-ö objektiivset, kirjeldatavat etteantust; see on see, mida käsitab asjana meie positiivne teadmine. Asi "iseeneses", asi kui iseenesestmõistetavus on täiuslik subjekt, makrokosmosega samane mikrokosmos, mis ei avane objektiivsele kirjeldusele iial ning on tema jaoks seega tühik, mainimatus, null. Lihtsustatult koorub siit tõdemus, et $s u b s t a n t s$ on asja eitus temas eneses. Eitades lampi lambis, saavutame kokkupuute substantisiga. Substantis varjub iseenesestmõistetavusena asjadesse; iseenesestmõistetavus ei paista aga välja, tal puuduvad erilised tundemärgid, seetõttu on ka substantis asjade juures varjus. Eemaldades asjast asja, eemaldame substantisilt kae.

Nõnda on substantsi juurde kaks teed, üks neist puhas, jaatav, teine praktiline, eitav. Substantis on täitmatu: ta õgib enesesse kõik ja on ikka sama tühi, ta on iga asja enesestmõistetavus ja kõikide asjade eneseitus, kõik ja eimidagi.

KEELELINE SUBSTANTS

Mis meid siinses käsitluses eriliselt huvitama hakkab, see on keeleline substantis ning tema väljendusvormid. Ei vaevata seejuures pead probleemiga, kui palju on üldse olemas substantse või

milline on keelelise substantsi koht kõigi võimalike substantside hierarhias või loetus. Ridadetaguseks eelduseks on kirjutajal siiski veendumus, et keeleline substants on ühtlasi inimkeskne substants, s.t kõigest võimalikest substantsidest inimese eriasendile kõige lähemal või isegi selle all seisev — *sub-stans*, inimlikkuse algseis. Inimese jaoks voolab kõik kokku tema keelde või kui nõnda sobib öelda — kõik inimlik on keelesegune, kaasa arvatud meeleline tajus. See ei välista inimese ajutisi väljaasteid oma vältimatust inimkesksusest, oma alg-seisust väljas-seise, *ekstasis*'t suhetes *sub-stans*'iga. Inimeseks jäädes ei saa inimese substantsiaalne alus muutuda, inimene ei saa oma substantsi ära anda ja edasi inimene olla, kuid tema substantsiaalset alust võib aeg-ajalt kas produktiivselt või ebaproductiivselt häirida ekstaasi langemine; iseloomulik on, et ekstaas ranges mõttes jääb keelele saavutamatuks, ehkki tal ei puudu tagasimõju keelekasutusele.

Keelelise substantsi otsinguid peame oma eespool tuletatud nn praktilise substantsimääratluse järgi alustama keele enese määratlustest, teiste sõnadega, keelest "meie jaoks". Meie siht ei ole seejuures koostada võimalikult põhjalikku, täiuselahedast, kõiki vaatepunkte arvestavat keelemääratlust, mida seejärel punkthaaval "eitama" hakata. Põhjalik keeledefiniitsioon ei saa olla midagi muud kui kompilatiivne, üksikutest väidetest kokku pandud, mistõttu substantsiaalsuse saavutamisel tuleks iga osamääratlusega tahes-tahtmata eraldi tegelda. Niisiis teeb see ühe ja sellesama välja, kas kuhjata esialgu kokku pikk põhjalik keeledefiniitsioon ja hakata seda osakaupa "töötlemata" või alustada menetlust võimalikult ühemõttelistest lausetest. Siit moraal võtta suund elementaardefiniitsioonidele. Edasi, kui üldse eeldada, et on olemas mingi keeleline substants, kõiki keelenähtusi siduv tuumsus (aga siinne arutus tunnustab sellist lähet), siis on ju selge, et iga vähegi tõsisem määratlus peaks juhtima meid — ehkki kaudteid pidi — ikka ühe ja sellesama substantsi juurde. Keelt on lingvistilise mõtte ajaloos seletustega kaetud küll ühelt, küll teiselt poolt, nihutades esiplaanile erinevaid tunnuseid, aga määratluste kirevusest hoolimata sõandatagu väita esiteks, et uuringute objekt ise — inimkeel — ei ole selle aja jooksul põhimõttelisi teisenemisi üle elanud, ning teiseks, et iga laialdase heakskiidu pälvinud ning teaduslikult tulutoovaks osutunud keelemääratlus on omamoodi õige, meie vaatevinklist seega — vahend substantsi avamisel.

Rangelt võttes peaks iga "õige" keelemääratlus, s.t iga nähtumuslik, isikupärane keel "meie jaoks" juhtima pahupidipööratult ühe ja sellesama tuuma juurde, mistõttu substantsi saavutamiseks piisaks teoreetiliselt isegi ühestainsast lihtdefinitsioonist. Probleeme võib tekitada ainult määratluste õigeteks ja vääradeks jagamine, eriti aga see, et iga keel "meie jaoks" jääb ka pahupidipööratult, substantsiaalsena, sõltuvaks omaenese esialgsest kujust, s.t kandma oma mittesubstantsiaalseid sünnimärke. Leppigem selle ebatäiuslikkuse kui paratamatusega ning harutagem probleemisõlmilahti juba konkreetsema ainese varal. Meie ülesandeks on valida mõned üldtunnustatud keelelise olemise printsiibid, proovides, kuidas õnnestub nende kaudu läbi murda keelelise substantsini.

Siinse arutluse pidepunktiks saab kaks loomuliku inimkeelega seonduvat kujutelma. Esiteks, keel on märgisüsteem. Teiseks, keel on artikuleeritud hääletsuste kogum, või veelgi lihtsamalt öeldes, keel on hääldatav, häälega kõneldav. Mõlemad väited peaksid loomulikku inimkeelt kirjeldavana olema piisavalt üldised, koolkondlike eriarvamuste survest suhteliselt sõltumatud. Mõlemaid lauseid substantsiaalselt "nõrutades" peaks jõutama põhimõtteliselt ühe ja sellesama tulemuseni, kuigi metafoorsuse aste ja laad ei pruugi kattuda. Väide, et keel on märgisüsteem, ei nõua praegu pikemaid kommentaare, keele häälelisuse kohta aga tehtagu enne substantsi juurde minekut mõned märkused.

Keele hääldatavuse või häälelisuse võtmine üheks tema määratlusaluseks toob kaasa paratamatu vihje sellelegi, nagu peituks häälelisuses midagi keele jaoks primaarset, esmast, algatuslikku. Ent kui nii, siis mis mõttes? Kõigepealt näib häälelise või suulise keele esmasus kirjaliku keele ees ümber vormuvat arusaamaks suulise keele ajaloolisest esmasusest keele kirjutatava kuju ees. Et suuline keel on oma loomulikus arengus olnud kirjalikku ennetav, see on üks keeleajalooliste teooriate levinud seisukohti (vt nt Zinder 1987: 12–15, 43). Argumente selle teesi tõestamiseks pakutakse enamasti laadis, mis ei välista lahenduste teatavat moderniseeritust: maailmas pole olemas suulise keelekasutusega rahvaid, aga on hulganisti kirjakeeleta rahvaid; laps õpib rääkima enne kui kirjutama; ühe või teise keele meieni säilinud kirjalikud mälestised pärinevad ajast, mil suuline keelekasutus pidi olema juba ammu välja kujunenud jne. Ehkki teistsuguste kirjatüüpide olemasolu on hästi teada, võivad otsustusi kirjaliku

keele vanuse, tähtsuse jm üle ikkagi mõjutada alfabeetilise, fonograafilise, häälikulis-tähelise kirjakuultuuri mõttemallid. I. J. Gelbi terase täpsustuse järgi oli kiri enne fonetiseerumist, hääldusüksuse ja kirjamärgi, näiteks hääliku ja tähe vastavusse viimist, s.t enne fonograafilise kirjaviisi teket suulisest keelest üsna sõltumatu; see sõltumatus hajus koos üleminekuga nimetatud kirjaviisile (Gelb 1969: 11–12). Siiski ei kasuta Gelb — nõnda vähemalt tundub siinkirjutajale — oma uudse mõtte jõupotentsiaali täielikult ära, sest tema veendumuse kohaselt arenesid kirjamärgid välja reaalsete objektide jäljendustest, n-õ elust maha joonistatud piltidest; säärane küllalt orjameelne mimeetilisus välistab — tarbetult — abstraktsemate kirjamärkide algupärasuse ja ahendab kirjaliku keele iseregulatsioonivõimalusi.

Muistne kiri ei pruukinud mingis suhtes olla oma suulise riivaali kõrval kitsama väljendusala, ka vanuse arvestamisel ei ole suulisel keelel iseseisva kirja ees mingeid eeliseid. Häälituste ja žestide keel ning maa-, puu- ja kivimärkidest kiri võisid oma tekkes ja teisenemises pikka aega olla rööpsed, voorusi oli funktsionaalses mõttes mõlemal: nii näiteks korvas ühe ainelist säästlikkust teise ajaline kestvus, ühe avalikkust teise hääletus ja salastatavus. Muide, suhteliselt suur ajaline kestvus on kirjaliku keele dateerimisel üheks lisanõrkuseks: kirjaliku keele vanuse üle otsustatakse säilinud mälestiste vanuse põhjal — kiri on seega juhusliku materiaalsuse külge aheldatud. Et aga isegi kõige kõvemasse kaljusse raiutud kiri ajapikku kustub, siis on kirja vanuse määramine tegelikult väga tinglik. Ja kui kirja vahendina rakendati kiiremini “lenduvaid” materjale (puuliistud, käbid, väikesed kivid jne), siis seda sorti kirjad on aastatuhandete sügavusest meieni jõudes sama olematud kui suuline keel. Suuline keel, mis hajub igal juhul õhku kohapeal, ei sõltu ajaloo hallidest riisemetest — tema iga võib vabas ruumis alati pikendada. Neid asjaolusid arvestades ei näeks siinkirjutaja põhjust ühineda häälelise keele ajaloolisse esmasusse uskujatega.

Häälelise ja kirjaliku keele põhiline erinevus on see, et hääli on alati olevikulisena inimese juures, isegi inimese sees, kiri aga mitte; kõnelemise võtab inimene alati enesega kaasa, see ei jää temast sammugi maha. Helisalvestus on kompromiss, kuid ka tema ei muuda asjade käiku, sest helisalvestus on vaid kõne üleskirjutamine, selle jäädvustamine teatavas kirjas, mida on võimalik

kuulata. Kirjutamine on algusest peale mõeldud selleks, et keelt inimese juurest ära viia, et teda maha jätta või üle anda, et keelt inimesest sõltumatult minevikust olevikku või olevikust tulevikku talletada. Seetõttu vajab ta materiaalseid vahendajaid, mis oleksid inimese kehast lahus ja mida saaks transportida. Kõnelemine, vastuoksa, toimub inimesest võõrandamatute osade, suu, rinnakorvi, käte vahendusel. Ja ennekõike just seetõttu, et hääl, suu, kõnelemine jäävad inimese juurde, kiri aga antakse ära, tasub rääkida suulise keele teatavast esmasusest, ehkki mitte ülimumusest — seda üksikisiku, võiks ka öelda, et individualistlikult vaatepunktilt. Kirjutamisest ei saa irrutada salvestamist, kiri on igal juhul konteiner, ükskõik siis, kas kaheks tunniks või aastatuhandeks, mari, mida ei panda mitte suhu, vaid purki. Niisama lihtsad ja mütooloogilised võivadki sageli olla kujutelmad, millega kindlustatakse suulise keele esmasust: nopitud mari, mille ma süön kohapeal, on minu jaoks milleski algupärasem kui teine samasugune värske mari, mille ma võib-olla et määramatuks ajaks ning kes teab kelle jaoks konserveerin. Suunatus ajalisse või ruumilisse kaugusse on juba selle kauguse enese algus.

Siinse arutluse raames tähtsustatakse keele häälelisus siiski mitte ainult marja-analoogial, vaid mõnede sügavamate kujutelmade varal, nimelt vaadeldes häälelisust laiendatult, ühtaegu nii aktuaalse kui ka potentsiaalse häälelisusena, seega kui — häälestatavust. Häälelisena (või suulisena) käsitatakse keelt selles mahus, millisena ta püsib inimese juures ja teda ei anta ära, s.t niivõrd, kuivõrd ta ei ole inimkehast väljapoole kantud, ajas ja ruumis transpordivalmis keel. Vaikne sisekõne ja kõva häälega rääkimine on mõlemad suulise keele väljundid, esimene on teise võimendus; sisehäälel on niisiis just hääl ja mitte vaikus, tavapärase, valjusti vestev hääl on aga häälelise jäämäe veepinnapealne osa. Minnakse veelgi kaugemale, väites, et inimese võime igal oma ärkveloleku hetkel rääkima hakata ei oleks mõeldav katkematult kõneleva sisehääleta, mille väljundiks on ka unenäod; rääkima hakkamine ei ole subjektiivse vaikuse katkestamine, rääkima hakkamine on sisekõne “kõvemaks keeramine”, selle eksterioriseerimine, mis muidugi mõista toob endaga kaasa ranged foneetilise, morfoloogilise, süntaktilise jne korrastatuse nõuded, tempo aeglustumise jm.

Inimese sisehäälel on niiviisi kogu meelte-elu, fantaasiat ning mõtlemist koordineeriv funktsioon, nii nägemis-, kuulmis- kui ka

teised tajud on oma olemuselt häälestatud ning nende häälestajaks kõige laiemas mõttes on hääl. Väga radikaalselt öeldes: inimene näeb eset enese ees sedavõrd, kui ta sellest oma sisimas kõnelda suudab. Väikelapse pilk pole keskendamata mitte sellepärast, et ta nägemisorgan ei ole puhtfüüsiliselt suuteline esemeid eristama, vaid sellepärast, et väikelapse sisehääl ei ole veel välja arenenud ja et tema silm ei oska veel "kõnelda" — nii nagu laps ise veel ei kõnele. Sama ebamäärased kui nutt või niitsumine — tema esimesed kõnevahendid —, on ka kõne väikelapse pilgus. Kõnelemine on aistinguis sees, nõrutades aistingust keele, lagundame aistingu enese. Kõnelemine on viie meele ühine juur, süntesaator, mis annab inimlikule meele-elule tõeliselt lõpmatu dimensiooni. Kõnelemine loob pinna meeleelundite piiramatuks teravdamiseks kunstlike riistade vahendusel; tema universaalne läbitungivõime korraldab iga üksikaistingu ümber mentaalseks totaalsuseks, teatavaks süneseetilise-keeleliseks impulsiks, mis tagab väljendusliku lõpmatuse. Iga lõhn, iga ennenägematu vaatepilt on juba oma ilmumise hetkel kõneldav, kirjeldatav, kuidagi häälestatud; isegi kobav spontaanne väljendusviis ei lükka mitte ümber, vaid vastupidi, hoopis tõestab hääle alatise tunnetusliku juuresolu. Põhimõtteline võimalus aistingut või elamust alati "valjuks" häälestadada annab tunnistust sellest, et keelel on kaemuse struktureerimisel oluline roll. Aistingud ja elamused ei ole kunagi enam vaikus; ühes nendega on inimene juba "tööle hakanud", ta suriseb, tasane hääl silmas ja hinges kõneleb talle seda, mille vastu ta ükskõikne ei suuda olla.

Võtkem niisiis keele häälelisus tema vaieldamatute tunnuste hulka. Siit edasi on lahti ka tee substantsi enese manu. Praktilise substantsimääratluse järgi tuleb substantsi leidmiseks "lahutada" asjast asi "meie jaoks"; viies selle tehte läbi nii süsteemsuse kui ka häälelisuse positsioonilt, saame tulemuseks, et keeleline substants on:

- märgisüsteemi eitus keeles eneses;
- hääle vaigistamine keeles eneses ehk keeleline vakatamine.

Need kaks määratlust on kaks teed ühe ja sellesama asjani, üks loogiliselt läbipaistvam, teine kujundlikuma ilmega. Mõlemat rada pidi minnes lootkem selle lõpus saagiks langevat mingeid konkreetseid, käegakatsutavaid keelelisi seiku, mis vabastaksid

meid esialgse spekulatiivsuse painest ja viiksid kokkupuutesse luule enesega. Alustagem kiiskavamast — keelelise vaikuse teemast.

VAKATAV KEEL

Kriipsutatagu alla seda, mis on kogu siinse mõttearenduse leitmotiiv ja millest veidi hooletuma sõnakasutuse hetkilgi ei taganeta: juttu ei aeta mitte vaikusest kui millestki keele-eelsest või keelejärgsest, kui millestki sellisest, mis oli olemas enne keelt või mis valitseb keelest puhastunud maailma — juttu ei aeta ei esimeste loomispäevade ega maailmalõpuvaikusest. Räägitakse üksnes keelest ja asjust, mis keeles leida on, keelest kui inimkesksusest, keelelisest substantsist kui inimkesksest substantsist. Järelikult ei seisa vaateväljas mitte lihtsalt vaikus, vaid keelest tingitud, keelega loodav, keeles peituv vaikusevõimalus, mida nimetatagu vakatamiseks, vaiki-jäämiseks, sõna enese poolt tõmmatud piiriks enne oma väljumist kosmosse. See on sõnavähi siire keelest väljapoole, sõna pidurdamatu vohamine üle sõnastatavuse piiride. Niikaua, kuni kell käib, ta tiksub, niikaua, kuni käib inimene, suriseb temas keel — ning meid ei huvita mitte seismajäänud kell, vaid tiksumisse siginev, tiksumisest tulenev vaikus, vaikuse keeleline märk, häälestunud, sõnastunud vaikus. Selles mõttes vastandub siinne käsitus nendele arvukatele teematöötlustele, mida kihutab takka kas eksplitsiitne või implitsiitne tõdemus, et “vaikus on mittekeeleline märk” (vt nt Kukkonen 1992: 13). Ehkki mõistetäpselt võttes tuleks siinses arutluses niisiis kõnelda üksnes keele vaigistamisest keeles, sõnalisest vakatamisest, vaikuse sõnast, sõnalisest vaikusest jne, s.t tarvitada pidevalt oksümoorilisi väljendeid, lubatagu säästlikkust silmas pidades pruukida järgnevalt ka lihtsalt vakatamise või vaikuse mõisteid, kokkuleppel, et nendega märgitakse substantsiaalsust eespool kirjeldatud viisil. “Vakatases” muuseas on sõna ja vaikus ilma liigsete kommentaarideta üks: vakatamine on murdehetk, mil hääle veel kaikudes on vaikus ruumis juba päral.

Tõmmakem veel üks selgitav vahejoon. Kõneldes vaikusest keeles, kõneldakse siinkohal just nimelt vaikusest keeles, keelesüsteemis, mitte aga vaikuseloomest ilukirjanduslikus tekstis, mis on mõnede hilisemate peatükkide teema. Vaikust tõepoolest

saab kunstilises tekstis taasluua — see on isegi kunstilise teksti esmajärguline ülesanne ja eneseõigustus, kuid vaikus saab ka üle kanda keelesüsteemist, sest vaikus on ladestunud keelelisse etteantusse enesesse, mis tähendab ühtlasi, et ilukirjandus ei sünni ainuüksi tekstide kokkumonteerimisel, vaid et kunst on ootevalmis ka juba kirjaniku kasutada olevas, temast sõltumatus keeles. Küsimus ei ole praegu niisiis mitte vaikuse esile manamises olemasolevate keeleliste vahenditega, vaid nende vahendite eneste suhtes vaikusega.

Niivõrd kui vaikus lebab substanttsina iga keelelise elemendi põhjas, on ta imbinud keelde tervikuna ja igasse selle osisesse eraldi. Igas sõnas on vaikus, kuid objektiivselt ja subjektiivselt vahelduval määral. Vaikuse mõõdupuuks on sõna või väljendi võime peatada normaalselt liigenduvat keeletegevust, soodustada vakatamist või n-ö öeldispuudulikkust. Ideaalne vaikus sõna on seesama, mida sai eespool riivatud seoses Spinoza substanttsimääratlusega: mõisteline lõpp-punkt, mis justkui ei hargnekski enam edasi tähendusniidistikeks, tähenduslik kaos, tähenduseta (lõp-mata tähendusrikas!) sõna, millele võib erinevaid ja vastuolulisi öeldisi liita, aga mis ise ei suuda öeldisena esineda, millegi kohta midagi läbipaistvat öelda. See ongi vaikus keeles, katkestus märgivooluses. Suure vaikussisaldusega sõnad on osalt subjektiivselt valitavad, subjektiivse kogemuse alusel kujunevad, teisalt aga ka objektiivselt tüüpidesse jaotatavad näiteks sõnaliigitunnuste järgi. Ette rutates nenditagu, et objektiivses tüpoloogias on vaikusest kõige küllastunudad pärisnimed — säravaim keeleline substantts sõnaliigi tasemel.

Siin vaikus ei ole väärtustava-vääristava tähendusega, ta ei ole ei eetilne ega esteetiline väärtushinnang, vaid ontoloogiline mõiste, mida ei mõõdetata plussi ja miinuse skaalal. Substanttsi ei kaunista plussmärk, substantts ignoreerib koolipoisihinnet. Vaikus ei ole üleüldine ideaal, mille poole keeletegevuses pürgida, vaikus iseenesest pole veel saavutus — ta lihtsalt ilmneb keeletegevuse teatavates valdkondades kui nende valdkondade kese. Just luule oma laias mõistemahus on vaikusiga ihulähedases ühenduses, mistõttu teda võib käsitada kui keelelise vaikuse loomet. Et aga mõõtühikut vakatusvõime hindamiseks ei ole leiutatud, siis saab ka luule ja vaikuse vahekordi klaarida vaid filosoofilisel, mitte üksikteose esteetilist väärtust mõõtval tasemel.

See ei tähenda muidugi, nagu poleks vaikust tema senises käsitlustraditsioonis asetatud positiivsuse—negatiivsuse pingevälja, otse vastupidi. Erinevate vaikusekontseptsioonide rinnastamisel pälvib kohe tähelepanu just vaikuse väärtushinnanguline moment, vaikuse varustus plussi või miinusega. Mis veelgi olulisem: erinevalt siinses vaatluses arendatavast teooriast omandab kõnelemise ja vaikimise vastasseis tihti teineteist välistava iseloomu, sõna ja vaikus osutuvad vastastikku võorasteks või vähemasti üksteisest tõukuvateks elementideks. 20. sajandile olemuslik on ennekõike vaikuse kultustamine, vaikuse kui eetilise — või spirituaalse — väljapääsu õilistamine sõnamürast täidetud maailmas. Säärase suhtumise taga lasub aastasadadepikkune müstiline pärimus, mis massikommunikatsioonivahendite poolt sõnaliselt reostatud 20. sajandi ühiskonnas täiesti vastupandamatult päevakorda kerkis. Meie vaatenurgast ei paista see kõik sugugi mitte katsena hüljata keel ja elada maailmalõpuvaikus; ka tegelikkus ise on korduvalt tõestanud, et kõige kirglikumad vaikuse taganõudjad olid sageli retoorilise kõrgtasemega suupruukijad ning et mungaliku vaikimistootuse andmise ja selle pidamise ühtsust enamasti polegi taotletud. Meie vaatenurgast on vaikuse taganõudmine vaid tung keelelise substantsi suunas, iha kogeda vaikust mitte selle absoluutses, surmavas mõttes, vaid tahtmine järgida vakatava sõna kutset, leida sõna, mis on laetud uutmoodi ja äraseletamatult, peaaegu et religioosse täiuslikkusega. 20. sajandi parimad hõiked vaikusse olid keelelise revolutsiooni tagantässitamine, mitte sõnale selja pööramine — ka siis, kui vaikusejüngrid sellest ise vaikida eelistasid.

Selle kõrval ei maksaks unustada, et alati on käibel olnud hoiakuid, mis vaikimise seovad allaandlikkuse, orjameelsuse, tui-muse või lausa loomaliku juhmusega ning näevad inimväärikust puhkevat eelkõige valjuhäälses kõnes — eeskujundvaks on siin antiikne kõnekultuur. Eks õigusta ju Gribojedovi dekabristlikust retoorikast kummuv *Hüda mõistuse pärast* (kirjutatud 1822–1824) just väljaitlemist, sõnadetegemist, hääletõstmist, mis on sihitud vaikuse kui alandlike märgi, Moltšalini (< vn молчать), kõigi vaikurite tõe vastu. Gribojedovi näidend sisaldab terve pinnaaluse keelefilosoofilise draama, kus põhiosatäitjaiks on kõrge Kõnekunst, aristokraatliku vastupanu sümbol, ja madal kidakeelne Vakatus, ning ehkki esimene just tingimusteta võitu ei päri,

jäetakse teise pürammaks mingi virildunud, mandunult-kristlik eululaad, mida kehastab Moltšalin:

Saab söimata, ei sõna lausu eal!

[---]

Ta vaikne, valmis teenima, näol jumi hea.

Sealt tuleb kikivarbail, pole sõnarikas,

mis nõidusega võitis südame, ei tea.

(Gribojedov 1945: 77, 80.)

Et tuua sellele kohe ka vastanduv näide keelelise "vastupanuliikumise" kirjanduslike kajastuste seast, meenutatagu Vercors'i *Mere vaikust* (1942), novelli, mis nägi ilmavalgust Teise maailmasõja ajal ning milles vaikimine tõstetakse vägivallale vastupanu radikaalseks vormiks. Hääli võib kuuldavale tuua nii prohvetisõna puhast leegitsust kui ka ohtlikku valeprohvetlikku müra, vakatus võib olla nii eetiline nõrkus kui ka tugevus. Nõnda on leerid vahetunud ajast aega ning ikka on nii hääletõstjad kui ka vaikijad uskunud tõelisse tegutsemisse vaid oma poolehoidjate seas. Kuivõrd ja millal on vaikimine olnud humanistlik alternatiiv ja kuivõrd lihtsalt ohutuim äraolemisviis, ei ole kaugeltki selge. Alati säilivad alternatiivkeeled, kuid nende keerulisus võib kasvada nõnda suureks, et alternatiivsus minetab oma väärtuse. Pinevast vaikusast astub mingil hetkel välja Moltšalin, vaikus murdmine näib taas olevat ainuke inimväärne valikuvõimalus.

Sedasama mustvalget vaikusekäsitust, kus valgeks kangelaseks on enamasti vaikus, näeme oma triumfisõitu tegemas ka levimürasajandi filosoofilises esseistikas, seda alates juba aastasada sissejuhatavast Fritz Mauthneri keelekriitikast (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, I–III, 1901–1902). "Vaikimine on alternatiiv," väidab sajandi teisel poolel George Steiner, tõstes devalveerunud keele maailmas kilbile kirjutamata jäetud luuletuse (Steiner 1969: 117). Steiner räägib vaikusest kui moodsa luuleideaali nõudest, sõnapeetusest, vaeghäälsusest kui vaimsest püsiväärtusest: "Vaikuse väärastamine — Wittgensteini epistemoloogias, von Weiberni ja Cage'i esteetikas, Beckett'i poeetikas — on moodsa vaimuhoiaku originaalsemaid ja iseloomulikumaid väljendusi" (Steiner 1969: 108). Wittgensteini mõjuväljas paistab oma loojatundmusi vaikiva keskme ümber korrastavat ka

Octavio Paz: "...see, mis tõeliselt räägib (ilmudes kahe lause vahelises lõhes, mis pole ei vaikus ega kõne), see on see, millest keel vaikib..." (Paz 1982: 23).¹ Värsside kirjutamine on vaikimisakt, väidab Derek Walcott (Walcott 1994: 7).

Mitmekehisemaks muutuvad vaikuseuringud siis, kui lantseti all ei viskle enam 20. sajand mingi tervikfilosoofilise elamusena, vaid näiteks erinevad rahvuskultuurid, muidugi niivõrd, kui võrdnad tõukuvad üksteisest oma suhetelt vaikusse. Semiootiliselt lähtelt on võidud nentida, et soome, rootsi, eesti ja jaapani kultuur kalduvad olema n-ö vaiksed, positiivse vaikusekogemusega kultuurid, samal ajal kui ameeriklased ja prantslased esindavad kõnelevaid, hääduspositiivseid kultuure (Kukkonen 1992: 7). Vana euroopaliku naljandite tüübi moodustavad lood inglaste stoisest sõnapeetusest lärmava maailma ees; vaimukamalt kui Karel Čapek oma *Inglise kirjades* (1924) on keskeuroopalik-salonglikku vestlus- ja inglaslik-klubilikku vaikimiskultuuri vaevalt küll keegi võrrelnud. "Asi ei ole selles, et inglasel poleks tundmusi," seletab inglane ise, "asi on selles, et ta pelgab tundmusi. *Public school*'is on teda õpetatud, et emotsioonid on halb komme. Ta ei tohi väljendada ei suurt rõõmu ega kurbust ega isegi mitte teha oma suud liiga lahti, kui ta räägib — vastasel juhul võiks piip suust välja kukkuda" (Forster 1976: 15). Mis aga sotsiokultuurilisele vaikuseanalüüsile vääramatult omane, see on tema seotus aksioloogilise hinnanguga — vaikus ei omanda mitte deskriptiivse termini seisust, vaid jääb pendeldama erinevate väärtusmallide vahet.

Tuumne ja läbinisti positiivne on püha vaikuse, *sanctum silentium*'i mõiste olnud pikaajalises, nii ida- kui ka läänemaises müstilises traditsioonis. Hirm jumaluse absoluutse teisitoleku ees, kartus tema teissust profaansesse sfääri kistult võltsida, suleb müstiku suu, vajadus jumalat ennast kuulda ja mitte temast inimliku rägusega üle rääkida toob kaasa vaikusekultuse. Samal ajal on kristlik jumal sõna-ilmustuslik ning jumalikus Sanas osaleb,

¹Hiljaaegu on Wittgensteini vaikust analüüsinud Mart Raukas, jõudes järeldusteni, mis teatud erinevustest hoolimata sobivad hästi siinsesse konteksti: "Vaikida on võimalik üksnes seal, kus eksisteerib potentsiaalne kõnesituatsioon ja kus seega on võimalus vait olla. Kus aga ei eksisteeri kõnet, seal ei ole ka vaikimist..." (Raukas 1993: 1104–1105.)

seda Sana kuuleb inimene kõige selgemalt palves — ise ennast jumalikkude lähedusse sõnastades, vaikuse sõna otsides. Hispaania müstik Juan de la Cruz on vaikust kui müstilise mõtlemise keset õilistanud nõnda: “Isa ütles Sõna; see sõna oli Poeg: ja Ta ütleb Teda igavesti igavesti kestvas vaikus; ning hing, et Teda kuulda, peab vaiki olema” (Grant 1983: 47). Kui see ka esialgselt pühadusteotav näib, aga sellesamas vanas heas müstilises traditsioonis sõuab kindlalt ja kõikepõlgavalt meie sajandi esinduslikemaid “nihiliste” Samuel Beckett, suureks sihiks suur vaikus, mis nagu neetult on sõna külge needitud: “...nood on sõnad, vaikusele avatud, vaikusse välja vaatavad, otsejoones välja, miks ka mitte, kõik see aeg vaikuse veerel, ma teadsin seda, kaljul, kalju külge seotult, keset vaikust...” (Beckett 1983: 378). Müstiku suhe keelde on keeruline, äärmuslik, ühtaegu usalduslik ja põlastav, taidurlik ja võimetu vahekord, mille põhjalikum läbikatsumine seisab ees siinse vaatluse ühes hilisemas järjendis. Hetkel riivatagu seda näidetega õigeusu palveteoloogias ja Lääne müstika hilisajaloost, et mitte mööduda sõnatult sellest olulisest paarissõltuvusest.

Kristliku idakiriku palveõpetuses on otsitavaks just seesama sõna ja vaikuse läbistamatu ühtsus, vaikuse väljahäldamise või vakatamise oskus, milles Sõna/Sana end inimesele kätte annab. Ideaalne palve seob enesega vaikust nagu hõre paber vett, imeb end üleni vaikusse, lakkamata seejuures olemast palve, niisiis keeleline, alati põhimõtteliselt hääldatav, aga samas vaikusse murduv sõna-elu. Kolme täiuslikkuse astmelt tõusva palveliigina eristatakse huulte-, vaimu- ja südamepalvet (või Jeesusepalvet), viimast nimetatakse ka “isetoimivaks” palveks, vastandina tahtepingutuse ja keskendusega lausunud palvetele. Südamepalves ei taju inimene end mitte enam sõnastavat, vaid kuulavat palvet, ta on otsekui kaotanud oma hääle — ka oma vaikse sisekõnelise hääle — kuid ometi ei ole sõnad tema sisemuses surnud, ta ju kuuleb neid. Otse vastupidi, palve on nüüd lõpuks muutunud elutegevuse loomulikuks, võõrandamatuks, iseeneslikuks osaks. Säärast palvetamist võib võrrelda lapseliku ringivaatamisega maailmas, kui ei teadvustata seda, et vaadatakse alati mingis sihis ja midagi, et pilk on ikka suunatud kuhugi ja millegi peale; säärane palvetamine on sama iseeneslik kui selle nägemine, mis arvatakse juba iseenesest olemas olevat. Nõndasamuti, nagu süütu pilk ei v a a t a , vaid

lihtsalt n ä e b oma ees olevaid asju, nõndasamuti ei kannu südamepalves olija enesele palvet mitte ette, vaid võtab selle vastu. Nii sünnibki vakatamine — vaiki jäämine sõna edasi kestes.

Või tsiteerides idakiriku palveõpetlasi: "Täitsa vaiki olla: see on raskeim ja otsustav palvetamise kunstis. [---] Hesühhaast, see, kel on õnnestunud saavutada *hesychia*, seesmine vaiki-olek või vaikus, on lihtsalt see, kes kuuleb. Ta jääb kuulutama palve häält oma südames ja mõistab, et see ei ole mitte tema, vaid kellegi teise hääl, mis temas kõneleb" (Ware, Jungclaussen 1982: 5). "Sellel küpsusastmel õnnestub inimesel lõplikult vaikida, nii et tõeline palve äkki kohale ilmub ja inimesele salamisi külaskäigu teeb" (Evdokimov 1986: 16). Iseloomulik südamepalvefilosoofiale on just see, et rõhutatakse vaikimise ja sõna, vaikimise ja kõnelemise üheaegsust, meie mõistekasutuse järgi niisiis vakatamist; vaikus ei ole kõnepaus, jutukatkestus, ka mitte lihtsalt sõnapeetus, vaid ühesolek Sanaga, mis märgistab vaikust.

Nii kaugele minevat dialektikat ei esinda mitte kõik müstikast eluõhku laenanud vaikimismanifestid ja esseistlik-elulisema lähenemise korral on lihtsam seletusviis paratamatu. Oma essees "Vaikus" (kogumikus *Alandlike aare*, 1896) eristab Maurice Maeterlinck ühelt poolt materiaalset, passiivset ja teisalt olemuslikku, "suurt aktiivset vaikust"; viimane on mõistetav kui inimeksistent-si vaikne eeldus ja varjatud põhi, hinge varjupaik. "Niipea kui huuled uinuvad, ärkavad hinged ja asuvad tööle..." (Maeterlinck 1949: 15). Siiski, nagu näitavad edasised nopped esseest, ei kuuluta Maeterlinck välja püha abielu sõna ja vaikuse vahel (kas ta selle oma näidendeis realiseerib, on iseküsimus), lüües nad tervele mõistusele vastuvõetavalt üksteisest lahku kui teineteisele ajaliselt järgnevad, teineteisega vahelduvad olekud. On meil üksteisele tõesti midagi öelda, siis vaikigem, õpetab Maeterlinck ning lisab, et sõna omandab sügavuse alles talle järgneva vaikuse kaudu. Maeterlinck usub sõnu suplevat küll vaikuse tähenduslikkus meres, kuid kas ja mil moel sõnalisus ja vaikus teineteisest sõltuvad või läbi tungivad, jääb lahtiseks.

Maeterlincki esseelanges sajandivahetusel janusele pinnasele ning õhutas terve rea teistegi vaikustöötuste teket. Keelefilosoof Fritz Mauthner tegi kummarduse Maeterlincki kui uue "vaikuse poetika" rajaja ees, lastes end temast oma seisukohtades mõjus-

tada (Eschenbacher 1977: 96). Mauthneri keeleskeptitsismist on omakorda nähtud jälgi viivat uue müstika kõige kaunima ilukirjandusliku eneseavalduseni, milleks on Hugo von Hofmannsthal "Üks kiri" (1902), fiktiivse autorinime järgi ka Chandose-kirjaks kutsutud. See mõttejoonelt ülimalt puhas ja retooriliselt täiuslik pala, kus keelelise võimetuse kontseptsioon on algusest lõpuni pistehaaval ja võimekuse kõrgeimal astmel läbi viidud, peadib tõdemusega, et "keel, milles ma ehk oleksin võimeline nii kirjutama kui mõtlema, ei ole mitte ladina ega inglise ega itaalia ega hispaania, vaid säärane keel, mille sõnadest ma ei tea ühtainustki, keel, milles mind kõnetavad tummad asjad..." (Hofmannsthal 1974: 34). Niisiis püritakse siingi vaikiva absoluudi poole, välja mitte üksnes sõnadetegemisest, latramisest, ülearu-suu-pruukimisest, vaid ka kõigist olemasolevatest inimkeeltest ning selles mõttes paistavad keel ja vaikus sattuvat taas vastastikku võõrastavatesse või välistavatesse positsioonidesse. Kuid võrreldes Maeterlinckiga on Hofmannsthal manifestil uus põhitoon, mis pöörab esialgse sarnasuse pea peale. Hofmannsthal otsib küll vaikust ja seda väljaspool tuntud inimkeeli, kuid siiski mitte väljaspool keelt üleüldse, vastupidi, ta otsib vaikust keeles eneses — ta ihaleb uut ja utoopilist, või õigemini ürgalguslikku, adamistlikku, vaikusega ühteliibunud keelt ("keel, milles mind kõnetavad tummad asjad"), sedasama, mis Aadamal paradiisiaias olendeid nimetades suus oli. Keelekeskus on üks Hofmannsthal maailmavaate paremini töödeldud tahke läbi loomingu, mistõttu ta isegi vaikimise apoloogiat kirjutades uneleb lõppkokkuvõttes ei millestki muust kui keelest, mis võimaldaks vakatada (*verstummen*). Hofmannsthal töödest võib leida nii truudusevandeid keele maagilisele mõjuvõimule kui ka vaikimisaatele liginevat sõnaskepsist, mis püsib aga muutumatu, see on veendumus inimese ja sõna olemuslikust ühtekuuluvusest ka rusuvas sõnalärmis või lausvaikuses ("Inimsugu on kõnelemine," öeldakse näidendis *Torn*), usk tõelise keele võimalikkusse ka siis, kui see võimalus näib minetatud olevat. Hofmannsthal keelelisi hoiakuid on uuemas kirjandusteaduses vaetud tihti ulatuslikes uurimustes (tõenäoliselt on Hofmannsthal esileküündivaim poeetilise keelefilosoofia esindaja sajandivahetuse kultuuris), kuid tema vaadete tihete tuum võib juuspeentes eritlustes mõnikord isegi märkamata jääda. Usaldatav on Richard Brinkmanni väga hea tervikutajuga

kirjutatud sissejuhatus Hofmannsthal keelelisse käitumisse, liiks sobivad mõned lõigud sellest suurepäraselt täiendama siinset vakatamise-esitylu: "Mis järele jääb, see on kaudne, kõrvaltminev rada, see tähendab aga, et järele jääb vaid keelele andumise ja samas keele katkematu relativeerimise, tema eitamise paradoks. [---] Nõnda on ka iseenesestmõistetav, et [---] pausid ja vaikimine saavad kompositsiooni olemuslikeks elementideks ja enamgi veel: nad muutuvad sündmusteks hingelis-vaimselt toimivas, sündmusteks keele piiiril, aga just nimelt k e e l e piiiril, olles keeleta mõeldamatud; mitte puhtas, vahetus seesmus, mitte lihtsalt vaikuses ja ilma keele toeta; realiseerudes seega lõppkokkuvõttes ikka keeles. [---] Mida teadis Kierkegaard, see on ka "Koheldamatu" [*Der Schwierige*, Hofmannsthal komöödia aastast 1921] tarkus: "Vaikusse varjunud vaikus on kahtlustäratav. [---] Aga vaikus, mis varjunud ilmeksimatusse konversatsioonitalenti, see on — nii tõsi, kui ma elan — see on vaikus" (Brinkmann 1961: 90–91).

Olulised pörkepunktid nii Hofmannsthal kui ka siin esitata-va arusaamaga hakkavad järjepanu silma Max Picard'i ulatuslikult ja hoolikalt välja arendatud vaikuse-essees, mille juhtlausegi kõlab paljulubavalt: *Lingua fundamentum sancti silentii* (keel kui püha vaikuse alus). Mõõdamines kasutab Picard vaikuse ja keele vaherkordadest rääkides ka substantsi mõistet, lähenedes siinkirjutajale seega terminoloogiliseltki. "Minetades sideme vaikusega, ei suuda sõna end enam taasluua ja kaotab oma substantsis" (Picard 1948: 37). Niisiis toimivad sõnasisene vaikus ja substantis Picard'il teatavas korrelatsioonis ning kui ka üldkokkuvõttes mitte nõnda otseselt formuleeritud, on vaikus ilmne sõna substantsiaalsuse mõõt. Seda võib järeldada eeskätt Picard'i isikusepsühholoogiast, milles tuumne on "vaikiva substantsi" või "vaikuse substantsi" mõiste. Muuseas nenditakse vastavas peatükis, et kui inimene kannab enesest vaikivat substantsi, siis koonduvad sellesse kõik tema omadused, need liituvad ühte esmajoones vaikuse ning alles seejärel üksteise kaudu. Vaikus on esmane, "esmasündinu" ürgfenomenide seas, sõna on aga see, mis tuleneb, tekib, sünnib vaikusest, õigemini vaikuse üleküllusest. Mõttekäigu selles osas, milles visandatakse geneetiline seos ajalisel eelneva vaikuse ja alles vaikuse rüpest hiljem pudeneva sõna vahel, jääb Picard siinkõneleja arutlusjoonest emale, sest

siinne kontseptsioon ei ühenda vaikust ja sõna mitte diakroonilise, vaid sünkroonilise tehtega. Ent Picard teeb oma esialgsele loomisloole igal sammul järeleandmisi ning nõnda on see osa tema arutluskäigust, mis juba "ilmale tulnud" sõna käsitleb, oma põhi- alustes siin väidetavaga sarnane. Ehkki vaikus mängib Picard'il ürgse ema rolli, avaldab sõnapoeg oma esivanemale otsustavat ja olemuslikku tagasimõju ning selle toimel ilmnevad vaikus ja sõna tegelikult kui ühe ja sama lehe kaks külge. Vaikuse ja sõna suhe meenutab Picard'il Vana ja Uue Testamendi täitumussuhet Augustinusel, mille kohaselt Vana Testament on varjatuks jääv Uus Testament, Uus Testament aga Vana Testamendi pühalooline täitumine: "Vaikus saavutab oma täitumuse alles seeläbi, et temast tekib sõna; alles sõna läbi saab ta mõtte ja väärikuse" (Picard 1948: 23–24). Säärane retrospektiivne ühtesõlmitus, mille tingib vaatluse kandumine inim- ja kultuurikesksele alusele, toob enesega kaasa järelduse, mis siinses kontekstis osutub kõigiti vastuvõetavaks: "Igas sõnas on midagi vaikivat, otsekui märk sellest, kust sõna alguse sai — ja igas vaikuses on midagi kõnelevat, otsekui märk sellest, et kõne sünnib vaikusest. Niisiis kuulub sõna olemuslikult vaikusega ühte" (Picard 1948: 18).

Siiski pole vaikus Picard'il tema eritluse sotsioloogilist värvi kihistuses esmajoones mitte analüütiline, vaid väärtushinnangu- line kategooria: vaikus mõõdab kõige inimliku, niisiis ka sõna erikaalu; kaalukas sõna ei kutsu kuulajat mitte teise sõna, vaid vaikuse rüppe. See motiiv kordub pidevalt, sõnade omavaheli- sed (süsteemsed) suhted on alahinnangu objekt — need manavad esile müra, sõnalärmi; teatava ülevääristatuse all kannatavad aga sõna suhted süsteemieelse olemisega, oma emasüle — vaikuse- ga. Aga mingil hetkel toimub arutluses taas pööre, nimelt siis, kui Picard lülitab käibesse lisamõiste, mis tema vaikust sõnaliste kiududega köita aitab, seda veelgi keelestab. Selleks mõisteks on absoluutne sõna: "Vaikuse taga asuks justkui absoluutne sõ- na, mille lähedusse inimlik sõna läbi vaikuse näib tungivat. [---] Vaikus on nagu mõtisklus selle sõna üle. Eri keeled on nagu erine- vad katsed leida absoluutset sõna..." Absoluutne sõna samastub üsna ilmsesti jumalasõnaga, Jumala Sanaga: "...sõna ja vaikus on jumala juures üks. Nii nagu sõna on inimese olemus, nii on vaikus jumala olemus, ainult et temas on kõik ühemõtteline, ta on ühtaegu nii sõna kui ka vaikus" (Picard 1948: 39–40, 240).

Niisiis on vaikus viimaks täienisti läbistatud sõnast — ühelt poolt absoluutsest ja teiselt poolt inimlikust sõnast — ning aegamisi koorub ka Picard'i arutlusest välja midagi oksüümoronilaadset, kus selleks, et jõuda omaenese sõnalisse põhja, tuleb sõnal üles leida iseenese vaikus.

Võrdlused hajutavad hägusust, seetõttu esitletagu veel üht nägemust, õigem oleks öelda küll — kuuldumust vaikusest, mille autoriks on Maurice Blanchot ja mis nõjatub hegellikule dialektikale ning eituse eitamise seadusele. Blanchot' järgi võrdub asjale või olendile nime andmine tema sümboolse hävitamisega: keel algab reaalsuse eitamisest ning surmakuulutus on sõna võimalus omandada tähendus. Keel algab seega surmast, eimiskist, olematusest, tühjusest, tühjendumisest. Sellest lähtudes "ei kõnele ma mitte selleks, et midagi öelda — mind sunnib selleks eimiski; ja eimiski ei kõnele, eimiski saavutab oma olemise sõnas ja sõna olemine on eimiski. See vormel selgitab, miks kirjanduse ideaal on võinud olla järgmine: mitte midagi öelda, kõnelda, et mitte midagi öelda" (Blanchot 1949: 327). Kirjanikul ei ole mitte midagi öelda, aga ta peab seda eimiskit ütleva. Teisiti: "...vaikus, olematus, just see on kirjanduse olemus, tema "asi ise" (Blanchot 1949: 313). Ühelt poolt kirjandus küll eitab asjade reaalses eksistentsi oma keelelises ideaalsuses, ent teisalt jõuab ta oma totaalses eituses ka iseenese eitamiseni, surmab iseennast kui surma, umbusaldab ja lõhub sõna kui ideed, kuhjates sõnu "südanpöörivaks materiaalseks substantsiks". Nõnda jõuab kirjandus tagasi asjade reaalse vaikuseeni, kirjandusteos saab ise vaikivaks asjaks, mis talletab otsekui surmas elu. Keel on reaalse eksistentsi allaneelamine, ent ilukirjandus mälub selle allaneelatud eksistentsi taas ja taas uuesti läbi, ta on igavene sõnamäletus veendumaks, et surm on vaid elu kestmine surmas. "Võib niisiis süüdistada kõnetegevust selles, et temast on saanud lõputu sõnade mäletsemine, selle asemel et tabada vaikust, mida ta ju taotles. [...] Kuid see sisalduseta sõnade otsatu mäletsemine, see sõnapidevus koletus sõnaderüüstes — just see on kuni tummumiseni kõneleva vaikuse süvaloomus, sõnadest tühi sõna, igavesti rääkiv kaja keset vaikust" (Blanchot 1949: 334).

Siingi oleme jõudnud vaikuse kui substantsiaalse oksüümoroni, vaikuse kui vakatamise, kui sõnadest tühjeneva sõna mõjusfääri. Mõõda eituse eitamise seaduse kõverjoont liikudes te-

hakse lõpp-peatus sõnadest seotud vaikus, keele tühjaksammutamisest tulenevas ühtimises substantsiaalsuse endaga. See on müstilise tunnetuse vaevaline, ent siiski resultatiivne teekond.

Nagu eelnevate näidete varal võidi veenduda, ei ole vaikus keelelise substantsina mitte siinses kirjutises välja mõeldud metafoor, vaid säärase kujutelma taga seisab pikaäägne, mitmes suunas hargnev kultuurikogemus. Seda kogemust tohiks võtta kui soovitud ka siin esitatava tarvis, kaasa arvatud substantsi määratlemine asja eituse kaudu selles asjas eneses, mis — kui mitte just nõnda avalikus sõnastuses, siis vähemasti varjatud eelduse kujul — võiks euroopalikus traditsioonis olla seaduslik. Niihästi vana müstilise teoloogia hingeshoidjad kui ka “müstikud ilma müstikata” (kui kasutada Hofmannsthali väljendit), s.t ilmalikud poeedid ja filosoofid, kelle loomingusse müstiline kaemus või müstilise spekulatsiooni võttestik oma jälje on jätnud, on vakatamist ja vaikust mõistnud sageli mitte lihtsalt kõne ja keele eituseks, vaid keele enese südames pakitseva võimalusena, millele saab ja võib otsida keelelist vastet. Absoluutse sõna jälitajad ei ole vabanenud tundest, et nende püüdluste siht on ühenduses vaikuse emantsipatsiooniga, keelega, mis pöördub vaikuse poole. Vaikus, mis ei oleks lausutav, omandaks paremal juhul taustkujutelma väärtuse, filosoofilises mõttes keskne on aga sõnasse kätketud vaikus — vaikus kui keele hingeõhk.

(Järgneb)



Taavo Vösu. ***
(Tušš)

KÕRGEMAD VÕIMUKANDJAD LIIVI- JA EESTIMAAL VENE VALITSUSAJA ALGUSES (1710–1783)

Mati Laur

Ümberpiiratud Riia ja Tallinna kapituleerumine Vene vägede ees 1710. aastal tähendas Balti kubermangude minekut Vene ülemvõimu alla. Rootsi kuningavõimu esindanud kuberneride asemele asusid Väina-äärsesse Riia lossi ning Tallinna Toompeale uued võimukandjad. Tundes end vallutatud alal veel üsna ebakindlalt, mida põhjustas ka Euroopa suurriikide ähvardav vastuseis Venemaa edasitungile Läänemere piirkonnas, otsis Peeter I kohaliku aadli poolehoidu ja toetust. Baltisaksa aadlile ja linlaste ladvikule jäeti laialdane omavalitsus, Balti erikord, omapärane *Landesstaat* — riik riigis. Seisusliku omavalitsuse tegevust kontrollis Vene võimu huve kaitstes väikesearvulise ametnikkonnaga provintsiaalvalitsus, mida ametlikult nimetati nõnda nagu tema haldatavat territooriumigi kindralkubermanguks (sks. *General-Gouvernement*). Administratsiooni eesotsas seisvast kubernerist (kindralkubernerist) sõltus oluliselt, milliseks kujunesid suhted riigivõimu ja kohaliku *Landesstaat*'i vahel.

Ajalookirjanduses läheb kuberneride valitsemisaja dateerimine, samuti nende tiitlite ja auastmete esitamine suuresti lahku (Amburger 1966: 387–388; Eckardt 1876: 584–585; Wedel 1935: 118–119; Neuschäffer 1975: 135, 145). See on ka mõistev, sest kõrgemad administraatorid kandsid kord kindralkubeneri, kord kubeneri või ka ainult viitsekubeneri tiitlit, ilma et nende võimufunktsioonid oleksid erinenud. Kindralkubeneri (kubeneri) ametikoht võis olla vaid formaalne auamet, seda täitev isik

ei pruukinud isegi mitte asuda Balti kubermangudes. Kubeneri võidi nimetada Peterburisse uude ametisse, ilma et teda oleks formaalselt kubeneri kohalt vabastatud. Mõni viitsekubeneri ametit pidav isik võis olla provintsiaalvalitsuse tegelikuks juhiks, teise viitsekubeneri tegevus võis piirduda kitsalt sõjaväe ülalpidamise probleemidega. Käesolevas artiklis on aluseks võetud provintsiaalvalitsuste väljaantud patendid (EAA, f 3, n 1, s 430–444; LGRP), mis sisaldasid Peterburist saadetud ukaaside publikatsioonid ning edastasid ka provintsiaalvalitsuse enese korraldusi ja teateid. Patendid dateeriti ja allkirjastati, mis võimaldab küllalt täpselt jälgida, kes mingil ajaperioodil olid kummaski kubermangus kroonumetkonna eesotsas. Patentide alusel on täpsustatud tiitleid ja auastmeid. Kasutatud on ka Läti Riikliku Ajalooarhiivi materjale (f 2715, n 1, s 50).

*

Kubeneri-institutsioon kehtestati Venemaal 1693. aastal Fjodor Apraksini nimetamisega Arhangeliski kubeneriks (Amburger 1966: 369). 1704. aastal sai Aleksander Menšikovist Põhjasõjas Rootsi käest vallutatud Läänemere-äärsete alade kindralkubener (Pauker 1855: 5). 1708. aastal jagati kogu riik kubermangudeks eesotsas kindralkubeneride või lihtsalt kubeneridega (*Polnoe...*, 2218). Liivi- ja Eestimaa halduskorraldust muudeti, tagamaks rahu sõlmimisel võimalikult suure ala liitmist Venemaaga. Nii arvati juba 1708. aastal Narva ja Eestimaa idapoolsemad kihelkonnad Ingerimaa koosseisu (*Polnoe...*, 2218). Kui 1714. aastal lubas Preisimaa toetada Venemaa nõudmisi Eestimaale, mitte aga Liivimaa, eraldati viimasest Tartumaa ja liideti Eestimaaga (Wedel 1935: 120). Pärast Peeter I surma taastati Rootsi-aegne halduskorraldus ja see püsis kuni vaadeldava ajajärgu lõpuni. Vaid Narva linn jäi Peterburi kubermangu koosseisu.

Nagu eespool märgitud, võis kubermangu kõrgeim administraator kanda nii kindralkubeneri, kubeneri kui ka ainult viitsekubeneri tiitlit. Ametinimetused ei tähistanud siin võimu ulatust. Ka viitsekubener võis ainuisikuliselt kubermangu juhtida (Got'e 1913: 126). Kubenerina (viitsekubenerina) ametisse nimetatud võidi ametiaja kestel ülendada kindralkubeneriks (kubeneriks) ilma tema volipiire muutmata.

Eeskätt oli kuberner kõrgeim tsiviilametnik kubermangus. Tema kompetentsi kuulus kõigi ametnike töölevõtmine ja vallandamine, mis vormiliselt toimus küll keisri või keisrinna nimel. Kroonuametnike kohad ja palgad määrati Balti kubermangude jaoks eraldi kindlaks 1728. aastal (*Polnoe...*, 5220) ning nendest peeti väga rangelt kinni. Tänu hästi korraldatud rüütelkondade ja linnade omavalitsusele oli kroonuametkonna osatähtsus Baltikumis suhteliselt väiksem ja kantseleiametnikke vähem kui Venemaal (Laur 1989: 71–80). Provintsiaalvalitsuse olulisemaks ülesandeks oli maksude arvestamine ja kogumine. Et Baltikumis kehtis kuni 1783. aastani oma maksusüsteem, tekkisid just maksustuse sfääris esimesed tõsisemad kokkupõrked Vene võimude ja Balti rüütelkondade huvide vahel, mille lahendamine jõudis juba Peterburi kõrgemate võimuorganite tasandini.

Vaatamata kõrgele sõjaväelisele auastmele ei olnud kindralkuberneril kubermangus asuvate sõjaväeosade ülemjuhataja õigusi. Alles Katariina II antud instruksioon 1764. aastast lubas kuberneridel siserahutuste ajal käsutada kubermangus asuvaid vägesid (*Polnoe...*, 12 137). Sõjaväega seotud küsimused olid sellegipoolest Balti kuberneride ülesannete seas olulisel kohal. Umbes 50 000–60 000-mehelise sõjaväe ümberpaigutamine, majutamine, varustamine toidu ja furaažiga oli kroonuametkonna keerulisemaid ülesandeid, mis otseselt seondus juba eespool märgitud maksude sissenõudmise korraldamisega, sest põhiosa kogutavast naturaalmaksust kulus kubermangus asuvate sõjavägede varustamiseks.

Kubeneri kui sõjaväelase roll avaldus Baltikumis veel teiseski aspektis. Sageli nimetati Liivi- ja Eestimaa kõrgemateks administraatoriteks sõjaväelasi, kelle positsioon nõudis alalist kohalolekut Peterburis ega võimaldanudki pidevat administratiivtööd Riias või Tallinnas. See tingis kuberneride sagedase eemaloleku, mis omakorda jättis suurema tegevusvabaduse rüütelkondadele.

Kubernerile kuulus ka kohapealse kõrgeima kohtuniku roll. Eestimaal oli kuberner Ülemmaakohtu eesistujaks ning Liivimaal Õuekohtu liikmete ametisse kinnitajaks (Bunge 1849: 41, 45, 63, 65). Nii nagu riigi teistes kubermangudes, oli provintsiaalvalitsusel ka Baltikumis kohtuvõimu funktsioone, mis puudutasid peamiselt tsiviilhagide lahendamist. Kubeneri ülesannete hulka

kuulus Balti kubermangude kohtutes mõistetud surmanuhtluste asendamine teiste karistustega, kui kehtiva üleriigilise seaduse järgi oli surmanuhtlus kaotatud (*Ėstljandskij...* 1870: 129–132).

Kuigi 18. sajandi Liivi- ja Eestimaad võib kogu Vene impeeriumi ulatuses vaadelda tervikliku piirkonnana, olid need kubermangud siiski väga erinevad. Liivimaa kubermang oli märksa suurem nii territooriumilt kui rahvaarvult. Riia tähtsus kubermangulinana oli juba ainuüksi kaubandusest laekuvate sissetulekute tõttu Tallinnast olulisem. Riia oli Vene impeeriumi tähtsaimaks väravaks Euroopasse nii maitsi kui meritsi. Seetõttu peeti ka Liivimaa kubeneri kohta enamasti kõrgemaks kui Eestimaal oma.

*

Alles 1719. aastal määrati eraldi kindralkubernerid Liivi- ja Eestimaale. Selle ajani oli vähemasti vormiliselt mõlema kubermangu eesotsas vürst Aleksander MENŠIKOV (1673–1729). Riiga nimetati uueks kindralkuberneriks vürst Anikita REPNIN (1668–1726), hilisem sõjakolleeegiumi president, Tallinnasse krahv Fjodor APRAKSIN (patentides Feodor Apraxin) (1661–1728), kes juba aastast 1700 asus mitmesugustel ametikohtadel Venemaa sõjalaevastiku eesotsas (Amburger 1966: 348, 350). Tippsõjaväelaste Baltikumi kindralkubernerideks nimetamine näitas selgesti Venemaa huvisid vallutatud Läänemere-äärsetele aladele ajal, mil läbirääkimised rahu sõlmimiseks olid takerdunud ja Venemaa rahvusvaheline positsioon nõrgenenud. Praktilistesse valitsemisküsimustesse kumbki mees ei sekkunud, piirdudes vaid mõne lühema külaskäiguga haldatavatesse kubermangudesse.

Tegelikult oli suurim võimutäius Eestimaal kogu Vene valitsusaja esimese veerandsaja aasta jooksul Koluvere mõisnikust maanõunikul parun Friedrich v. LÖWENIL (1654–1744). Omades vanima maanõuniku staatust (Wedel 1935: 121) ja pälvinud Peeter I usalduse, tõusis too “zur Abhelfung der General-Gouvernements-Affaires verordnete Land-Rath” (EAA, f 3, n 1, s 431:5) Peeter I valitsusaja lõpuks viitsekuberneriks, jäädes sellele kohale ka pärast Apraksini surma, kuni keisrinna Anna ta 1730. aastal kuberneriks ülendas. Viimasele ametikohale jäi Löwen 1736. aastani, mil ta 82 aasta vanuselt teenistusest lahkus (*Deutschbaltisches...* 1970: 468). Kaasaegsed hindasid Löwe-

nit liialt Vene võimude huve järgivaks meheks. Ilmselt on õigus H. v. Wedelil, kelle arvates loodeti Löwenilt kui rüütelkonnast võrsunud poliitikult enamat, kui seda rasked ajad ja olud lubasid (Wedel 1935: 182). Ometi langeb nii restitutsiooni läbiviimine kui Balti erikorra kindlustamine just Löweni tegevusajale.

Sama rolli, mida Löwen Eestimaal, asus Liivimaa kubermangus täitma "Commissaire Plenipotentiaire" parun Gerhard LÖWENWOLDE (?–1723), kelle tõusu seletab tihe koostöö Johann Reinhold Patkuliga (Osten-Sacken 1911: 6). Löwenwolde käis tihedalt läbi Vene õukonnaga. Menšikov kavatses oma usaldusaluse volitusi laiendada ka Eestimaale (Osten-Sacken 1911: 13), kuid Löwenwolde alaline eemalviibimine Riiast ning lõpuks troonipärija Aleksei abikaasa juurde ülemõumeistriks nimetamine (Eckardt 1876: 116; *Slovar'*... 1836, III: 162) välistas selle. 1713. aastal määrati Liivimaa kuberneriks vürst Pjotr GOLITSÕN (1660–1722) (patentides Peter Korribut de Gallizin), kes jäi Liivimaa provintsiaalvalitsuse etteotsa Repnini kindralkuberneriks nimetamiseni 1719. aastal. Viimased eluaastad valitses Golitsõn kindralkubernerina Kiiemis (Amburger 1966: 370).

Repnini surma järel 1726. aastal täitis pool aastat kubeneri ülesandeid Liivimaal paiknevate sõjavägede juhataja ("über Liefland commandierenden General") kindral Hermann Jensen BOHN (1672–1743). Bornholmi saarel sündinud ja hiljem Maardu mõisnikuks saanud kindral on läinud eesti kultuurilukku kui Piibli eestikeelse esmatrüki finantseerija (*Deutschbaltisches*... 1970: 89; Suits 1953: 45). 1727. aastal nimetati Riia kuberneriks Grigori TSERNÕŠEV (patentides Gregorei Czernischeff) (1672–1745). J. Zutis on Tsernõševi nimetanud ainsaks vaadeldava ajajärgu kuberneriks, kes sõandas rinda Balti erikorraga (Zutis 1937: 71). Tulnud Riiga Voroneži kubeneri kohalt, pidas Tsernõšev loomulikuks jätkata kätteõpitud meetoditega ka Liivimaal, mis tõi kaasa skandaali ja "vihatud vene administraatori" täieliku ignoreerimise kohaliku aadli poolt (Zutis 1946: 116, 123). Olles eelnevalt Tsernõševi noominud, kutsus Senat baltlastele tülika valitseja 1729. aasta mais Riiast tagasi (Zutis 1937: 71). Aastatel 1731–1732 kohtame Tsernõševi veel Moskva kindralkubernerina (Amburger 1966: 385). Liivimaa administratsiooni etteotsa sai esialgu ajutiselt järjekordne "über Liefland

commandierenden General” kindral Peter LACY (1678–1751), kes juba järgmisel, 1730. aastal nimetati kuberneriks ning kes jäi Liivimaa provintsiaalvalitsuse etteotsa kuni surmani.

Et Peter Lacy pärines iiri katoliiklikust aadliperekonnast, tuli tal teenistust otsida Mandri-Euroopas. Arvatavasti osales Lacy Vene poolel juba 1700. aasta Narva lahingus ning aitas pärast lüüasaamist Šeremetjevil Pihkvas ja Novgorodis formeerida uusi vägesid (*Revaler Beobachter*, Nr. 207, 8/20. Nov. 1882). 1720. aastate alguses oli Lacy juba sõjakolleeegiumi mõjukamate tegelaste hulgas (EAA, f 3, n 1, s 431:100). Riigi sõjalisel ladvikusse jäi Lacy ka pärast kuberneriks saamist, olles keisrinna Anna ajal Vene sõjaväes teiseks meheks pärast Münnichit (Eckardt 1876: 209). Keisrinna Anna ülendas Lacy 1740. aasta veebruaris kubernerist kindralkuberneriks (LGRP, 655). Rootsi—Vene sõja ajal 1741–1743 juhatas Lacy Soomes tegutsenud Vene vägesid (Hupel 1788: 629).

Mõistagi ei jäänud selle kõrval aega kubermangu valitsemiseks. Aastatel 1733–1736 kirjutas Lacy asemel provintsiaalvalitsuse patentidele alla peaökonomiadirektor Weinhöld George VÖLCKERSAHM (1678–1736), pärast tema surma aastatel 1736–1740 viitsekuberner Ludolf August v. BISMARCK (1683–1750), hilisem Kiievi kindralkuberner (1747–1750) (Amburger 1966: 333).

Elisabeti (Jelizaveta) võimuletulekuga (1741) seotud puhastustes säilitas Lacy küll kindralkubeneri koha, kuid pidi loobuma riigi esimese sõjalise autoriteedi rollist. Oma valitsemisaja teise poole veetis Lacy väsinud ja enneaegselt vananenud raugana otsekui pagendatult Riia lossis, istudes, ebauklik ja hajameelne, päevade kaupa oma toas vana ja kasutuskölbmatu kamina ees (Eckardt 1876: 356). Valitsemine jäi ikka rohkem valitsusnõunike hooleks. Ökoonomia peadirektor parun Budbergi sõnul “sekkusid valitsusnõunikud sageli majandusasjadesse... otsekui kubeneri polekski või nagu nad valitseksid mõnd Saksa vürstiriigikest” (Zutis 1946: 225).

*

Pärast Löweni erruminekut 1736. aasta märtsis nimetati “Eestimaal hertsogkonna ja Tallinna linna kuberneriks” endine Kaa-

sani kuberner (*Slovar'...* 1836, III: 388) krahv Platon MUSIN-PUŠKIN (patentides Musin-Puschkin) (1698–?), Baltikumi võimukandjate reas küll vaid episoodiline kuju, kes sai juba samal, 1736. aastal kommertskolleegiumi presidendiks (Amburger 1966: 225). Iseloomu jõudis krahv siiski näidata ametivande andmisel, mis ei toimunud tavapäraselt Toompeal, vaid vene õigeuskloostri kirikus (Pauker 1855: 17). Juba 1736. aasta augustist on provintsiaalvalitsuse patentidele alla kirjutanud Tallinna ülemkomandant kindralmajor Sebastian Ernst v. MANSTEIN (EAA, f 3, n 1, s 431:392), keda 1737. aasta juulis tituleeritakse juba kubermangu kõrgeimaks võimukandjaks (“Commandeur über das Herzogthum Ehstland”) (EAA, f 3, n 1, s 431:419).

1738. aasta augustist oli Eestimaa kubeneri ametis krahv Otto Gustav DOUGLAS (1687–1771) (EAA, f 3, n 1, s 432:225). Uus kuberner oli Stokholmis sündinud šotlane, kes teenis Karl XII ihukaitseväes ning langes Poltaava all venelaste kätte vangi. Juba 1714. aastal oli ta nõus astuma Venemaa teenistusse, tõusis 1717. aastal Turu kindralkuberneriks, paistes selles ametis silma julmuse, vägivald ja väljapressimistega. Douglast on peetud ka Põhjasõja lõpuaastatel Rootsi rannikul korda saadetud Vene rüüsteretkede peainitsiaatoriks (Wedel 1935: 123; *Deutschbaltisches...* 1970: 174). Ka Douglase valitsemisaega kubernerina on kaasaegsed pidanud despootlikuks (Wedel 1935: 123). Eesti rahva ajaloos seostatakse kuberner Douglast Vohnja talupoja Jaani ja tema mõisniku H. v. Baeri kohtuprotsessiga, mille lõpptulemus — nn Roseni deklaratsioon — tähendas eesti talurahva lõplikku pärisorjastamist (*Eesti...* 1935: 1315). Salaja peetud kirjavahetuse tõttu Rootsiaga tagandati Douglas kubeneri kohalt. Errusaatmisest surmani 1771. aastal elas Douglas talle kuuluvas Albu mõisas Järvamaal (*Deutschbaltisches...* 1970: 174).

1740. aasta märtsis nimetati uueks Eestimaa kuberneriks Hamburgis sündinud taanlane Woldemar LÖWENDAHL (patentides Löwendal) (1700–1755). Löwendahli kuberneriks nimetamine oli seotud Rootsi-poolsete sõjaliste ettevalmistustega Baltikumi tagasivallutamiseks (Neuschäffer 1980: 24). Nagu paljud eelkäijad, jäi ka Löwendahl enam seotuks Peterburi sõjaliste ringkondade kui Eestimaa haldusasjadega, viibides tegelikult kogu kuberneriks oleku aja Tallinnast eemal ning jättes valitsemisasjad

kubermangunõuniku Peter v. BREVERNI ja maanõunike Hans v. ROSENI ja Gotthard Johann v. ZOEGE korraldada (EAA, f 3, n 1, s 430:267–366; s 432:267–397). Pärast Turu rahulepingu sõlmimist alanud suhete soojenemine Rootsiga nõrgendas oluliselt Löwendahli positsiooni Peterburis. Olles tuntud kui taanlaste Vene teenistusse kutsuja ja soosija (Neuschäffer 1980: 24), oli pärast Venemaa välispoliitilise orientatsiooni muutumist ning Holsteini hertsogi (hilisema Peeter III) troonipärijaks nimetamist Löwendahli aeg ümber saanud. 1743. aasta novembris nimetas keisrinna Elisabet uueks Eestimaal kuberneriks Holsteini prints Peter August HOLSTEIN-BECK'i (1696–1775). Venemaa teenistusest lahkunud Löwendahl jätkas karjääri Prantsuse armees, tõustes 1748. aastal kuulsaks Flandria kindluse Bergen op Zoomi vallutamise järel marssaliks (Wedel 1935: 124).

Prints Peter Holstein-Beck kasvas üles Königsbergi kuberneripojana, astus 1734. aastal Venemaa teenistusse ja võttis osa nii Türgi kui Rootsiga peetavatest sõdadest (Neuschäffer 1975: 130). Elisabeti valitsusaja alguse ebamäärastes oludes jäi Holsteini prints Balti erikorra tõhusaks kaitsjaks, jätkates sama joont ka 1760. aastate Katariina II reformikavade ajal, "valitsedes provintsi mitte kui satraapiat, vaid pigem kui oma pärusvürstkonda" (Wedel 1935: 125). Kohe ametisse astudes sattus kuberner vastuollu Tallinna ülemkomandandi, Puškini vaarisa kindral Hannibaliga, kes oma uhke ja upsaka iseloomuga oli just riigihuvide truuskaitsejaks Baltikumis. Hannibal sunniti Tallinnast lahkuma (Leets 1974: 74). 1748. aasta lõpus kutsuti tegevsojaväeteenistusse tagasi ka Holsteini prints (Pauker 1855: 19) ning patentidele kirjutasid tema nimel alla maanõunikud G. J. Zoega ja J. de MELLISSINO (EAA, f 3, n 1, s 433:134–315). 1753. aasta märtsist kuni juulini oli Holstein-Beck uuesti Toompeal (EAA, f 3, n 1, s 433:318–329), lahkus siis taas ning uueks Eestimaal kuberneriks nimetati senine Riia viitsekuberner vürst Vladimir DOLGORUKI (patentides Wolodimer Dolgoruki) (?–1761). 1758. aastal määrati Dolgoruki kuberneriks Riiga ning Tallinnasse naases Holsteini prints, kes vahepeal oli osalenud Seitsmeaastases sõjas oma kodulinna Königsbergi vallutamisel (Neuschäffer 1975: 133).

Kaasmaalase Peeter III trooniletulek 1761. aasta lõpus tähendas Holstein-Beckile kiiret tõusu. Keiser ülendaski ta kindralfeld-

marssaliks ning Peterburi ja Tallinna kindralkuberneriks. Holsteini printsist sai 9-liikmelise keiserliku nõukogu liige ning Peterburis, Moskvas, Eesti- ja Ingerimaal asuvate sõjavägede ülemjuhataja (EAA, f 3, n 1, s 162:44, 100). Peeter III lähikonda jäi Holsteini prints keisri lühikese valitsusaja lõpuni, olles Peeter III kaaskonnas ka troonipöörde päevadel juunis 1762 (Neuschäffer 1975: 219).

Holstein-Becki positsioon võimaldanuks võimult tõrjutud kaasmaalase heaks kindlasti rohkem ära teha, et varjutada Katariina II elegantset trooniletõusu. Ent Holstein-Beck säilitas Tallinna kindralkubeneri koha koos senise palgaga, kuigi sõjaväe juhtimisest prints eemaldati (EAA, f 3, n 1, s 162:351). Ka kindralkubeneri tütart Frederiket keeldus keisrinna õukonda võtmast, et see liialt Peeter III aegu ei meenutaks (*Sbornik Russkogo...* 1872, X: 101–102). Juba troonipöörde käigus asus viitsekubernerina Toompeale kindralleitnant Karl Gustav CAHDEUS (?–1768), kelle esmaülesandeks oli takistada täiendavate väeosade toomist Peeter III toetuseks (EAA, f 3, n 1, s 177:510–511). Keisrinna käeks Toompeal näib Cahdeus jäävat kuni oma surmani 1768. aastal. Nii kuulus ka viitsekuberner nende kroonutegelaste ringi, kellele vastuvõtmise rüütelkonda keisrinna jõuga läbi surus (*Sbornik Russkogo...* 1871, VII: 349–350). Samas jäi ka Holstein-Beck piisavalt mõjukaks tegelaseks, kes võis edaspidigi valitseda provintsi “kui omaenese vürstkonda”. Baltisaksa ajalootraditsioonis sai Holsteini printsist päris administraatori ideaalkuju oma “avala ja humaanse mõttelaadi, peene takti, kaine otsustusvõime, töökuuse, otsekohesuse ja saksa vürstile omase loomupärase väärikusega” (Wedel 1935: 124–125). Kui Holstein-Beck 1775. aastal suri, olid rüütelkond ja linn leinanud teda otsekui “lihast isa” (*Inland*, Nr. 42, 17/29. Oct. 1860).

*

Liivimaal nimetati Lacy surma järel uus kuberner ametisse alles 1758. aastal, mil vürst Vladimir Dolgoruki toodi Tallinnast tagasi Riiga, kus ta oli erinevates kroonuametites olnud juba 1742. aastast alates (Zutis 1946: 219). Vahepealsed seitse aastat valitsesid Liivimaad kubermangunõunikud Johann Christoph v. CAMPENHAUSEN (1716–1782) ning Otto Hermann v. VIE-

TINGHOFF (1722–1792). Viimane tegutses selles ametis kolmkümmend viis aastat (1752–1787), omandades mõjuka positsiooni nii poliitikas kui ka seltskonnaelus. Tema maja Riias sai seltskondliku läbikäimise keskuseks. Kubermangunõuniku nime- ja sünnipäev muutusid rahvapidustusteks (*Sbornik materialov...* 1876, I: 438). Vietinghoff kuulus ka Liivimaa esimeste vabamürlaste hulka (Eckardt 1870a: 125). Tollane Riia kroonik Neuendahl märgib, et just Vietinghoff tõi Riiga “peene tooni, peened eluviisid ja peene maitse” (Eckardt 1870b: 60–61). Lahkunud kubermangunõuniku kohalt, tegutses Vietinghoff Peterburis meditsiinikollegiumi presidendina kuni surmani (*Deutschbaltisches...* 1970: 836).

Pärast Dolgoruki surma 1761. aasta mais jäi Riia kindralkubeneri koht taas vakantseks. Selle täitmisege Peterburis ei kiirustatud. Alles 1762. aasta kevadel nimetas Peeter III sellesse ametisse järjekordse iiri päritoluga kindrali George BROWNE’I (1698–1792). Browne oli sündinud Limerickis nimekas iiri katoliiklikus aadliperekonnas. Venemaale kutsus Browne’i šotlane James Keith, kes keisrinna Anna ülesandel tegeles Izmailovi kaardiväepolgu formeerimisega (Baur 1803: 202). Järgnevat teenistuskäiku on kaasaegsed kujutanud vägagi heroilises valguses. Browne võitles oma kaasmaalase Lacy ülemjuhatusel Danzigi ja Aasovi all, langes türklaste kätte vangi ja põgenes koos vastaspoole sõjaplaanidega (Borch 1795: 20). Seitsmeaastasest sõjast võttis Browne osa juba kindralleitnandina. 1758. aastal Zorndorfi all sai lahinguhoos vaenlase leeri sattunud Browne üliiraskelt haavata ning kandis siitpeale koljut katvat hõbeplaati (*Slovar’...* 1836, I: 203). Ometi kutsuti ta juba 1760. aastal tagasi teenistusse. Peeter III pakkus võimule tulles Browne’ile koguni ülemjuhataja kohta kavandatavas sõjas Taani vastu, mille idee oli aga armee ohvitserkonnas äärmiselt ebapopulaarne. Kindrali liigagi otsekohene ja järsk keeldumine oleks põhjustanud äärepealt tema maalt väljasaatmise (*Sbornik materialov...* 1876, I: 426). Peeter III muutis siiski meelt ning määras Browne’i Riia kindralkubeneri kohale.

Pärast Katariina II trooniletulekut sai Browne’ist üks kõige ustavamaid keisrinna kaastöölisi. Pärimuse järgi võttis Browne 1744. aastal Riias Saksamaalt saabunud tulevast keisrinnat esi-

mesena vastu ning andis tema palvel üksikasjalisi teateid õukonna kohta (Karabanov 1871: 693–694). Kuulnud tronipöördest Peterburis, nõudis kindralkuberner rüütelkonnalt ja Riia linnalt truudusvande andmist veel enne, kui see üleriigiliselt toimuma pidi (Eckardt 1876: 301). Ka kuuldused, nagu oleks Peeter III jäänud ellu ja teda hoitaks vangistuses Riias, kõnelesid keisrinna erilisest usaldusest Browne'i vastu (Neuschäffer 1975: 221). Igal juhul ei saa reformide kavandamist Katariina II poolt just Liivimaal kuidagi lahutada Browne'i isikust. Poliitikas viis ta keskväimu kavasid palju energilisemalt ellu kui Holstein-Beck Tallinnas, tehes seda sageli sõjaväelasliku järskuse ja paindumatusena, kannatamata vasturääkimist (Bock 1871: 31–36). Polnud eluvaldkonda, kuhu Browne oma patentidega poleks sekkunud. Kõrvuti postiteenistuse tõhustamisega ning Liivimaa linnade turukorralduse üksikasjalise sätestamisega jätkus kindralkuberneril tahtmist ka talurahva olukorda Liivimaal parandada, nõudes koormiste täpset fikseerimist, seades piirid talupoegade karistamisele ning hoolitsedes talurahvakoolide asutamise eest. Patentidest nähtub Browne'i mure ka selle üle, et talurahvas liiga pikalt pulmi ei peaks või et mehed ja naised üheskoos saunas ei käiks (LGRP, 1485, 1503, 1542, 1620, 1630, 1731, 1782). Browne'i enda eluviisid jäid spartalikuks, ta ei lubanud endale mingeid liigseid kulutusi. Browne'i eluase Riias sarnanes kaasaegsete meelest pigem vangla kui kubernerilossiga (Baur 1803: 216–217).

Samas ei saa Browne'i sugugi keisrikoja marionetiks pidada. Browne aktsepteeris Balti erikorda kahtlemata rohkem kui Katariina II, kes pidas igasugust autonoomiat oma poliitilistele ambitsioonidele vastukäivaks.

Pärast Holstein-Becki surma 1775. aastal nimetati Browne ka Tallinna kindralkuberneriks. Eestimaa administratsiooni juhtimine jäi viitsekuberneride Joachim v. SIEVERSI (1719–1778) ning viimase surma järel Georg v. GROTHENIELMI (1721–1798) ülesandeks (Neuschäffer 1975: 146–147). Pärast asehalduskorra kehtestamist 1783. aastal sai juba 85-aastasest Browne'ist mõlema kubermangu ühine asehaldur kuni oma surmani 94 aasta vanuses.

LIIVIMAA PROVINTSIAALVALITSUSE JUHID
1710–1783:*

- ** kuni 1719 kindralkuberner vürst Aleksander MENŠIKOV (1673–1729), kindralfeldmarssal;
- * 1711–04. 1713 “Commissaire Plenipotentiaire” parun Gerhard Johann v. LÖWENWOLDE (?–1723), tegelik salanõunik;
- * 10. 1713–03. 1719 kuberner vürst Pjotr GOLITSÕN (1660–1722);
- ** 03. 1719–07. 1726 kindralkuberner vürst Anikita REPIN (1668–1726), *general en chef*, 1724 kindralfeldmarssal;
- ** 10. 1726–01. 1727 “über Liefland commandierenden General” Hermann Jensen BOHN (1672–1743), *general en chef*;
- ** 01. 1727–05. 1729 kuberner Grigori TSERNÕŠEV (1672–1745), kindralsõjakomissar;
- ** 05. 1729–04. 1751 “über Liefland commandierenden General”, 08. 1730 kuberner, 02. 1740 kindralkuberner, krahv (1740) Peter LACY (1678–1751), *general en chef*, 1736 kindralfeldmarssal;
- * 07. 1733–08. 1736 ökonomia peadirektor Weinhold George v. VÖLCKERSAHM (1678–1736);
- * 09. 1736–02. 1740 viitsekuberner Ludolf August v. BISMARCK (1683–1750), kindralmajor, 1737 kindralleitnant, 1740 *general en chef*;
- * 04. 1751–03. 1758 kindralkubeneri puudumisel kubermangunõunikud Johann Christoph v. CAMPENHAUSEN (1716–1782) ja (alates 05. 1752) Otto Hermann v. VIETINGHOFF (1722–1792);
- ** 04. 1758–05. 1761 kuberner vürst Vladimir DOLGORUKI (?–1761), kindralleitnant;
- * 06. 1761–03. 1762 kindralkubeneri puudumisel kubermangunõunikud J. C. v. Campenhausen ja O. H. v. Vietinghoff;
- ** alates 03. 1762 kindralkuberner krahv (1773) George v. BROWNE (1698–1792), *general en chef*.

EESTIMAA PROVINTSIAALVALITSUSE JUHID
1710–1783:

- ** kuni 1719 kindralkuberner vürst Aleksander MENŠIKOV (1673–1729), kindralfeldmarssal;

* Kahe tärniga märgistatu oli ülemuslik ühe tärniga märgistatu suhtes.

- ** 09. 1719–11. 1728 kindralkuberner krahv Fjodor APRAKSIN (1661–1728), peaadmiral, tegelik salanõunik;
- * 1711 kindralkubeneri abiks määratud maanõunik, 1718 viitsekuberner,
- ** 11. 1730–03. 1736 kuberner parun Friedrich v. LÖWEN, kindralmajor;
- ** 03. 1736–08. 1736 kuberner krahv Platon MUSIN-PUŠKIN (1698–?), salanõunik;
- ** 08. 1736–06. 1738 Tallinna ülemkomandant, 07. 1737 “Commandeur über das Herzogthum Estland” Sebastian Ernst v. MANSTEIN (?–?), kindralmajor;
- ** 08. 1738–03. 1740 kuberner krahv Gustav Otto DOUGLAS (1687–1771), *general en chef*;
- ** 04. 1740–11. 1743 kuberner vabahärra, 1742 krahv Woldemar LÖWENDAHL (1700–1755), *general en chef*;
- * 04. 1740–12. 1742 kubermangunõunik (?) Peter v. BREVERN;
- * 12. 1742–08. 1743 maanõunik Hans v. ROSEN;
- * 09. 1743–01. 1744 maanõunik Gotthard Johann v. ZOEGE;
- ** 11. 1743–07. 1753 kuberner prints Peter August HOLSTEIN-BECK (1696–1775), kindralleitnant; -
- * 10. 1745–06. 1746 maanõunik G. J. v. Zoege;
- * 11. 1748–02. 1753 maanõunikud J. Zoege ja J. de MELISSINO;
- ** 08. 1753–03. 1758 kuberner vürst Vladimir DOLGORUKI (?–1761), kindralmajor, 1756 kindralleitnant;
- ** 03. 1758–06. 1758 Tallinna ülemkomandant (?) A. POLENSKOI;
- ** 06. 1758–02. 1775 kuberner, 01. 1762 kindralkuberner prints, 1774 hertsog P. A. HOLSTEIN-BECK, *general en chef*, 1762 kindralfeldmarssal;
- * 01. 1762–10. 1762 kubermangunõunikud Carl KOSKULL ja Caspar Anton BERG;
- * 07. 1762–04. 1768 viitsekuberner Gustav CAHDEUS (?–1768), kindralleitnant;
- ** alates 02. 1775 kindralkuberner krahv George v. BROWNE, *general en chef*;
- * 02. 1775–12. 1778 viitsekuberner Joachim v. SIEVERS (1719–1778), kindralleitnant;
- * 1779–07. 1783 viitsekuberner Georg v. GROTHENIELM (1721–1798), kindralleitnant.

Kirjandus

- A m b u r g e r, E. 1966. *Geschichte des Behördenorganisation Russlands von Peter dem Grossen bis 1917*. Leiden
- B a u r, S. 1803. *Interessante Lebensgemälde der denkwürdigsten Personen des achtzehnten Jahrhunderts*. Bd. 1. Leipzig
- B o c k, W. v. 1871. "Karl Otto Transehe von Roseneck und der General-Gouverneur Graf Browne: Eine Livländische Anekdote". — *Livländische Beiträge*. Neue Folge. Bd. 1. Leipzig
- B o r c h, M. 1795. *Leben des Reichgrafen Georg von Browne, General-Gouverneur von Liefland und Esthland, Oberfeldherr der Russischen Armeen ec.* Riga
- B u n g e, F. G. v. 1849. *Einleitung in die Liv-, ehst- und kurländische Rechtsgeschichte*. Reval
- D e u t s c h b a l t i s c h e s biographisches Lexicon 1710–1960. 1970. Hrsg. W. Lenz. Köln—Wien
- E c k a r d t, J. 1870a. "Anno 1765". — *Die baltischen Provinzen Russlands*. Leipzig
- E c k a r d t, J. 1870b. *Bürgerthum und Bürokratie*. Leipzig
- E c k a r d t, J. 1876. *Livland im achtzehnten Jahrhundert*. Leipzig
- E e s t i r a h v a ajalugu. 1935. Toim. J. Libe, A. Oinas, H. Sepp, J. Vasar. III kd. Tartu
- È s t l j a n d s k i j sbornik. 1870. Revel'
- G o t' e, Ju. 1913. *Istorija oblastnogo upravljenija v Rossii ot Petra I do Èkateriny II*. Moskva
- H u p e l, A. W. 1788. *Nordische Miscellaneen*. St. 15–17. Riga
- K a r a b a n o v, P. F. 1871. "Istoričeskie rasskazy i anektoty, zapisanye so slov imenityh ljudej". — *Russkaja starina*, t. 4, s. 693–694
- L a u r, M. 1989. "Vene kroonusutused Läänemereprovintside 1721–1783 ja nende materjalid". — *Allikaõpetuslikke uurimisi*. (Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Vihik 851.) Tartu, lk 71–80
- L e e t s, G. 1974. "Hannibal Eestimaal". — *Tallinna linna riikliku arhiivi 90. aastapäevale pühendatud juubelikonverentsi materjalid*. Tallinn, lk 66–81
- L G R P = Livländische Gouvernements-Regierungs-Patente (Sonntagi registri järgi). Tartu Ülikooli Raamatukogu *Estica* fondis.
- N e u s c h ä f f e r, H. 1975. *Katharina II und die baltischen Provinzen*. Hannover—Döhren
- N e u s c h ä f f e r, H. 1980. "Ulrich Friedrich Woldemar Freiherr von Löwendahl (1700-1755): Ein Generalgouverneur von Estland, Reval und die Baltischen Länder". — *Reval und die Baltischen Länder*. Marburg—Lahn, S. 17–25

- Osten-Sacken, P. 1911. "Die estländische Ritterschaft in ersten Jahre russischen Herrschaft". — *Baltische Monatsschrift*. Bd. 71. Riga
- Paucker, C. J. 1855. *Die Civil- und Militär-Oberbefehlshaber in Estland zur Zeit der Kaiserlich Russischen Regierung von 1704 bis 1855*. Dorpat
- Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii I. *Sbornik Russkogo istoričeskogo obščestva*. T. VII. 1871; T. X. 1872. SPb
- Sbornik materialov i statej po istorii Pribaltijskogo kraja*. 1876. T. 1. Riga
- Slovar' dostopamjatnyh ljudej russkoj zemli*. 1836. Sost. D. Bantyš-Kamenskij. T. 1–3. Moskva
- Suits, G. 1953. *Eesti kirjanduslugu algusest kuni ärkamisaja lõpuni*. Lund
- Zutis, Ja. 1937. *Politika carizma v Pribaltike v pervoj polovine XVIII v*. Moskva
- Zutis, Ja. 1946. *Ostzejskij vopros v XVIII veke*. Riga
- Wedel, H. v. 1935. *Die Estländische Ritterschaft vornehmlich zwischen 1710 und 1783*. Königsberg—Berlin

MATI LAUR (sünd. 1955), lõpetas Tartu Ülikooli ajaloo-osakonna 1978. aastal, ajalookandidaat 1987. a Tartus. Praegu Tartu Ülikooli Eesti ajaloo dotsent.



Taavo Vösu. ***
(Tušš)

EESTIMAAL TUNDMATU: EDZARD SCHAPER, SÜDAME- EESTLANE

Arnulf Otto-Sprunck

Tõlkinud Liina Lukas

1984. aastal Šveitsis Bernis surnud saksa prosaist Edzard Schaper elas peaaegu kümme aastat oma valikkodumaal Eestis. Enami-ku tema teoste tegevuspaigaks on Eesti või Baltikum. Schaper oli abielus Tallinnast pärit baltisakslannaga, tema mõlemad tütreid sündisid Eestis ja terve oma elu on ta nii kõnes kui kirjas tähelepänu juhtinud Baltimaade saatusele pärast Nõukogude okupatsiooni algust 1940. aastal.

Kui Eestis praegu Schaperi järele päritaks, poleks vastuseks isegi mitte ainult kohmetu vaikimine, vaid lausa sulaselge teadmatust. Kuidas on see võimalik? Jõudis ju Edzard Schaper 1935. aastast alates just Tallinnas oma esimeste kirjanikusaavutusteni — kuid isegi tänapäeva eesti kirjanikele pole tema nimi tuttav. Nii suur huvipuudus paneb imestama.

Kuid ka Soomes, rääkimata Rootsist, tuntakse vaevalt tema nime, ehkki ta on tõlkinud nimekaid soome ja rootsi autoreid, ehkki mõningaid tema raamatute tõlkeid leidub Soomeski, ehkki ta on palju aastaid elanud Helsingis, olnud Soome kodakondsuses, ja hiljem, 1944. aasta sügisest alates veetnud peaaegu kolm aastat põgenikuna Rootsis.

Tõlgitud käsikirjast "In Estland unbekannt: Edzard Schaper, Wahl-Este".

Olgugi et Schaper 1947. aastast kuni surmani elas Šveitsis, aja jooksul seal kodakondsuse sai ning võttis vastu mõnegi sealse autasu, ei saa teda päris Šveitsi kirjanikuks pidada. Ja ometi just Šveitsi algatusel andis Saksa Liitvabariik 1978. aastal saksa keeleroomis lugupeetud kirjanike seast nimelt temale Suure Teeneteristi (*Große Bundesverdienstkreuz*).*

Vaadeldes Edzard Schaperi elu linnulennult, saab selgeks, kui tohutu osa on selles olnud p i i r i d e l, kui väga märgatavalt ilmnevad need tema loomingus — ja kuidas peakski see teisiti olema! Piirid on üks tema üha korduvaid motiive. Need on psüühilises, metafüüsilises ja religioosses mõttes kohaks, kus vastandid üksteise vastu põrkavad ja kus inimesele kätte juhatatakse tagasitee iseenda juurde. See ei puuduta ainult üksikuid, vaid ka inimgrupe, rahvast (Eestit) ja kirikut.

Schaperi teised sümbolid on: vang kongis kui meie aja inimese üksilduse ja kaitsetuse võrdkuju, samuti preestrid ja sõdurid (ohvitserid). Noore kirjanikuna seisis ta väga lähedal õigeusu kirikule, pöördus aga hiljem (1951) roomakatoliku usku. Schaper ise pole sõdur olnud. Ta olevat isegi kinnitanud, et ta kunagi mundrit selga ei pane. Kuid tema päritolu arvestades — ta isa oli ühes piirigarnisonis sõjaväeametnik — peab Preisi ohvitser tüübina olema temasse jätnud kustutamatu mulje. See ilmneb mõneski tema romaanis ja jutustuses: “Timukas” (*Der Henker*), “Kuberner” (*Der Gouverneur*), “Ajastu õhtul” (*Am Abend der Zeit*) jt.

Schaperi stiil on vaevalt võrreldav teiste kaasaegsete kirjanike omaga. Tema keel on tõsine ja tähendusrikas, võiks peaaegu öelda — maalähedane. Kui teda palju järjest lugeda, tunduvad teiste kirjanike raamatud esialgu pisut banaalsed. Tihti pikad laused ja sage konjunktiivikasutus toovad tema teostesse arhailisena tunduva põhitonaalsuse. Ta oli muide suurepärase etleja ning jutustaja, kellele ei valmistanud raskusi pikad laused, loetelud ega keerulisena näivad põimlaused. Kes teda mäletab, kiidab te-

*Saksamaa Liitvabariigi teeneteorden, mida anti poliitiliste, majanduslike ja kultuurialaste saavutuste eest Saksamaa taasülesehitamisel pärast 23. maid 1949. *Tlk.*

ma heakõlalist kumedit, kergelt idamurdelise varjundiga häält ja tema mänglevat esituskunsti.

Iseenesestki mõista ei jätku Edzard Schaperi tundmaõppimiseks biograafilistest ja kirjanduslikest viidetest. Tuleb tegelda tema teostega, millest mõningaid raamatukogudes veel leida võib, olgu siis "Timukas", "Kuberner", "Neljas kuningas" või mõni ta võrreldamatult tihedaist jutustusist nagu "Rinde taga" (*Hinter den Linien*), "Jällenägemine" (*Das Wiedersehen*) või "Meie isa Malchus" (*Unser Vater Malchus*).

Pöördugem siiski meie vaatluse alguspunkti tagasi. Miks on Edzard Schaper Põhja-Euroopas niisama hästi kui tundmatu, kuigi talle on antud 1961. aastal Šveitsis Fribourg'i ülikooli audoktori-kraad muuseas ka "kolme balti rahva traditsioonide ja ajaloo kirjeldamise eest", nagu on märgitud *Laudatio*'s. Ja just Eestimaal ei tea inimesed sellest midagi! Seletus peitub niihästi kirjanik Edzard Schaperi eluloos kui ka Euroopa sõja- ja sõjajärgse aja saatuslikus sõlmituses tema eluga.

Nagu juba mainitud, sündis Edzard Schaper sõjaväeametniku pojana, nimelt Ostrowos Poseni provintsis, piiril, mida tänapäeval enam pole ja mis tookord (1908) eraldas Vene ja Saksa riiki. Esimesed 19 eluaastat elas ta Saksamaal, algul Ostrowos, siis Glogaus, Hannoveris, Herfordis ja Stuttgardis. Oma "tormi- ja rännuaastad" veetis ta teatris, meresõitudel kuni Jäämereni ja kirjutades tuulisel Christiansö saarel Bornholmi lähedal. Ühele noorele baltisakslannale — Alice Pergelbaumile — järgnes ta spontaanselt Tallinnasse, kus 1932. aasta mais abiellus. Kirjanduslikku läbimurret tähistavad kaks romaani: "Tütarsaar" (*Die Insel Tütarsaar*, 1934) ja "Surev kirik" (*Die sterbende Kirche*, 1935). Viimane oli põhjuseks, miks Schaper heideti välja Riigi Kirjanduskojast.¹ Kristlike teemade käsitlemise pärast polnud ta natsidele meeldiv. Väljaheidetud kirjaniku raamatud eemaldati tookord raamatukogudest ja nende trükkimine keelati. See on juba üks põhjusi, miks ta raamatutel Saksa turul kohe raskusi oli. Tema esimene, veel Haapsalus ilmavalgust näinud suur peateos

¹*Reichsschrifttumskammer*, sunduslik organisatsioon Kolmandas Riigis, kuhu olid registreeritud kõik kirjanikud.

“Timukas” (Insel-Verlag, 1940) käsitles eesti—baltisaksa—vene konfrontatsiooni teemat kuni nende päevadeni, kui Stalin Hitleri nõusolekul Baltikumini haaras, kui baltisakslased *heim ins Reich* ümber asustati ja sovetid jälitasid UPI-korrespondenti Schaperit, kes 2. detsembril 1940 hädavaevu Helsingisse pääses. Seal elas ta peaaegu neli aastat oma soome sõprade eestkostel, kelle seas oli ka autoriteetne Helsingi ülikooli rektor professor Rolf Nevanlinna. Juba tookord oli Schaper tuntud bolševike ja natsionaalsotsialistide kirgliku vastasena; viimased mõistsid ta tagaselja süüdi “kaitseteenistusest kõrvalehoidmise ja vaenujõudude abistamise eest”, mis võrdus tol ajal surmaotsusega. Õigeaegselt saadud Soome kodakondsus päästis ta neil päevil tõenäoliselt küll natside eest, mitte aga sovetide jälitamisest, kes Soome—Nõukogude relvarahu järel 1944. a septembris tema väljaandmist nõudsid. Tema rahutut ja ohtlikku elu Soomes mäletavad selgesti veel mõningad vanemad inimesed Helsingis ja selle ümbruses (nende seas ka üks Madalmaade katoliku preester).

Tollastest segastest oludest võis Schaper pääseda vaid uuesti põgenedes. 1944. aasta oktoobri alguses jõudis ta ühes kalapaa-dis Rootsi, nagu teatab Rolf Nevanlinna oma mälestustes. Nagu nüüd teada, oli sealne julgeolek liigagi petlik, sest Rootsi andis peale sõda baltlasi ja baltisakslasi Nõukogude Liidule välja, mis on kahetsusväärne ja tänagi veel mõistetamatu teguviis. Ometi leidis Schaper rootslaste ja soomlaste hulgas sõpru, kes päätsid ta Siberi-surmasõidu eest. Peaaegu kolm aastat kestis ebakindel aeg Rootsis, kuni rootsi ja soome sõbrad ta 1947. a juunis Zürichisse toimetasid. Seitse aastat Soomes ja Rootsis jäid kustumatult ta mällu, kuid kirjanduslikku kajastamist nad esialgu ei leidnud. Alles aastate pärast, kui Schaper Šveitsis lõpuks mingil määral rahu sai ning jälle kirjutamist alustas, kerkivad mälestused Eestist, Soomest ja Rootsist võimsalt esile ning võtavad mitmekesise kuju. Mitmes romaanis ja jutustuses saab ta Balti riikide huku kroonikuks, nii näiteks romaanides “Neljas kuningas”, “Õiglase ülestõus” (*Der Aufruhr des Gerechten*) või jutustuses “Epitaaf patrioodile” (*Epitaph für einen Patrioten*). Tema meeldetuletustest ja apellidest Euroopa südametunnistusele 1950. a järel ei tea Baltikum midagi, sest “raudse eesriide” tõttu ei jõudnud pärale tema

kirjeldused kolme maa — Eesti, Läti ja Leedu — julmast annekteerimisest. Pagulasbaltlaste ringkonnas igatahes leidsid näiteks tema üleskutsed “Ärge unustage meid! Meiegi oleme Euroopa!” (*Vergeßt uns nicht! Auch wir sind Europa!*) ja “Balti riigid Euroopa vaimses spektris” (*Die baltischen Staaten im geistigen Spektrum Europas*) arusaadavalt tänulikku vastukaja ja tunnustust. Nii kirjutab Erik Thomson (pagulaseestlane) 1973. aastal Lüneburgis: “Ükski teine saksa kirjanik, ka mitte kaasaegne baltisaksa kirjanik, pole Eesti eest nii seisnud kui Edzard Schaper oma teostes.”

Tohutute majanduslike ja poliitiliste raskuste pärast on praegu Baltikumis vaevalt aega leitud viimase 50 “stagnatsiooniaasta” kirjanduslikuks läbitöötamiseks, nagu Eestis öeldakse. Ainult nii saab seletada seda, mis esmapilgul tänamatusena näib.

Tehkem kokkuvõte: esimesed takistused Schaperi raamatute levikul tulenesid Riigi Kirjanduskojast väljaheitmisest. Põgene mine Eestist (1940), Soomest (1944) ja ümberasumine Rootsist Šveitsi (1947) takistasid esmajoones pidevat kontakti saksakeelse avalikkusega. Saksa kodanikuna ei olnud ta eestlane, Soome kodanikuna õigupoolest enam mitte ka sakslane, eriti veel kui 1944. aastal tema Saksa kodakondsus Freisleri Rahvuslikus Kohutukojas* kehtetuks tunnistati; ja kui ta Brigis (Wallise kantonis) Šveitsi kodanikuõigused sai, kaotas kehtivuse ta Soome kodakondsus.

Saksa keeleoskuse suur allakäik sõjajärgses Soomes ja Rootsis takistas tutvust temaga neis maades, Vene okupatsioon tema sügavalt kristlikest mõtetest vermitud raamatute avaldamist Baltikumis. Tähele panemata ei saa jätta ka ajafaktorit. Peaaegu 15 aastat on möödunud ajast, mil Edzard Schaper sulle käest pani ja midagi enam kirjutada ei saanud.

Alles siis kui pilku pööratakse sellele, mis on juba mineviku kultuuriks muutunud, saadakse Eestis teada, milline armastav sõber eestlastel on olnud, ja kuidas ta aastakümnete vältel väsimatult tähelepanu on juhtinud kohutavatele sündmustele Põhja-

**Volksgerichtshof*, natsliku Saksamaa kõrgem kohus, mille eesistujaks oli kurikuulus Freisler. *Toim.*

Euroopas. Sakslasest südamebaltlane Edzard Schaper on kirja pannud lõigu Eesti ajalugu, mis tuleb paigutada Põhja-Euroopa maade traagiliste ajakeerdkäikude mosaiiki.

Edzard Schaperist vt ka: "Saksa romaan Eesti ainekul: Edzard H. Schaperi "Surev kirik". — *Kunst ja Kirjandus*, nr 45, 1935, lk 180; Evald J. Voitk, "Saksa sulg kirjeldab eesti elu...: Vestlus Tallinnas peatava saksa kirjaniku Edzard Schaper'iga". — *Rahvaleht*, nr 15, 18. I 1939, lk 12; *Ex-*, "Sakslase romaan 1905. a. timukast: Kirjanik Edzard Schaper tuli Saksamaalt tagasi, et lõpetada kolmandat teost Eesti ainetel". — *Rahvaleht*, nr 107, 8. V 1940, lk 12; Ed. Schaper, "Soome probleemid". — *Linna Teataja*, nr 73, 29. XI 1941, lk 1; Ed. Schaper, "Paul Fleming: Dichter zwischen Ost und West". — *Rev. Zeitung*, nr 63, 22. III 1942, lk 5; Otto A. Webermann, "Edzard Schaper: Untergang und Verwandlung". — *Sõna*, nr 1, 1956, lk 52–57; V. L[epik], "Meie suur eestvõitleja". — *Võitleja*, nr 2, veebruar 1958, lk 6; A. Adson, "E. Schaper, Sie mähten gewaffnet die Saaten, 499 lhk, Jakob Hegneri kirjastus Kölnis, 1956". — *Mana*, nr 2, 1958, lk 57–59; Viktor Lepik, "Edzard Schaper ja tema looming". — *Mana*, nr 3, 1959, lk 170–184. *Toim.*

ARNULF OTTO-SPRUNCK on keeleõpetaja Helsingi Goethe Instituudis. Külastanud 1965. a-st pidevalt Eestit ja esinenud siin loengutega saksa keele õpetajaile.

TÜTARSAAR

(Katkendeid romaanist)

Edzard Schaper

Tõlkinud Liina Lukas

Juba terve päeva, terve kalli pika päeva mõtlen ma väikesele poisile, kes ühel saarel istub ja lõõtspilli mängib. Võib-olla mängib ta vana karjuselaulu nagu tollal, kui mina teda tundsin, või on ta juba mõne teise selgeks õppinud; võib-olla ei mängi ta enam üldse ja on palju suuremaks kasvanud, kui mina teda kujutlen; kõik võib olla, aga mina mõtlen temale ja ühtlasi ka Wilhelmile, Lodvigile, Thorvaldile ja kõikidele teistele, ning nende sekka sobib ta ainult väiksena, oma paati ettevaatlikult kaldale sõudvana. Üks vana naine peab ahtripingil istuma, koms süles. Väike poiss võtab selle ja ütleb talle: "Nägemiseni!". Ta saadab poissi väga sõbralikul pilgul ja ütleb: "No jookse nüüd sinna, kuhu sa ikka oled tahtnud!"

Ja siis poiss jooksis. Nüüd alles võis näha, et ta polnud päris tavaline; tal oli ju liiga väike pea ja ta jalad olid liiga pikaks kasvanud.

Tema nimi oli Pedder või "Ämblik", tal oli hirmunud nägu ja väga mõtlikud silmad, jällegi liiga suured väikese pea jaoks, ja teised narrisid ja piinasid teda. Nad tegid seda seni, kui ta oma enese jalgadesse takerdudes kukkus, nii et enam kunagi päris terveks ei saanud.

Tähendab see siis midagi? Ämblik valitseb oma jalgu ju suu-repäraselt, teda juba naljalt segadusse ei aja, ja võis Peddergi

Edzard Schaper. *Die Insel Tütarsaar: Roman.* Hamburg: Fischer Bücherei, Hamburg, s.d., S. 7–15, 154–167.

üsna osavalt oma liiga pikkade jalgadega toime saada, kuni ta lõpuks oma kamraadide ohvriks langes. On vaja tahtlikku kurjust, et nii iseäralikku looduseosa eksitada; ja selle poolest paistavad inimesed silma.

Pedderi väikeses peas oli rohkem häid mõtteid kui kõikidel teistel kokku. See polnud tema teene. Igasse inimesse on külvatud piisavalt seemneid, natuke oleneb ka sellest, kas inimene mõistab neid panna idanema, ja veelgi enam — vilja kandma.

Ja unistusi oli tal tosinate kaupa; tõsi, see ei anna küll veel ettekujutust sellest, kui palju tal neid tegelikult oli. Teistel need puudusid, rääkimata veel heast usust, millega Pedder oli õnnistatud küll ülirikkalikult, nii raskeks kui selle usu säilitamine talle ka tehti. Aga see tehakse ju paljudele raskeks!

Ma tundsin üht meest, kes kõndis kevadel mööda randa ja hoidis päikeses oma parema käe nimeta-matsi. Aeg-ajalt jäi ta seisma ja silmitses sõrme väga mõtlikult. Talle tundus, et päikesel on vähe jõudu ja ta ei pruunista veel korralikult, sest valge sõrmusering ei tahtnud kaduda. Aastaid oli mees seal kuldvõru kandnud, aga kui ta selle ära võttis, irvitas vastu kahvatuvalge nahk, andes tunnistust kuldsest minevikust. Valge ring pidi kaduma, selleks hoidis ta sõrme pidevalt päikeses — aga valge ring ei kadunud ometi! Kui enam midagi ei aidanud, naasis mees rännakult, mida ta valge ringi kaotamiseks ette oli võtnud, ja võttis kannatlikult jälle vastu oma kuldvõru.

Täna saadeti mulle üks väike kirjude õlgedega ülekleebitud kast, täis siniseid, rohelisi, valgeid ja kollaseid savilinde. Neil olid augud kõhus; saba ja nokk olid mõeldud puhumiseks ja ma võisin neil mängida nagu okariinil. Mul oleks tahtmine nendega Pedderi juurde minna, aga võib-olla on parem sellest mõttest loobuda.

On sügis, kindlasti on lehmad ja lambad juba suurele maale lauta toodud ning saarekarjamaa tühi. Ei, tahan end säästa tühja saare nägemisest ja ringijooksmisest viimaste lehmakookide vahel, mida Pedderil enam korjata ei tarvitse, sest ta homme, juba homme suurele maale läheb.

Meelsamini ei sooviks ma seda kõike enam näha. Võin ju igal pool randa minna, vahetevahel savilinnu taskust välja tõmmata ja puhuda seda, mis mulle parajasti pähe tuleb, "Nüüd kiitkem Issandat" või "Kukku, kukku, mets kajab nii"...

Võib-olla ka midagi hoopis muud, mis ainult pähe turgatab. Kõige meelsamini mängiksin ma punase kuke peal, tema häälel on õige iseäralik võlu. Kas vaatan minagi oma paremat kätt?

Ei, ei, hoidku taevas mind selle eest!

Kui ma täna sellele tagasi mõtlen, usun, et kõik võiks veel kord juhtuda. Ometi ei või, ja kui ma seda arvan, soovin ilmselt kõike tagasi.

Muidugi, ma võiksin veel kord väikese paadi võtta ja sellega piki rannikut sõita — kord saaretalude suunas, kord avamererele. Nagu tookord võiksin ma paadi randa tuua, kui liiga tormiseks läheb, võiksin joogivee otsimiseks maabuda millal ja kus tahan — kui mulle koht selleks sobiv tundub —, pisut toidumoonas osta seal, kus katusehari üle rannajoone kerkib, võiksin veel kord kursi võtta rohelinele karjasaarele ja rõõmu tunda vaatest kirjudele lehmadele — aga Wilhelmit ma enam seal ei kohtaks.

Nüüd võiks lõppeda see, mis toona algas. Wilhelm ei tuleks enam, ei kirvega, ei piimaämbriga — ja peidetud aare pole täna enam üksnes kaheldav, vaid juba ammu välja naerdud.

Varahommikul tegin oma paadi lahti. Rannariba, kuhu ma vastu õhtut olin maabunud, asus ühe oja suudmealal. Olin otsinud magevett ja see voolas madalast lehtmetsast üle väikeste astangute janunevatele luidetele. Seal imbus ta maapinda, tuli taas nähtavale, moodustades delta, ja lõpuks voolas välja ning segunes oma soolase venna — merega.

Ühtki linnuhäält polnud kuulda, kui ma maale tulin; terve õõ läbi kohises lehtpuumets, selle kajakad hajusid lauldes luidetes, vaikus oli kasvanud üle aja, inimeste ja küllap ka siin kord keerelnud sündmuste jälgedes.

Olin teinud kuivanud puudest väikese lõkke, viitnud aega ja lõpuks uinunud.

Õõ läks vastu hommikut külmaks. Ma ärkasin ja puhusin tule uuesti üles, ning et midagi paremat ees ei olnud, sõin ühtlasi hommikust — viimse piimatilga pudelist ja veidi musta leiba.

Oli aeg õõ ja päeva vahel. Kui täiesti valgeks läks, viivitasin veel kaua ärasõiduga. Võsa sahis ja linnud laulsid; ma oleksin võinud jääda kogu päevaks. Oli mul hirm merevaikuse ees? Võib-olla; vaikus ängistab vahel, kui eneses piisavalt rõõmsaid hääli ei ole.

Nii käisin ma rannas edasi-tagasi. Metsvindid laulsid, veel küll mitte kogu stroofi, aga juba rohkem kui poolt. Ma olin rahulik; vaid pasknäaridel poleks olnud vaja nii kõvasti karjuda ja nii ärritatult siia-sinna välgatada. Aga seda ju loomad ei tea.

Siis mõtlesin, et lasen võimaluse korral veel mõne pardi ja praen need lõunaks. Ja äkki andsin ma õiguse pasknäaridele. Hoiatage aga minu eest! Olen siiski kaunis salakaval kuju! Parim, mis ma teha võisin, oli tulema tulla.

Tõmbasin paadi rannast lahti ja märkasin, kui külm on vesi, külm nagu hommikukaste, külm nagu allikas. Hommik säras, meri oli nagu kastetilk, suur, läikiv, puhas, taevas oma koidupunaga peegeldus selles. Oma väikest purje seades oli mul tunne, nagu roniksin mööda teemanti. Linnud laulsid täiest kõrist; mina aga armastasin vaikust ja nii võtsingi kursi avamerele.

Kui hea on siin olla eemal kõigest, mõtlesin ma ja tüürisin lausa lõpmatusse. Hiljem nägin, kuidas mets rannikul auras ja voogas. Kõik ujus sumupilvedes ning päike hakkas põletama ja kiirgama. Aeg-ajalt pidin end purje taha peitma, sest teemandsära, iga laine, iga peegeldus pimestas mind. Kuulsin kõrvus ikka veel lindude laulu ja sõitsin õnnelikuna edasi, kaugele edasi.

Sahin vööris, sahin ahtris, tuul vuramas pingul parduunides — kõik see väsitas mind juba nii vara hommikul ja lasi mul tagasi vajuda nüüd juba nii heledasse õhe. Heitsin pingile pikali, hoides ühes käes tüüri ja suikusin peaaegu. Aga kui ma aeg-ajalt ettevaatlikult pead tõstsin, polnud põiksuunas midagi. Ma võisin sellel kursil sõita nii kaua kui tahtsin, mitte midagi näha, mitte midagi enese ees!

Peab see siis midagi tähendama, kui omaenese käelt tõtt vaadatakse? Ei, ei, ainult valge ring sõrmel — see võib kaitsta magamajäämise eest.

Hiljem oli mul palju tegemist, et paati kindlalt tuules hoida. Nii sõitsin ma edasi, tume aurav viirg pakpoordis. Kohin ümberringi lasi mul oma paadist ette rutata ja ma ei imestanudki nähes väikest saart, enne kui aru sain, et ma juba ammuugi suuna olin võtnud selle loodetipule.

See oli saar, mille nägemine rõõmsaks tegi — ma ei teagi, miks. Ta asus tervelt miili kaugusel tumedast neemest, mis oli viimse maalapikeseni okaspuudega kaetud. Sealne rand pidi

olema madal, sest ma märkasin veel pikalt enne rannikut loendamatute karide vahel murdlainetust.

Niisiis enne seda neeme, vahepeal miili ulatuses vett, kerkis saar, väga väike saar. Ta oli nagu kilpkonn, lame ja pikk, kuid see kilpkonn oli roheline! Ma ei oska isegi öelda, kui roheline! Ta helendas, ta lihtsalt torkas silma. Rohuroheline oli ta, nii roheline nagu mõne limonaadipudeli klaas või nii roheline nagu vanadel piltidel merevaht, millest kerkib jumalanna.

Minusse hoovas rõõm sellest saarest, aga see ilma mõteteta rõõm ongi kõige parem. Ma ei saanud temalt silmi, ma armastasin tema rohelist turja juba siis, kui ma ta pinnale veel astunudki polnud, ma silmitsesin nautides murdlainetuse vahtu, mis ilusa valge vööna tema ümber oli haardunud. Jah, see oli roheline kalliskivi ja murdlainetus põrkus temalt nagu vääriskiviilt kiirgav sädelus. Ja eks olnud sel niisama lihtsameelne kiirte kuju, nagu seda ju ikka lapsed on joonistanud taevatähtede ümber. Sinna juurde käis veel, et meri sel hommikul paistis kirjeldamatult kannikesesinine; öieti oli see küll pigem emajuuresinine, ja ma meenutasin seda värvi meelsasti, sest kord ühel heal päeval olin ma noppinud emajuuri. See oli ühel hoopis teisel maal.

Olin võlutud, kui lähemale minnes märkasin veel, et sellel rohelisel saarel olid lehmad karjas, oma kümme tükki: läikivpruunid, laigulised, mõned tumedamad kui punakas graniit vihmasel õhtul, kui päike veel mõne viimase kiire puistab. Ja lambadki olid seal! Küll ainult vähesed, aga oli hea näha, kuidas nad kobarasse kogunesid ja rohtu sõid. Tihti oli neid võimatu rohelisest kivist eristada.

Niisiis — saarel kasvas rohi, rammus rohi ja lähima küla rahvas oli nõuks võtnud oma karja paadis siia sõidutada ja terveks kalliks suveajaks maale lasta.

Lõuna hakkas juba tulema. Mul oli janu ja paadis polnud enam toiduraasukestki. Kas pole see siis kõige loomulikum asi maailmas, kui ma siin maale lähen, enesele piima, juustu ja leiba hangin ja võib-olla karjusega pisut lobisen? Jah, sádeleval merel oli nii kaua vaikne olnud, et ma suisa igatsesin kellegi teise silmadesse vaadata ja elu jälle vastu võtta nõnda, nagu see mulle kõige kergem näib: teise inimese kaudu. Võib-olla võiksin ka viivu magada, arvasin ma; öö oli nii lühike olnud!

Selle kõige üle pidasin ma aru, kui mu paat väikesest saarest mööda mühises. Jumal küll, kui ilusad lehmad, kui hea rohi, milline vill lammastel! Kindlasti valvab karjus neid omajagu villagi pärast.

Nüüd pidin olema valvas. Ma ei tundnud siitkandi vesi ja mul polnud isu pärituulega karile joosta. Nii sõitsin mööda ja juhtisin paadi tuulealusele küljele. Tuult oli siingi küllalt, et edasi kihutada, kuni paat paari suure kivi vahel hääletult randa jooksis. Hüppasin maale, tõmbasin paadi veidi kõrgemale, mässisin trossid ümber suure kivi, panin lõpuks peale veel mõned väikesed ja ronisin läbematult kaldast üles.

Tõepoolest, loomade sõidutamine siia pidi ennast ära tasuma. Rohi, mitte roosegune ega lahja, lокkas kõikjal: puhmaste-na veerkivide vahel, edasi kilpkonna seljal, ühekõrgune, otsekui oleks seda kord täiesti teadlikult külvatud. Eemalt oli mulle kõik palju väiksemana tundunud, nüüd alles nägin, et minu kilpkonn võis küll oma nelisada sammu pikk ja kolmsada lai olla. Kümnel lehmal oli seal kõvasti süüa. Ja kuidas nad sõid! Nad seisid päikese käes ja jahvatasid rammusat rohtu, nad lausa värisesid himust seda küllaldaselt saada, nad lõhnasid kaste ja meretuule järele; mõni oli juba pikali heitnud ja pööras pead, kui ma juurde astusin, ja lambad kargasid hirmunult eemale.

Kuid mitte ühtki inimest nähtaval! Kes siis lehma lüpsab? Siin pidi ju ometi keegi olema. Ühekorraga tundus mulle saar nii kohutavalt avar, et ei puudunud palju ja mul oleks hakanud hirm siin ära eksida. See oli küll kummaline. Paadist näis, et ma võiksin saare peopesaga katta — ja nüüd? Hakkasin peaaegu kõhklema, kas veel edasi karjuseid otsidagi, igatahes valisin teise tee, ja selle asemel et risti üle saare minna, kõndisin mööda üht piki randa kulgevat rajakest. Siin oli raske käia; kivid, hein, auklik maa, kiviklibu — paras jalamurdmismaastik.

Mind valdas rahutus ja äng. Tont seda võtaks, nagu näha, teeb linnaelu su võimetuks käima ühel rohtukasvanud saarel. Vaatasin ringi. Lehmad olid pikali visanud ja jälgisid mind, vahetevahel mäletsedes. Jumal teab, kuhu olid jäänud lambad. Ühtki polnud näha. Võib-olla olid nad jälle kokku kasvanud halli kiviga, või olin ma nad viimaks merre ajanud? Kas nad kartsid sellepärast, et siin inimesed käisid harva?

Kindlasti polnud siin kedagi. Kes võiski keelata karjusel vahetevahel suurele maale sõita? Nüüd ei jäänud üle midagi muud kui

paadiga ranniku poole sõita ja tähelepanelikult uurida, kas kuskil pole märgata mõnd maja, keskpäevavaikusesse tõusvat suitsu, kirevat kukke või mingit muud märki, et maa on asustatud.

Elage hästi, puud, ela hästi, sina väike uudishimulik oravapoiss, ja sina harakas ja pasknäär, sina, hakk, ja ka sina, tuvi! Elage kõik hästi! Jääge üksi terveks talveks! Võib-olla kohtume jälle, võib-olla mitte. Magage või tulge ajaga korralikult toime nõnda, kuidas see vaid looduse tahtmine olgu. Elage hästi! — Teie, sipelgad, olge valvsad ja leppige vähesega. Saite ju tervelt tund aega toitü mehest, kes rohus lamas ja oli teid unustanud. Olge vähenõudlikud ja minge lumevaiba alla, võib-olla kingib elu teile järgmisel aastal jälle mõne sellise mehe.

Ja ka sina, siil, poe peitu! Varsti tuleb lumi. Aitab unetusest! Poe peitu tihedate lehtede alla, tõmbu kerra ja maga. Ka järgmine suvi toob vihmaussi ja linnu, sitikaid, usse ja hiiri, mine nüüd magama!

Olge valvsad, teie kõik, sest ma tahaksin teid jälle tervena näha. Olge tänatud! Olite sellised, nagu olema peate. See on mulle palju õpetanud ja head teinud. Ja kui teile peaks keegi midagi halba tegema: sinule, orav — nugis, sinule, siil — mustlane, kes sind praadida tahab, või sinule, sipelgas — karu, — asuge aga rahulikult lühikesele reisile oma vaenlase lõikhammaste vahele! Ei, rahutult! Kaitske end, hammustage ja küünistage, laske neil teise surma eest valuga maksta! Ja kui see ka tuleb, — leiate kõik oma surematuse minus. Tahan teid endas kanda niikaua kui suudan, te olete saladus ja jagamatu omand, ma tõukan teile lahti surematuse väravad.

Nii kõneldes läks mees läbi metsa. Lõpuks tuli ta taas Pedderi ja vana naise juurde ning ütles:

“Pedder, ma pean nüüd minema. Kas sa tahad mind natuke maad saata?”

“Jaa,” ütles Pedder, “kui ma juba pean, siis ma ka tahan. Kust sa tulid ja kuhu tahad nüüd minna?”

“Tulin merelt ja sinna tahan ka tagasi.”

“Siis on meil paati tarvis. Sinu oma on mokas, kust me uue võtame?”

"Võta mingi paat, Pedder, laenuta minupärast kasvõi Thorvaldilt! See jääb ju siia, tuleb tagasi. Me söuame ainult veidi, siis pöörad sa tagasi."

Kuidas mees seda teed endale ette kujutas? Ega ei kujutanudki, lootis sellele ainult. Ta tundis ühte naist, kes nägi unes, et ta tuli merelt ja naine ise maalt. Kuid nad ei saanud üle järsu kaljukuristiku ja laia kivipõllu, ehkki igatsesid teineteise järele väga. Kuidas oli sellega nüüd? Lugu oli nii. Ka mees tuli maalt, aga oma kauguseihaluses sammus ta üle kuristiku nagu oja. Ta läks kaugele ära ja maitses võõrsiloleku kurbust. Kaugusest nägi ta, kuidas naine jättis maa ja läks teda merele otsima. Seda nähes asus ka mees teele ja üheaegselt jõudsid nad randa, mees all, naine kõrgel ülal.

Edasi nägi naine unes seda, mis kunagi täide ei läinud. See on üsna lihtne lugu.

Juhtus nii, et mees otsis väsimatult teed või rada, mida mööda ta üles võiks minna. Ta otsis ja otsis ja leidis viimaks korraka kaks teed. Parempoolne oli lai ja sillutatud ning tõusis käänuliselt. Vasem oli sageli kaljudest tõkestatud, ära sõtkutud ja okkeline, — aga ta viis otse üles, naise juurde. Ja ilma pikemalt mõtlemata valis mees vasaku.

Siin ma nüüd olen, hingeldas ta naise ees seistes ja sellest peale oli nende elu vaid usk ja tänulikkus.

Ühel sügispäeval nägi mees lakaluugist Tütarsaart päikese käes ja ütles Pedderile: "Tule, sõidame sinna täna! Võtame minu kompsu ka kaasa." Ja me sõidamegi ning astume aralt mahajäetud saarele. — "Siin see oli," ütleb Pedder mulle. Me seisame, läikival hallil kivil, kulm kipras.

"Kui hea, et vahepeal nii palju vihma tuli," ütlen mina. "Nüüd uhutakse ära kõik, mis on veel rohus ja maapinnal, kõik imub üha sügavamale ja sügavamale, võib-olla kuni — kuni..."

"...Jah. Kas sa usud tegelikult veel aardesse?" küsib Pedder ootusrikkalt.

"Jaa. Ma usun sellesse kindlalt!"

"Sa ju tead, et nüüdsest peale olen ma siin valvuriks?"

"Jaa! Edaspidi pead sina teda valvama, Pedder. Ta on seal. Ma nägin teda, ma tajusin teda, usu mind."

"Jah, muidugi, pean ütlema, et kahelnud pole ma kunagi. Vahel olen uskunud ainult tugevamini, vahel nõrgemini."

"See on täiesti inimlik."

Me uitame ringi ja oleme wait. Ja kui me teineteisele midagi ütlemegi, kukub see alati tasemini välja, kui oleme tahtnud.

"Mõnikord tundub mulle, nagu kuulaks meid keegi pealt," ütleb Pedder.

"Nii see ka on," on minu arvamine ja Pedder vaatab ringi.

"Lõõtspilli kinkis mulle isa Thorvald," ütleb ta.

"Tore, siis saad suvel mängida."

"Sa ei usu, kui rõõmus ma suve üle olen!" — Me läheme edasi.

"Siin pesitsesid linavästriku! Näe, pesa enam pole, aga kivid on ikka veel lubivalge-tähnilised."

"Kui tugev nii piskugi võib olla!" ütleb Pedder sellise asja kohta ehk liigsegi imetlusega.

"Ja siin? Vaata ometi siia!" — "Jajaa" — ja ma võtan maas oleva noa üles. Me jääme veelgi vaiksemaks ja luusime edasi. Päike on loojumas, läänetaevas muutub roheliseks ja kõik teised horisondid oma õrna sinaga sulavad selles. Meri mühiseb üsna tasa, Pedarsaar ja rannik on peaaegu mustad.

"Nüüd peame maaleminekule mõtlema," ütlen ma, aga Pedder arvab: "Aega on, ma tahaksin veel natukeseks jääda. Ootame, kuni kuu on tõusnud, õõ muutub valgemaks ja me leiame kergesti kodutee."

"Aga õõ toob tuule," ütlen ma, "mõttele sellele, on ju täiskuu!" — "Olgu peale," ütleb Pedder ja me läheme edasi. — "Pedder, ma märkan, et sa ei tahagi koju!"

"Ahhaa, vaata — seda seal! Mis see on?" Pedder hüppab kaljude vahelt läbi idakaldale. "Tule siia! Tule siia!" hõikab ta, summutades siis kohe jälle hääle. "Haruldane," ütlen ma. Ta on jälle siia tulnud. Justkui mingi rahutu hing, mis niikaua ringi uitab, kuni ta lunastust pole leidnud.

"Me võiksime kõik ära põletada, mis veest välja ulatub. See on täiesti kuiv."

"Kui kaua küll peab ta ringi ekslema!" lausub Pedder tasa. — "Sama kaua kui mina," ütlen ma ja ta vaatab mulle suurte silmadega otsa. Jumal teab, kas ta mõistab või ei.

"Ehk leiame veel teisedki asjad üles!" ütlen ma ja silmitsen hoolikalt iga meetrit rannal. Ei, me ei leia midagi.

"Päris selge — miski muu nii kaua ei säiliks," selgitan ma. "Kui sa näiteks taskuräti vette viskaksid, tuleks see vaevalt tagasi." Ja siis me leiame ühe lainte poolt kaldale uhutud ärakuivanud ja rābaldunud kaltsu.

"Mis see on?" küsib Pedder, silmitsedes toda igaühele silma hakkavat asja.

"Jah, mis see küll on? Riiderābal! Võiks arvata, et taskurätt, aga ainult võiks, see pole üldsegi kindel. Jätame selle."

Vaevalt võib siin kahtlust olla! Kui riiderābalat sõrmega kombata, on tikand täiesti selgelt tuntav: B. v. S. See võtab enda alla hulga ruumi, sellest ei saa mööda pilk ega mõte. Imelik, et me jääme üha vaiksemaks, nagu tunneksime mõlemad kaldale uhutud vara tumma keelt, ja mitte mina üksi.

Päev on möödas ja õõ võtab võimust. Algul on kuu tõusuni veel küll aega, siis "veel üks viiv", siis "veel õige pisut" ja siis on päris õõ. Me tahame, et ta jääkski.

"Hakkame lõkke jaoks lehmakooke otsima," ütleb Pedder ja seda me ka teeme. — "Paat võib ka veel natuke sooja anda," kosten mina, võtan noa ja lõikan āra kõik, mis on üle veepiiri.

Nüüd võib õõ tulla, pime õõ. Me ootame ainult tuult, mida ma täiskuu tõusuks olin lubanud.

Kui hea, et ma olen juba pikal reisil. Ma ei unustanud paluda tādī käest veidi leiba, juustu ja paar õuna. Nüüd saan kõik hõrgutised Pedderi ette asetada ja õelda: "Vali!"

Pedder ei vali üht ega teist. Ta valib pika eemaloleku tulest, astudes välja selle punakast paistest ja minnes õhe — kauge-male Tütarsaare suurusestki. Näen teda pooleldi lennuvõimetu kajakana kivil istumas ja kuud vaatamas, kuni läänetuule puhang ta minu juurde ajab. Võib-olla tuli ta ka minu kutse peale? Jah, sest ma võtsin välja väikese punase savilinnu ja mängisin sellel ikka sedasama viisi.

Tuul aga hajutas selle.

Tuul! Ma lausa naudin aukartust, mida Pedder minu vastu üles näitab, sest ma teadsin, et ta tuleb.

"Kuidas, kas sa kuulsid teda kaugelt siia poole tulemas?" küsib ta. "Kord sa ju ütlesid, et sa olla siia lennanud! On sul veel meeles?"

"Jah, mul on meeles. — Aga sööme nüüd, Pedder."

Nüüd valib Pedder õuna ja leiva.

Ja mina tuule ja mere ja suured valged pilved, mis oleksid võib-olla päevaajal vaadates tumedad. Nad tulevad siia tugevast läänetuulest puhutuna, nad tulevad kuningliku kindlusega, olles ise üleni valgest hermeliinist, ääristuseks kuldsed ja rohelised kandidid. Taevas sünnib palju tähti. Me seisame kaua ega tea, kuhu peame vaatama. Kas läände, tuulde ja silmapiirile kogunevasse valgete pilvede väesalka? Või maale, sellele roheliseks muutunud saarele? Maale, mis näib uinuvat hõbedast ja mustast sametist mantli all, või põhja poole mere lõpmatusse, mis voogab vahutavate lainetena, igaüks neist läikiv nagu rebasesaba, nii uljas ja taltsutamatu? Või itta, kus kuu on tõusmas maismaa äärele, suur kollane täisketas, mis meenutab tuhandet omataolist? Kuhu ainult, kuhu?

Me seisame seal kasvavas tuules ja hoiame teineteisest kinni, laine vahutab ja pritsib, otsekui pihustatud veest kerkib meie ees taevatähtede kõrgusse kurb vikerkaar. Vikerkaar — kahvatu ja siis jälle leegitsev, kui laine mähisedes veeks lahtub.

"Tule!" palub Pedder ja kesköö paiku poeme katuse alla. Tuli ajab meie peale õhukest suitsu. Me külmetame; olgu peale, külmetagem siis! Kas maksame selle väikese külmaga kinni suvise soojaõnnistuse? Magada ka ei saa. Kas toome sellega ohvri kõikidele unedele, mis meid ees ootavad? Ei, on suur arm siin lebada ja ärkvel olla. Jumal tahab head meile mõlemale. Pedder tõuseb küünarnukkidele ja vaatab minu poole.

"Ma — ma tahtsin sult midagi küsida," ütleb ta.

"Küsi, Pedder, loodetavasti oskan ma vastata."

"Vaata, ma olen viimastel päevadel mõelnud üha sellele, kas Wilhelm viimast korda siia tulles uskus, et aare on läinud või tundis ta, et see on puutumatult siin. Ikkagi oleks hea seda teada."

"Jah," pomisen mina.

"Millest oleneb siiski tema surm? Muide, kas sa usud, et ta tahtlikult enda maha lasi?"

Vaikimine. Pedderi värisev hääl lendub tormis.

"Ma tahaksin teada," ütleb ta tasa, "kas ta nägi aaret ja suri seda kaitses — või suri ta silmitsedes tühipaljast auku, mittemiskit enese ees. Mis sa arvad?"

Vaikimine, vaikimine. Ainult torm mähiseb meie ümber.

"Ütle ometil..."

"Pedder, selle küsimuse olen ka mina enesele esitanud. Mõtlesin selle üle kõik need päevad, aga arvan, et vastust ei ole. See on Wilhelmi saladus, mis jäi tema keelele. Tal polnud kedagi, kellele võinuks sellest kokutadagi. Meie tulime liiga hilja. Küsi kividelt, küsi rohult, kui sa siia karjuseks tuled. Võib-olla kuuled ta viimaseid sõnu. Mina ei oska vastata."

Sügav vaikus meie vahel.

"On veel teinegi küsimus," ütlen mina, "õieti mitte enam küsimus, vaid üpris tähtsusetu asjaolu. Mind paneb imestama, et Wilhelm nende meeste loba ülepea kuulas. Ta poleks pidanud neist üldse arugi saama. Sest vaata, inimesed ei saa ometi temalt midagi röövida! Seda, mis oli tema, ei saa ju paati laadida ja sularahaks teha. Aare oli maetud nii sügavale, et ainult tema elu suutis seda kergitada. Ja ka see mitte, ei — ainult Jumal ükski võis seda."

"Jah," sosistab Pedder ja see kõlab nii, nagu ütleks ta kogu elule: Jah!

"Ma taipasin, et Wilhelmi usku püüdis otsekui kuristiku ette asetada tegelikkus, millega tal mingit pistmist polnud. Tegelikkus sosistas talle: "Hüppa!" Ja ta hüppaski oma paati ja sõudis ära... mõistad, mida ma mõtlen?"

"Jaaa...", ütleb Pedder kõhklevalt.

Ma räägin edasi: "Asja, mis pole sellest maailmast, ei saa ju kunagi mõista millegi kaudu, mis on selles maailmas. Selleni ei jõua muudmoodi kui tollest maailmast lähtudes, kus ta asub. Ja kes leiaks tolle maailma?"

"Jah, nüüd saan ma hästi aru," ütleb Pedder.

Vaikus; vaikus mitme tunni vältel. Ükski hing ei või öelda, mis kõik juhtub. Me oleme saanud mereks, pilvedeks, tuuleks, me pikutame maas ja mõtleme: me oleme maa, me kuulume selle juurde.

Ma poen katuse alt välja ja heidan pikali, pea Pedderi jalgade kõrval. Tuli on meie vahel. Aeg-ajalt hoian ma käsi selle kohal ja soojendan neid. Ja ma näen taevast, seda hiilgavat taevast, mida ma iialgi ei unusta.

"Pedder, oled sa ärkvel?" küsin ma hommikupoole.

"Ja, olen küll."

"Tahaksin sulle jutustada ühe loo ja sa pead vastama küsimusele, mis on selles. Oled nõus."

"Ja."

Ja ma jutustan konarlikult: "Oli kord üks naine, kes nägi unes seda ja seda unenägu..."

Ja oli kord üks mees, kelle hinge oli armas Jumal hulganisti rahutust pannud. Ta elas vaikselt majas, mis oli ehitatud õnnest ja üksindusest. Kärksitus aga ei andnud talle rahu. Ta heitis kõrvale kõik, mis tal oli, ja piilus aknast seikluste poole. Need viipasid talle. Tema õnn muutus läägeks ja üksindus erakluseks. Ta läks ära ja rändas üle mere laia maailma.

Ta õppis tundma palju maid ja märkas ajapikku, mida tema põgenemine oli põhjustanud. Lugu oli järgmine. Lapsepõlvest oli ta kaasa saanud peale oma rahutuse ja kõige muu ka uskliku südame. Tegelikult noad loomulikult ihusid usku nagu kivi. See võis juhtuda, sest see oli lapseusk, ja väga õrn. Ja kui mees selle lapseusuga õnnest ja üksindusest maja ehitas, lõppes otsa ka kivi — süda, millega ta siiaaani kõik oli teinud. — Selle koha peal haigutas auk ja torm tungis tema olemisse. See torm oli kibedus ja kurbus. Põhjatu kibedus ja põhjatu kurbus. Põhjatud mitte seetõttu, et tal polnud nende omamiseks alust, vaid seetõttu, et nad tulid põhjatusest, mille sügavaimasse sügavusse keegi näha ei või.

Nii oli see, kui ta ära läks. Rännakutel aga palus ta lakkamatu: Anna mulle usk, pane mind uskuma, saada mulle unenägu, mille järel ma võiksin kindlusega käia!

Kuid sageli palus ta ka: kustuta kõik, mis on mu seljataga, saatus ja juhus, kustuta, aja sassi mu mälu, lase mul igavesti hetkelisest kinni hoida!

Seda teist palvet ei saadud täita, küll aga esimest. Ta sai uue usu ja ka igatsuse vana kodu järele, kõige järele, milles oli tema lapsepõlv. Ta soovis selles edasi elada, tahtis naise juurde, kes kurvalt kodu hoidis. Ikka veel polnud kojupöördumine tema jaoks otsustatud. Mõtlemiseks kulus palju nädalaid. Neil nädalail pandi tema usk sageli proovile, sest lõplik järeldus ühest tarkusesõnast oli: kivi nii kõvaks teha kui vähegi saab, et ka see mees saaks usu, mis ei kuluks ühelgi elujuhtumil. Kuid ta ise pidi ära tundma, millal on tema usk küllalt tugev — ja see oli tema viimane katsumus. Eksinuks ta selles, läbides oma ainukese proovi liiga vara,

olnuks talle määratud üsna peatselt veelkord kõike taluda, ja raskeminigi. Kui ta aga ei eksi ja usub, usub endasse, saavutab ta elus lõpmatuse.

Nii elas see mees mõnda aega, küsides eneselt iga päev: Kas ma pean — või ei pea? Ta oli pisut pelglik nagu kõik inimesed. Lõpuks muutus küsimus üha tungivamaks ja üldiselt näis talle, et nüüd võiks tagasi minna. Aga pelgus, pelgus! Ta kõhkles ja kõhkles — ja nii kõhkleb ta ka praegu.

Mida sa soovitaksid, Pedder, mis ta peab tegema? Ootama või minema?"

Pedder vaikib.

"Sa ei ole veel valmis?" küsin.

"Ei," ütleb ta, "jutusta mulle kõik veel kord, siis ütlen sulle, mis nõu ma annan."

"Ah, sina!" ütlen pahuralt, aga jutustan talle kogu pika loo veel kord.

Siis ütleb ta: "Mina sinu asemel teaksin juba pärast ühekordset jutustamist, mis mees tegema peab. Sest vaata, sa tunnend seda lugu juba nii, et sul pole vaja enam üksikasju tähele panna. Niisiis, ma teaksin, mis mees tegema peab."

"Kas tõesti? Mõtled sa seda tõsiselt?" ütlen ma ja ajan end püsti.

Pedder noogutab. "Otsekohe peaks ta minema hakkama. On ju kohe näha, et tema viimaseks katsumuseks on: tõendada usku iseendasse."

Vaikus. Ma nõjatusin tagasi.

"Kui mees ometi varsti peale hakkaks!" ütleb Pedder tema eest paludes.

Annan talle õiguse. "Homme, homme, Pedder, asub ta teele ja on varsti seal, kus ta olema peab."

Naerdes vaatab Pedder mulle otsa. Kuu vajub läänes madalale merre.

"Pedder, oled sa üleval?" küsin mina.

"Ja, ma olen üleval."

"Kas ma võin sulle ühe loo jutustada?"

Ta vaikib ja ma võtan seda kui jaad.

"Niisiis — oli kord väike naljakas poiss. Ta armastas lapsepõlvest peale ühte tüdrukut, kes polnud üldsegi selline nagu tema, pigem vastupidi, aga seepärast ta võib-olla teda armastaski. Ta ei suutnud midagi ilusamat ette kujutada kui elada kord temaga koos ühes majas väikesel saarel. Maailm andis hoobi tema lapseusule, aga tüdruk lõi teda iga lõõgiga tugevamini.

Veider oli see, et valu tegi väikese poisi aina tugevamaks; ka seda tuleb ette. Ja siis astus väike poiss ühe kuninga teenistusse, keda keegi ei tunne ja kelle riiki ei ole näinud keegi peale selle, kes teda teenib. Kuidas igatses väike poiss, et tüdruk temale järgneks! Ta mõtles sellele päeval ja ööl, kui teda nägi.

Tüdruk oli oma meeled aga täiesti sellele maailmale suunanud ega tahtnud väikese poisi kuningriigist, tema aardest ega ilust midagi kuulda. Vastupidi, ta laimas teda siinpoolse vaesuse pärast ja pilas tema unistusi. Väike poiss muutus päev-päevalt üha kurvemaks ning palus ikka ja jälle tüdrukut talle järgneda. Ta pühendas kogu oma elu sellele, et teenida mõlemat: tüdrukut ja oma kuningat, ja kannatas selle pärast väga.

Juhtus aga nii, et tüdruk tahtis oma õnne selles maailmas leida; ja et ta oli tulvil uhkeid plaane, kuid vaene, ütles ta enesele: Ah, selle eest võib ju see nähtamatu kuningas hoolitseda! Kui ta ülepea olemas on, tahan ma pisut tema aardest enesele. Mille muu jaoks siis on see rumal poiss tema teenistuses! Ta läks ja ahvatles noorukit varastama või palga arvelt raha küsima, sest seda pidi ta ju ometi saama, kui tal üleüldse valitseja oli!

Anna mulle oma kuninga kuld, ütles ta, siis tahan ma sinusse uskuda ja sinuga koos tema teenistusse astuda. Enne aga tahan ma igal juhul selles maailmas õnne proovida.

Poiss kuulas selle ära, ja et ta teda armastas, tahtis ta tema soovi täita, isegi siis, kui tüdruk valetaks. Aga — ja see on väga tähtis — ta usaldas teda ikka veel täielikult ja mõtles: Küll ta juba end maksma paneb! Las ta siis läheb kõigepealt teise valitsuskepi alla!

Et aga tema kuningas ei jaganud rikkusi väikestele tüdrukutele, kes siin ilmas oma õnne tahavad proovida, sest tema riik pole hoopiski sellest maailmast, ei teadnud poiss, millest ta peaks alustama, et tüdruk tema kuningat, tolle riiki ja rikkust usuks. Lõpuks tuli ta mõttele vara soetada enesele oma kätetööga. Ta hakkas raha teenima. Mõne aja pärast läks ta tüdruku juurde ja

ütles: Selle raha saatis sulle minu kuningas. Sellega pead sa oma õnnereisile asuma. Aga kas sa tuled tagasi?

Ja, ma tulen tagasi, ütles tüdruk ja naeris poisi hoolitsuse üle, kui see talle talveks kindaid tahtis kududa. Mul pole neid vaja, ütles ta, minu õnn paneb mulle kätte karusnahkse äärisega valgest nahast kindad! Hästi, õnn võis teda rüütada nagu tahtis! Ta ütles väikesele poisile kelmikalt: Nägemiseni, ja naeris kuninga-muinasjutu üle, mõtlemata sellele, kust õigupoolest see raha oli tulnud. Sellest ei andnud ta oma sõgeduses endale aru. Ta tõusis ja läks, peas üksnes uhked plaanid, ja naeris valjusti rumala poisi üle, kes tahtis teda nähtamatut uskuma ja armastama, ja isegi enesesse kiinduma panna. Ta pettis poissi ning tõusis ja läks ära."

Vaikus. Kuu puudutab merd.

"Pean ma edasi jutustama, Pedder?"

Vaikus. Ma võtan seda jaana.

"Väike poiss nimega Pedder Väikesaar andis kõik oma raha tüdrukule Naissale ja lasi end tema sõnadest tüsata. 11 krooni ja mõningase peenrahaga pidi ta enesele rahu ostma, mitte aga lootust, nagu ta kaupa tehes mõtles. Naissa ei tule tagasi, Pedder, mitte kunagi! Ma tean seda täpselt! Ja kui ta kord tulema peaks, siis päris kindlasti mitte sinu juurde!"

Vaikus. Ma ootasin, et ta hüppab püsti ja lööb mulle rusikaga näkku. — See pole tõsi! Oota sa, see ei saa olla tõsi!

Ei, midagi selletaolist ei juhtunud. Ta oli täiesti vait. Siis sosistas ta nagu mõõduva õõ lõpmatuses: "Aga — ma — ju — teadsin — seda — kõike!"

Ma tõusen püsti: "Pedder — sa teadsid seda? Sa teadsid ja siiski...?"

Kuuvalgus kiirgab üle ta näo. Ma näen, et ta noogutab ja naerab läbi pisarate.

EDZARD SCHAPERI LOOMINGUST

Eesti raamatukogudes on Edzard Schaperi teostest seni kättesaadav olnud vaid väike osa, neist eesti tõlkes ainult *Täht piiri kohal: Jõululegend* (Rooma: Maarjamaa, 1964, tõlkinud Viktor Lepik (orig.: *Stern über die Grenze*). Siiski saab neistki kujutluse tema omapärast ja probleemidest, mis võiksid eesti lugejale olla aktuaalsed ja lähedased.

Schaperi teoste põhilisteks teemadeks on Balti riikide traagika, nt "Õiglaste ülestõus" (*Der Aufruhr des Gerechten*, 1963) või "Timumakas" (*Der Henker*, 1954), vene kiriku allakäik: "Surev kirik" (*Die sterbende Kirche*, 1968), lahtirebitud juurtega inimese kohanemisaraskused ja üldine pagulus nn vabas maailmas: "Tondiraudtee" (*Die Geisterbahn*, 1959) või "Lugu karust, kelle nimi oli Oskar" (*Die Geschichte eines Bären, der Oskar hieß*, 1958). Sageli leiab ta aine aja-loost — kas siis Napoleoni ajast: "Vangistatu vabadus" (*Die Freiheit des Gefangenen*, 1950), "Jõuetute võim" (*Die Macht der Ohnmächtigen*, 1951), Esimesest maailmasõjast: "Ajastu õhtul" (*Am Abend der Zeit*, 1970), Talvesõja-aegsetest võitlustest Karjalas: "Kristuslaps suurtest metsadest" (*Das Christkind aus den großen Wäldern*, 1954) või Karl XII elust: "Kangelane" (*Der Held*, 1958) — et selle taustal käsitleda kõige igavikulisemaid küsimusi — usk, armastus, truudus, ülekoos. Schaperi uurija Max Wehrli on nimetanud tema teoseid üheks suureks elegeiak, mille teema on üks — meie sajandi õudne lugu ja moraalne allakäik (Max Wehrli, *Dank an Edzard Schaper*. Köln—Olten, 1968, lk 13). Schaperi tegelased on lihtsad inimesed — karjused, sõdurid, pakikandjad, preestrid —, pisut veidrad ja üksildased, mis tuleneb autori enda sõnul sellest, et nende "kujutlusvõime seal, kus algab tegelikkus, ammu lõpul oli". Need on inimesed, keda ei saa võtta selle maailma mõõdupuude järgi, sest nad ise ei ole sellest maailmast. Ja on mõõdapääsmatu, et see teine, kujutluslik, oma maailm, milles ta tegelased elavad, põrkab kord kokku tegelikkusega. Siis tunnevad nad end olevat justkui pinguletõmmatud vibu noolel, mis võib iga silmapilk lendu minna ("auf der Sehne des Abgeschnellt-Werdens"), nagu on öeldud "Loos karust, kelle nimi oli Oskar". Jääb vaid oodata viimset tõuget, ka kõige väiksematki puudutust — ja nool pääseb lendu, siis juba teispoole ruumi ja aega, lõpmatusse. Need on inimesed, kes ei suuda teha kompromisse, ja kaitstes oma usku ja tõde, tuleb neil selle eest läbi käia mitmest sulatusahjust, milles peab vastu küll usk, tihti aga mitte keha.

Selliseid inimesi, Wilhelmit ja Pedderit, kohtab elu ja inimeste, kohustuste eest põgenev rändur Tütarsaarel aaret valvamas (romaanist "Tütarsaar" on eelnevas tõlgitud algus ja lõpp). Aaret, mida ainult ne-

mad on võimelised nägema ja mille üle kogu "normaalne", siinpoolne maailm naerab. Ja Wilhelm sureb seda aaret kaitstes oma püssi läbi, kui kaks võhivõõrast meest talle naljaviluks selle kadumisest teatavad, tahtes nii tema usku proovile panna. Selline on Adameit, mitmes romaanis esinev kuju. "Loos karust, kelle nimi on Oskar" on ta kõige kaotatu — kodu, hinge, südamlikkuse, kõige tuttava — koondmõiste keset võõrust ja üksindust, "Tondiraudtees" — kunagi väga kuulsa Salomonski tsirkuse ainus ellujäänud liige, endine lõvitaltsutaja, kes ei suuda kohaneda uues tsirkuses automaataparatuuri, tehnikute ja montöörade keskel, kus puuduvad akrobaadid, klounid ja neljalt kontinendilt pärit sensatsiooniline röövloomade kogu. "Ei mingeid hobuseid enam, kõik vaid hobujõududes."

Ometi jõuavad Schaperi teostes just need lihtsad inimesed inimeksistentsi saladusele lähemale kui mis tahes teoloogilised-filosoofilised konstruktsioonid. Wilhelmi ja Pedderi jaoks on selleks Tütarsaarele peidetud aare, millest ammutab oma usu ka minajutustaja, saades nii õiguse minna taas oma armastatu ja kohustuste juurde. Valge võru sõrme ümber, mis saab teoses nipernaadiliku olemuse, sõltumatusetahte ja kauguseihaluse sümboliks, ei jää hoolimata tema sihikindlast päikesee käes hoidmisest iialgi märkamatuks ja tuletab alati meelde, et seal kunagi kuldne on olnud. Midagi ei saa unustada, kõik on seotud ja ainult oma asja ei ole — "oma asjal on alati identsus teiste asjadega, mis alati on ja jäävad ka meie asjadeks," nagu Edzard Schaper ütleb teisel.

Adameit saab tagasi oma hingerahu, vaadates väikelaste karusselli ja mõeldes võllile, mille ümber kogu see ilus nõidus keerleb. Sest see võll korraldabki kogu elu. "Ja rike võllis paiskaks kõik laiali — kas ümberringi maha, pattu või süüsse, igatahes keskpunkti eemale ja mitte mingil juhul taevasse."

"Legendis neljast kuningast" asus samaaegselt kolme Hommikumaa kuningaga teele ka väike kuningas Venemaal, et teenida kõikvõimsat valitsejat, kelle sünni oli kuulutanud taevataht. Väike kuningas võttis kaasa tulevase isanda jaoks kalleid kingitusi oma maalt, mida ta pidas maailma ilusaimaks ja rikkaimaks. Kolmkümmend aastat oli ta teel, andis kogu oma vara abivajajatele, päästis väikese poisi galeerilt tema ema kurbuse ja ilu pärast, asudes ise kolmekümneks aastaks galeeripinki. Vanana ja vaesena, väsinuna ja lootusetuna kohtab Venemaa valitseja vana kerjusnaist, keda ta nooruses oli aidanud ja kes kinkis talle ainsa, mis tal oli — oma südame. Viimaks, kui ta Kolgata mäele jõudis ja nägi oma isandat juba ristil, meenusid talle kerjusnaise sõnad ja ta küsis: Aga minu südame, valitseja, minu südame ja tema südame ja meie südamed, kas sa võtad need vastu?

Nagu Hermann Hessel, on Schaperilgi tegelased kohustuse, teenimise idee kandjaks, mis viib nad eneseohverduse ja märterluseni. Ka kuningatena on nad sulased, teenides kas siis kiriklikku hierarhiat, kadunud aristokraatlikku korraldust, kujutuslikku salapärast aaret, teist inimest või Kristust. Ja selles ongi elu mõte.

Inimeksistentsi saladuse võtme avastab Glogau garnisonikiriku organist Matthias Wieland, kui ta vangis olles mõtleb oma lemmikteosele, Bachi Matteuse passioonile. Selles avaldub mõte inimesest kui Jeesuse hauast, kui "selle hauast, kes end tema ja kogu maailma eest on ohverdanud ja ka tema, oma inimlikus hauas ülestõusmist hakkab pühitsema". See ei tööta mitte ainult jumalustatud maailma, vaid ka inimese jumalustatud "mina". "Alates sellest, kui Kristus sai inimese kuju ja maise ajaloo, on igavene elu ja igavik saanud piirid ja kuju inimliku vallas ning rändavad koos inimliku eksistentsiga; ja nii ei tea keegi, millal igavene elu algab." (Mõlemad tsitaadid Edzard Schaperilt Max Wehrli eelmainitud koguteosest.) Ehk nagu selgitab vanglapastor romaanis "Tondiraudtee": "On ju naljakas, et kõik võib kogu aeg alata — paradisi, pattulangemine, surm või see, et kellelegi midagi selgeks saab."

Seega — jumaliku kristlik tähendus on Schaperi jaoks midagi väga inimlikku, mitte ülemaist. See nõuab inimeselt tohutut vastutust ja teadmist, et oma asja ei ole... Meie elu on täis jumalikku saladust, mis tuleb endas avastada.

Schaper on religioosne kirjanik, kuid ei allu tabudele. Religioosus on tal alati seotud eetilise, üldinimlikuga. Rääkides kiriku allakäigust, räägib ta ühtlasi kõigi inimlike väärtuste, kõige maiselt usaldatava allakäigust. Romaanis "Surev kirik" sisaldub mõte, et "kõik kirikud on head hinge jaoks, kes seal uskuda tahab ja Jumalat otsib", ja kes teda südamest otsib, leiab ta sealt. Või jutustuses "Tondiraudtee": "Kirikutorni kella... järgi ei jõua keegi taevasse. Aga meil on arm ja halastus..." Schaperi usk — see on usk sealpool konfessioone ja institutsioone. Enese kohta on ta öelnud: "Katoliiklasena ei taha ma olla muud kui ortodoksne luterlane." (Ernst Alker, *Profile und Gestalten der deutschen Literatur nach 1914*. Stuttgart, 1977, lk 146.)

Ent Schaper on tihti kirjutanud just vene õigeusust. Lääne-eurooplase jaoks on see paljuski mõistetamatu. Romaanis "Surev kirik" kirjutab ta: "Midagi metsikut on selles usus, midagi jõhkrat... Nende religiooni suured vormid, mida nad viimse rakukeseni vere ja eluga täidavad, olid ja jäid kuidagi õudselt võõraks. See on täielikult ühe kiriku laps olla, mis erinevalt kõigist teistest maailmas on täidetud üldinimliku süü mõistega, üldinimliku patu mõistega Jumala ees; laps olla, kes ei luba endale võimu tarkuses ega eksimatust. Nende usumaailma südames

on teadmine, et kõik inimesed on Jumala patused teenrid." Schaperit köidab venelastes see, et "neis seisavad *Heil* ja *Unheil* inimeses üksteisele palju lähemal kui mujal" ja ta vastandab sellele Lääne, mille barbaarsus, laostumine ja "surev kirik" on just vaba heaoluühiskonna vormides.

"Surev kirik" on Schaperi üks tundeintensiivsemaid usuteemat käsitlevaid teoseid. Eesti ja Vene (Lääne ja Ida) piiril väikeses fiktiivses sadamalinnas Port Jumindas asuva vene kiriku füüsilise hävingu näitel jälgib Schaper kogu õigeuskliku maailma moraalselt langust, maailma, mis on loobunud põhimõttest "austada igat usutunnistust ja ühiselt kristlikus armastuses truult Jumalat teenida". Mitte ainult kiriku ja usu, vaid ka selle maailma languse, vaimu languse vastu asub võitlusse revolutsiooni ja Esimese maailmasõja ajal oma naise ja kaks last kaotanud isa Seraphim. Pojad leiab ta uuesti — ja kaotab uuesti: noorem poeg Kolja hukub, püüdes päästa häbiväärse pantimise eest armulauakarikat ja -liuda kui usu sümboleid. Vanema poja kaotus on moraalne — NKVD agendina tuleb ta Port Jumindasse ning isa armastust ja usaldust ära kasutades saadab korda mitu kuritegu, pannes oma isa nende eest nii füüsilist kui vaimset karistust kandma. Kannatades ja andestades, "otsekui tuleks enesele valgus mitmekordse pimedusega osta, läbi kahtluste eneses usk leida", võitleb isa Seraphim oma usu eest hukkumiseni — kui ülestõusmispühade jumalateenistuse ajal pehkinud kirikukuppel sisse langeb.

Hoolimata traagilisest põhitoonist, mis on üldiselt omane Schaperi teostele, pole ta pessimistlik kirjanik. Alati kangastub kuskil mingi lootusekiir. Sageli on selle kandjaks lapsed, nagu ka "Surevas kirikus" — Kolja sõber Miša ja Ljusja.

Ljusja on tulnud Port Jumindasse vanaisa juurde nõukogude Jeniseiskist, maailmast, kus "polnud midagi vana", mis oli talle õpetanud, et "kogu maailm haarab kinni proletariaadi käsivarrest", maailmast, mis ei tundnud armastust ja mille jaoks süda tähendas vaid verepumpa. Siin, Ida ja Lääne vahel, väikeses Eesti linnakeses hakkab talle vähehaaval selguma sõnade "püha", "armastus", "hing" tähendus, mis paneb ta koos teistega vaatama igavikku, Jumala poole. Laps on temas siiski tugevam kui need, kes seda eitada tahtsid.

Ükski lõpp pole lõplik, hauasügavusest kerkib igavese elu päike — see on Schaperi kristlik dialektika, mida kannab Piibli sõna: Te peate surema nagu nisutera, et suremises elu võidaks. Kui nisutera maha ei kuku ja ei sure, jääb alles vaid paljas kest. Sureb aga see, siis kannab ta korduvalt vilja ja elab maas edasi.

Dostojevskilikku motiivi lapselikkusest ja lootuskiire kandjast võib Schaperil leida mujalgi. Jutustuses "Kristuslaps suurtest metsadest" (tegevus toimub sõja ajal Karjalas) päästab leitnant Jättinen eluga riskides vaenlase poolt mahajäetud külasse peibutuseks pandud (lõhkekehaga ühendatud) lapse, kelles ta peale oma omaste hukkumist leiab elu edasi-mõtte. Novellis "Täht piiri kohal" juhitakse lapsed isa surmatrotsiva armastuse ja vilkuga tähena ilmuva Lunastaja poolt eemale surmast, valguse, tule, elu poole, mis peab jääma nende kanda.

Üks Schaperi teoste keskseid probleeme on Ida ja Lääne suhted. Ennast kodus tunneb ta just nende vahelisel piiril. Autobiograafilises eskiisis "Vana ja uus kodu" on ta väitnud, et ei oma sünnikohas Posenis, ei Glogaus, Hannoveris, Heufordis ega Stuttgardis pole ta olnud kodus. "Alles põhi, tükike Taanimaast, andis jälle kõla minu elu keeltele, ja Eestist leidsin ma jälle kõik: Põhja ja Ida, minu kodule pärimuslikus mõttes rabavat sarnase maailma, milles kõik minu elus üheks aastakümneks sai tõeks ja võrdsuseks ja täielikuks identsuseks inimese ja maailma vahel." Ja paguluses Šveitsis leiab ta oma ainukese tröösti legendist, mille järgi surnud hinged rändavad ööst öösse võõralt maalt, kus nad surema pidid, üle maade ja jõgede selle väikese maalapikese juurde, kus nad kunagi sündisid, ja alles seal leiavad igavese rahu. "Mina — mina olen siis kaua teel, ikka ida poole. Ja ma olen selles elus küllalt merd sõitnud, et teada, mis seisab petmatul kompassil, mis meile sisse on sündinud." Kirre, üks, kaks kriipsu itta. Just Eestis vallandus Schaperi loojanatuur. See ammutas impulsse Eesti loodusest, maastikest ja inimestest, kes elavad vastavalt looduse tõusudele ja mõõnadele. Juba esimene romaan "Tütarsaar" annab tunnistust kirjaniku võimest loodusega ühte sulada, maa rütmi tunda, selle keelt kuulata. Ons Eesti maastikul tõepoolest mingi salapärase võime panna inimesi elama endaga kooskõlas? On ju kogu baltisaksa kirjanduse üheks olemusjooneks peetud just omapärast loodusetunnet. Ka hilisema kodu Šveitsi mäestikuline maastikupilt on kirjanikku inspireerinud. Kuid selles looduses ei ole sooje värve. Pigem midagi kohutavat ja võimsat, surmajärv on seal. See loodus on mingi muu olemuse, mitte inimliku jaoks.

Schaperi loomingu taustal tundub erilaadsena romaan "Lugu karust, kelle nimi oli Oskar", ehk seepärast, et siin jutustab autor n-õ oma lugu, tuues kaasa sügavalt eksistentsiaalse probleemaatika — elu paguluses kui elupaguluse teema, juurte kaotamine, identsusprobleemid. Peategelane Oskar Stepunat on sündinud Trikateni maakonnas Leedu ja Poola piiril. Peale Teist maailmasõda tuli põgeneda oma kodust suure raudteeliini ääres, kogu senisest elust. "Ja paljudel iseenesest teadvustamata har-

jumustel, mis näivad olevat isikliku elu tähtsaim ja omaseim... polnud korraga enam maailma, millesse nad sobiksid, oma põlist maailma."

Schaperi teoseid läbiv piiride motiiv on siin taas kõige olemuslikumal kujul: ühel pool on tuntu, kindlust pakkuv — maa, vanemad, kodu, jõgi, mis "ei tea midagi kõigist vägivallategudest, mida maa oma elanikega tundma peab"; teisel — mitte midagi, tundmatu, lõpmatu, mõeldamatu, kokkuvarisenud silla raudkonstruktsioon, mille raud andis edasi viimse kohtu pasunaheliseid. Ja võnkumine nende kahe vahel tekitab peapöörituse, kaose, tasakaalutustunde.

Piiril ja raudteel elanuna oli Oskar harjunud, et mõlemale poole peab vaade vaba olema, mõlemale poole peab saama minna. Ja kui üks pool suleti, sealsed inimesed ja maa olematuks tehti, leidis ta end purunevalt puredelt maa ja taeva vahel, ühtlasi ka ajalises kaldatuses ("in Dasein der zeitlichen Uferlosigkeit").

"Nüüd polnud enam teist poolt, kust kindlasti tagasi pöörduda võis ja sai. Me olime kui salatitaimed aias, millel mutid olid juured ära söönud ja mis närtsima ja surema pidid, sest meie juured olid ka teiselpool piiri."

Ja kord lahtirebitud juuri mujal uuesti mulda panna pole võimalik. "Elada võib Weichseli taga, aga õnnelik olla ainult Nemunase ääres," ütleb Oskari isa pärast pikki pagulasaastaid Saksamaal ja lubab kasvõi paljajalu tagasi minna üle kõigi nelja jõe, sest ainult nii saab rahu. Peale vanemate surma kaotab Oskar oma ainukese maailma, mis tal nende näol võõrsil oli olnud. Ja kafkaliku ebaloogilisusega püüab ta seda oma maailma ümbritsevas; tema jaoks otsekui kummastatud elus taas luua, haaramata kinni ühestki pidepunktist, mida seesama elu talle pakub. Jõuetuna oma tahet maksmata panna järgneb ta ärimehesest fotograafile Lacisele, kes võileivahinna eest võtab ta oma teenistusse — lõbustama turiste karunahas. Lacise jaoks on äri "money-making kuumade käte ja külma peaga", mille edu määrab kursisolek uue elutundega — "praegusel ajal tahab see näha alasti tõsiasju: alasti mägesid, alasti naisi. Ei mingit nõidust enam, ei mingit romantikat. Vaid faktid, nii brutaalselt kui võimalik. Kuid pornograafia ilma õuduseta ei tee enam nalja. Hirmsat ja koletislikku tahavad nad". Ja seda õudust lähebki Oskar Stepunat Trikateni kehatama 2156 meetri kõrgusele Alpidesse, maailma katusele, ürgsesse loodusse, kus turistide tõttu koopaoravadki kannavad juba ammu kõrvakaitseid lärmi vastu. Ta satub korrapealt uude maailma, milles pole mingit ühendavat niiti endisega, mis on kui unenägu, joovastus, nn *Ausser-mir-geraten-sein* ja saab enesele uue rolli, täiesti loomuvastase, ja uue mündri, milles ta end oksendamiseni ebameeldivalt tunneb ja narrikuljuseid kõlmas kuuleb, samuti nagu tema isa, kelle ainus hirm oli saada pajatsiks, Northeimi raudteejaamas pakikandja pu-

naste tuttidega mütsi kandes. Vastupanu on mõttetu, sest "kõik see oli juba lõplik ja kehtiv nagu surm".

Ainuüksi looduses võib Oskar ennast taas leida — ürgsete Šveitsi smaragdreheliste mäestike maailmas, ebainimlikus, ajatus, igavikulises, millel on võime forsseerida kõike inimlikku tohutuks sealpool mõistust ja mõtet ja mille kõrval inimene mõjub väikese ja tähtsusetuna. Tema suhe loodusega pole pelk loodusenautimine. See on "sisseminek ja kojumine ja lõputu trööst, mis pagulane südames kannab", "osalus absoluutses ühtsuses, puutumatuses, ligipääsmatuses, mis saab justkui osaks omaenda minast". Mäed tekitavad surmahirmu, samas aga selgust aju, kipitavat verejoovastust, kangastuvad kui olemise piirid.

Karuks-olemine sai Oskari teiseks loomuseks — see oli maailma võõruse juurest põgenemise laad. Veel aeg-ajalt tundis ta igatsust inim-olu järele, igatsust minna kirikusse. Kuid karuna siin üleval kohtas ta inimesi, kelle eest ta inimesena oleks põgenenud ja kirikuid siin ei olnud. Võnkumine kahe olemuse vahel muutub üha tugevamaks, sellele ei suuda Oskar Stepunat enam vastu panna, vibu on liiga pingul — ja ta laseb ennast tahtetult sellest maailmast välja paisata. Karu, loom jäi peale. See anonüümne olend, kellest inimene oli välja paisatud, tappis Lacise, kes oli ta oma äri teenistusse pannud.

Edzard Schaperi loometegevus on kulgenud väljaspool igasuguseid kirjanduslikke rühmitusi ja voole. Tema stiili on nimetatud vormi-konservatiivseks: puuduvad keelelised eksperimendid, traditsioonide tähelepanuväärsed lõhkumised. Ehk on seepärast aeg, mis armastab eksperimente ja originaalsust, temast vähe hoolinud.

Schaper on käinud oma teed — see on eetiliselreligioosse tõe otsimine, inimeksistentsi mõistmise püüd. Kas leitakse see tõde ja olemus? Kirjanduse suurus on otsimises, mitte leidmises, on vihjamises, mitte tõestamises. Nii on see Schaperilgi pigem aimatalaskmine ja mitte kunagi ühetähenduslik. Ja ehkki Schaperi kaasaegne ja kauaaegne kaasmaalane Friedrich Dürrenmatt on pidanud 20. sajandi inimese loomusele paremini vastavaks paatosetüübiks koomilist, on see tõsidus, isegi traagika, mida kannavad Schaperi tegelased, ehk just nende lapselikkuse, siiruse tõttu kaasahaarav ja mõtlemapanev. Asetades oma tegelased silmitsi "viimsete asjadega", pannes nad mõistuse ja mõistetamatu, siin-ja sealpoolse, endasoleku ja endast ära oleku, reaalse ja irrealse piirile, püüab ta leida inimeses seda jumalikku, mis tema eksistentsile mõtte annab.

Liina Lukas



Taavo Võsu. ***
(Tušš)

PRATĪYASAMUTPĀDA EHK SÕLTUVUSLIK TEKKIMINE

Andres Herkel

See artikkel on esimene eestikeelne pikem ülevaade budismi Sõltuvusliku Tekkimise ahelast. Inglise, saksa, prantsuse ja vene keeles on selliseid artikleid sadu, on hulk raamatuidki. Enamasti on need tööd uurimuslikud. Uurimuslik on ka see artikkel, kuid tutvustav siiski ennekõike. Esimene peatükk annab sissejuhatava ülevaate Sõltuvusliku Tekkimise kontseptsioonist. Teine peatükk vaatleb Lääne budoloogia teed Sõltuvusliku Tekkimise ahela mõistmisel ja mõtestamisel. Kolmas peatükk käsitleb eeskätt budismi ennast: jõuame järeldusele, et Sõltuvusliku Tekkimise ahela tõlgenduslugu läbib teatud hierarhiliselt järjestatavad invariandid ehk tõlgendustasemed, mis avalduvad ühtviisi nii budismi ajaloolises arengus, budoloogia kui euroopaliku teaduse arengus kui ka iga budistliku meeleravi kasutaja psühholoogilises kogemuses. Neljas ja viimane peatükk püüab kõrvutada budismi kaasaegse Lääne psühholoogiaga ning anda ülevaate *pratīyasamutpāda* uuematest tõlgendustest.

I. SÕLTUVUSLIK TEKKIMINE BUDDHA ÕPETUSE KANDVA KONTSEPTSIOONINA

Sõltuvuslik Tekkimine on budistliku elukäsituse üldine põhimõte. Psüühika ehk meel (*citta*) kujutab endast sõltuvuslikult tekkivate elementide voogu. Elemente nimetatakse *dharma*'deks. *Dharma* mõiste pärineb sanskriti verbijuurtest *dhar* ja *dhr*, mis tähendab "kandma", "ülal hoidma". *Dharma* on seega miski, mille peal kõik seisab — "kandja" ning laiemas tähenduses Buddha õpetus tervikuna. Kitsamas, psühholoogilises tähenduses on *dharma*'d

isiksuse algüksused või vormid, mille kaudu me välismaailma tajume. Budistlik tajukäsitus on sünkretistlik: *dharm*a'dena mõistetakse nii tajuvõimeid, tajutavaid objekte kui ka tajuprotsessi ennast. Samuti nimetatakse *dharm*a'deks erinevaid meeleseisundeid, nagu kadedus, laiskus, keskendumine jne. *Dharma*'de hulk on lõplik, ent nende kombineerumisel tekkivaid konfiguratsioone on lõpmatult palju. Sellest ka isiksuste ning meeleseisundite mitmekesisus. *Dharma*'de vool puudub küll algus, kuid on olemas lõpp ehk vaibumine (*nirvāna*). Vaibumine ei tähenda füüsilist surma, vaid vaimse täiuslikkuse saavutamist, väljumist ümbersündide ning Sõltuvusliku Tekkimise ahelast. Siit ka *dharm*a'de levinuim klassifikatsioon budismis:

- 1) sõltuvuslikult tekkivad ehk püsitud *dharm*a'd (*saṃskṛta dharmāḥ*), mille tunnuseks on ilmumine, kohalolek ja kadumine;
- 2) sõltumatud ehk püsivad *dharm*a'd (*asaṃskṛta dharmāḥ*), mis iseloomustavad rahuseisundit, *nirvāna*'t.

Üldse klassifitseeritakse *dharm*a'sid mitmeti (vt Štšerbatskoi 1923, Rosenberg 1924, Conze 1962, Kalupahana 1975 jt). Siinkohal tuleb aga peatuda jaotusel, mis moodustab Nelja Õilsa Tõe skeemi:

1) Õilis Tõde kannatusest (*duḥkha*): sünd on kannatus, vanadus on kannatus, haigus on kannatus, surm on kannatus, seotus ebaseadlikkusega on kannatus, lahusolek meeldivast on kannatus, soovitud ilmajäämine on kannatus;

2) Õilis Tõde kannatuse põhjusest (*duḥkhasamudaya*): janu, mis viib uuestisünnile saadetuna mõnust ja himust, otsides mõnu kord siit ja kord seal;

3) Õilis Tõde kannatuse ületamisest (*duḥkhanirodha*): janu täielik ületamine, temast eemaldumine ja lahtiütlemine;

4) Õilis Tõde teest, mis viib kannatuse ületamisele: Õilis Kaheksaosaline Tee — õige vaade, õige kavatsus, õige kõne, õige tegu, õige eluviis, õige püüdlus, õige järelemõtlemine ja õige keskendumine.¹

¹Neli Õilsat Tõde moodustavad budismi kõige üldisema raamistiku alates Buddha kuulsast *Dharmacakrapravartanasūtra*'st ehk "Seadmusseratta pöörlemapaneku suustrast". Psühholoogilisest aspektist köidab

Püsitud *dharma*'d vastavad kannatusele ja tema põhjusele, püsivad *dharma*'d kannatuse ületamisele. "Kannatus" on ligikaudne vaste sanskriti sõnale *duḥkha*, mis algselt tähendas halvaks läinud toitu. Budismi *duḥkha* ei ole otsene vastand rõõmule ehk hüveolule (*sukha*), pigem on see inimese tüüpiline reaktsioon maailmale — printsii, mille järgi psüühika tavaliselt töötab. Rõõm seevastu on üks paljudest mööduvatest seisunditest, mida olendid ümbersündide ahelas (*saṃsāra*'s) kogevad. Põgusale rõõmuelamusele järgnevad taas rahuldamatus, täitmatus, kannatus jne.

Kannatus on niisiis diagnoos, mille budism annab inimese argiolemisele, kannatuse ületamisele viiv tee osutab aga ravi võimalikkusele. Nii diagnoosi kui ka ravi olemus avatakse budistlikes tekstides ülimalt põhjalikkusega. *Dharma*'de Sõltuvusliku Tekkimise ahel (*pratīyasamutpāda*) ongi Teise Õilsa Tõe — kannatuse põhjuse — üksikasjalisemalt avatud variant.

Ahel lähtub põhimõttest "selle olemasolu korral too tekib" (*asmi sati idam bhavati*). Põhjuslik järgnevus on niisugune: nõmedusest sõltuvad valmistajad, valmistajatest sõltub teadvus, teadvusest sõltub nimi-kuju, nimi-kujust sõltuvad kuus tajuvõimet, kuuest tajuvõimest sõltub kokkupuude, kokkupuutest sõltub tundmine, tundmisest sõltub janu, janust sõltub kippumine, kippumisest sõltub saamine, saamisest sõltub sünn, sünnist sõltuvad vanadus, surm, piin, meeleheide, kannatus, halvameelusus, segadus (*avidyāpratyayaḥ saṃskārāḥ / saṃskārapratyayaṃ vijñānam / vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ / nāmarūpapratyayaṃ ṣaḍayatanaṃ / ṣaḍayatanaṃ pratyayaḥ sparsaḥ / sparśapratyayā vedanā / vedanāpratyayā trṣṇā / trṣṇāpratyayamupādānam / uoādānapratyayo bhavaḥ / bhavapratyayā jātiḥ / jātipratyayā jaramaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ*).

Vormelit loetakse ka teistpidi: nõmeduse vaibumisel vaibuvad valmistajad, valmistajate vaibumisel teadvus jne.

tähelepanu Edward Conze (1959: 43–48) ning semiootilisest aspektist Vladimir Toporovi (1979) käsitlus.

Pratīyasamutpāda

Kaksteist lüli ehk *nidāna*'t moodustavad kokku kolm tsükli, mis vastavad olendi eelmisele, käesolevale ja tulevasele elule:

Eelmine elu

1. Nõmedus — *avidyā*
2. Valmistajad — *saṃskārāḥ*

Käesolev elu

3. Teadvus — *vijñāna*
4. Nimi-kuju — *nāmarūpa*
5. Kuus tajuvõimet — *ṣaḍayatana*
6. Kokkupuude — *sparsā*
7. Tundmine — *vedanā*
8. Janu — *trṣṇā*
9. Kippumine — *upādāna*
10. Saamine — *bhava*

Järgmine elu

11. Sünd — *jāti*
12. Vanadus ja surm — *jaramaraṇa*

Et mõisteterea hämarapärasust vähendada, tuleb kõik lülid ükshaaval läbi vaadata.

1. *Avidyā*, nõmedus

See on teadmatus sellest, mis on alguses, ja sellest, mis on lõpus, sellest, mis on alguse ja lõpu vahel (kestvuses), sellest, mis on enda sees, sellest, mis on väljas, sellest, mis on sees ja väljas. Samuti on see teadmatus *karma*'st ja *karma* küpsemisest; budismi kolmest kalliskivist: Buddhast, Dharmast ja Sanghast (mungakogudusest), Neljast Öilsast Töest jne. Nõmeduse tõttu paistavad asjad pöördpildis: püsimatust võetakse püsivana, minatust "minana", kannatust rõõmuna, ebameeldivat meeldivana. Nõmeduse põhjust ei küsita — see on algusetu, ehkki tema suurendamine ja vähendamine sõltub igäihe isiklikest jõupingutustest.

2. *Saṃskārāḥ* — valmistajad, moodustajad

Miski, mis valmistab ette millegi, mis järgneb. Mõiste raskestitõlgitavusele viitas juba üks budoloogia alusepanijaid Hermann

Oldenberg (1881: 247): see on nii valmistamine kui ka valmistatu (*Sankhāraist sowohl das Zurechtmachen wie das Zurechtgemachte*). Kõiki tõlkeid Euroopa keeltesse üles lugeda oleks lootusetu. Enamasti viidatakse siin meele tahtlisele ja liikumapanevale aspektile. Näiteks paalikeelsetele tekstidele tuginev Piyadassi (1959) kasutab vastet "tahtemoodustised" (*volitional formations*) ning tiibeti tekste uurinud Bidja Dandaron (1968) "elemendid-liigutajad" (*элементы-двигатели*). Need on *karma*'st tingitud valmistajad, mis suunavad teadvuse objektidele ning loovad ja kaotavad *dharm*a'de hetkekombinatsioonid. *Valmistajatena* toimivad kõik sõltuvuslikult tekkivad *dharm*a'd ning nende toime avaldub ühtviisi nii teo, sõna kui ka mõtte tasandil. Ka öeldu ja mõeldu on tegu (*karma*). Valmistamise tulemus võib olla soodne, ebasoodne või neutraalne ning sellele vastavalt määrataksegi uus sünd.

Budistlikus ikonograafias on valmistamise sümboliks pott-sepp — nii nagu tema vormitust savist anumaid valmistab, teeme meiegi oma tegude, sõnade ja mõtetega veel vormimata elu- ja tajumaterjalist nõu, mis annab sisu ja suuna teadvusele.

3. *Vijñāna* — teadvus, äratundmine

Kui meie tunneme hästi bioloogilist pärilikkust, siis budismis rõhutatakse pärilikkust psühholoogilises mõttes. Niisuguse pärilikkuse kandjaks ongi käesoleva elu esimene element, taasühinemise teadvus (*pratisandhi vijñāna*). Eostumiseks on taasühineva teadvuse kohalolek sama oluline tingimus kui muna- ja seemneraku ühinemine vanemate armuvahekorra tulemusena.²

Budistlik ümbersünniõpetus väldib ühtviisi nii eternalismi kui ka nihilismi. Sellepärast väidetakse paradoksaalselt, et ümbersünnidunud olend pole eelmisega identne ega ole ka erinev. Ümbersünd toimub, kuid puudub olend, kes sünnib ümber. Pärvus toimub subtiilsete teadvuse elementide, *dharm*a'de kaudu ning pole mingit püsikindlat substantsi või hinge rändamas kehast kehasse.

²Huvitavale kokkulangevusele budistliku mütoloogia ja psühhoanalüüsi vahel viitab Alex Wayman (1962: 16): mõlemal puhul kinnitatakse, et kui tekib mehe psüühika, iseloomustab vanemate seksuaalkontakti emapoolne iharus ning isapoolne vastumeelsus, kui tekib naise psüühika, siis vastupidi.

Hiljem, elu kulgedes, hõlmab teadvuse ja valmistajate vastas-
mõju kogu isiksuse kogemusliku teadmise koos eel- või alateadli-
ke impulssidega, mis sisalduvad mälus, unenägudes, afektides jne.
Valmistajad käivad teadvuse eel, luues üldse tingimused millegi
teadvustamiseks, ning teadvus ise on mis tahes uue psühholoogili-
se tööga sündimise aluseks. Sest teadvustamata, midagi eristamata
või ära tundmata ei saa olla ka psühholoogilist tööka.

4. Nāmarūpa, nimi-kuju

See, mis on teadvustatud, eristatud ja ära tuntud, võtab kuju ning
saab nime. Ja see, mis on taasühinenud ning eostunud, hakkab
emaihus arenema — tekivad ihu ja meele elemendid. Õigupoo-
lest ei saagi teadvus püsida iseenesest, sest ta nõuab kahe alge
kohalolu. Lääne filosoofias räägitakse tavaliselt ideaalsest ja ma-
teriaalsest algest — budismi puhul oleks täpsem rääkida nimest
ja kujust või meelest ja ihust.³

Tavaliselt jagatakse *nāmarūpa* viide *skandha*'sse ehk ihu ja
meele kogumisse:

1) ihukogum, *rūpaskandha* hõlmab elusolendi kui füsioloogi-
liselt talitleva organismi, samuti kõik temaga seotud välismaailma
kehad;

2) tundmiskogum, *vedanāskandha*;

3) mõtestamiskogum, *saṃjñāskandha*: tähistab märgilist,
mõistelist taju;

4) valmistamiskogum, *saṃskāraskandha*: *dharm*a'de sõltu-
vusliku tekkimise liikumapanev jõud psüühikas;

5) teadvustamiskogum, *vijñānaskandha*.

³*Nāmarūpa* on vanaindia mõttetraditsioonides väga levinud mõiste-
paar, mille tõlgenduste osas puudub üksmeel seniajani. Ühe huvitavama
käsitluse autor on Edward Small (1987). Ta oletab, et *rūpa*'t tuleks mõis-
ta kui tähistajat, füüsilist märki, mis esineb näiteks kuuldava helina või
nähtava kujuna, ning *nāma*'t kui tähistatavat — midagi ideaalset, millele
tähistaja viitab. Seega vastaks *nāmarūpa* enam-vähem täpselt kaasaegse
kõneteaduse rajaja Ferdinand de Saussure'i tuntud mõistepaarile *signi-
fiant* ja *signifié*. Small oletab, et Saussure'i sanskritiharrastus võis teda
nende mõistete kasutuselevõtul kaudselt tagant tõugata.

Sise- ja välismaailma vaadeldakse jällegi ühtsena: ihukogumisse kuuluvad nii võime näha ja kuulda kui ka tajutavad värvid ja helid, tundmiskogumisse nii tajumine kui ka sellega kaasnev elamus jne.

5. *Ṣaḍayatana*, kuus tajuvõimet

Ihu ja meele töö jaguneb kuueks võimeks (*indrya*). Lisaks Lääne psühholoogias tuntud nägemis-, kuulmis-, haistmis-, maitsmis- ja kompimisvõimele kuulub siia meelevõime (*manendrya*), mis toimib teiste tajuvõimete integreerijana. Tajuvõime ja tajuorgan pole üks ja sama, sest paljas organ, kui tal puudub suhe teadvusega, ei tee veel inimest nägijaks või kuuljaks. Seda, millega vastav tajuvõime välismaailmas haakub, tähistavad budistliku terminoloogia järgi võimete vallad (*viśaya*): värv, heli, lõhn, maitse ja puudutatav. Meelevõime ehk mõistuse vallaks on mõte.

6. *Sparśa*, kokkupuude

Mõeldud on kokkupuudet võimete ning võimete valdade vahel. Olend aistib ümbritsevat juba emaihus (näeb, kuuleb jne), ent ei teadvusta seda. Säärane emotsioonitu seisund kestab kuni sünnihetkeni, millest alates saab võimalikuks teadvuslik kokkupuude. Tiibeti allikates eristatakse tervelt 16 kokkupuute liiki: kokkupuude psüühiliste elementidega, kokkupuude võimete ja võimete valdade vahel, kokkupuude takistusega, kokkupuude sõnade vahendusel; kokkupuude, mis tekitab ihasid; kokkupuude, mis tekitab kavatsuse teha kurja; kokkupuude, mis tekitab naudingut; kokkupuude, mis tekitab kannatust, neutraalne kokkupuude jne (Dandaron 1968: 229). Kõige teravam kokkupuute vormina tuuakse tavaliselt esile armuühe.

7. *Vedanā*, tundmine

Taju ja kokkupuude ilma kohese mõjuta tundeelule on nonsens. Tundmine võib olla nauditav (*sukha*), piinav (*duḥkha*) või neutraalne (*aduḥkhāsukha*). Lapse arengus aktualiseerub see element pärast teist eluaastat ning on määrava tähtsusega kuni seksuaaltungi esiletulekuni järgmisel etapil. Samamoodi eelneb tundmine seksuaalsele ihale iga kord, kui see süttib.

8. *Trṣṇā*, janu

Janu tähistab himusid, kirgi, ihasid — on seotud seksuaaltungi ärkamisega. Rahuldamatat janu põhjustavad kannatust, samuti

viha ja teisi meeleplekke — frustratsiooni, kui kasutada tänapäeva psühholoogia mõistet.

Lõbujanu (*kāmatrṣṇā*) tekib kokkupuutel välismaailma objektidega. Ülejäänud kaks januliiki kajastavad suhtumist ajalikkule olemisse: elujanu ehk olemisjanu (*bhavatrṣṇā*) ning surmajanu ehk olematusejanu (*abhavatrṣṇā*). Elujanu tekib armumisest oma "minasse" (*ātmān*), mis tegelikult koosneb vaid püsitudest *dharma*'dest — ihu ja meele elementidest, mis jagunevad viide eespool loetletud kogumisse ehk *skandha*'sse. Inimesed tavaliselt ei tunne *dharma*'de olemust, peavad "mina" reaalseks ja klammerduvad selle külge, lastes end seeläbi elu kannatuseahelal sünnist sündi kaasas kanda. Elujanu kõrval eksisteerib surmajanu või enesehävitustung, mida kõrgema eesmärgi, *nirvāna* seisukohalt peetakse niisama vääraks kui elujanugi.

Veel eristatakse paljudes tekstides janu avaldumist kolmes sfääris: lõbu- ehk himusfääris (*kāmadhātu*), ihulises sfääris (*rūpadhātu*) ja mitte-ihulises sfääris (*arūpadhātu*). Ehkki kahes viimati nimetatud sfääris meeletumad janud vaibuvad, säilib kerge erutuseseisund siiski.

9. *Upādāna*, kippumine

Kippumist kirjeldatakse janu hirmsaima astmena: inimene muutub kirgede orjaks. Eristatakse kippumist himudesse (*kāma*), kippumist dogmaatilistesse seisukohtadesse (*drṣṭi*), kippumist kommete ja tavade üheülbalisele järgimisele (*śilavrata*) ning kippumist oma harjumuspärasesse "minasse" (*ātmavāda*).

Just janu ja kippumisega klammerdub saatuslikult naudin-gute ja näilise "mina" võrku ehk nagu budistid ütlevad, toimub teoviljade küpsemine, mis juhib meid uude eksistentsi ümbersündide lakkamatus ahelas.

10. *Bhava*, saamine

Nii sanskriti *bhava*, paali *bhāvo* kui ka tiibeti *srid pa* on avara tähendusväljaga sõnad, mis väljendavad ühtaegu eostumist, üleminekut, sündimist, tekkimist, olemist jne. Siin saadakse osa kogutud *karma* toimest. Sarnaselt janu kolmele sfäärile eristatakse ka kolmesugust saamist: himu tasandil, ihulisel tasandil ja mitte-ihulisel tasandil.

Tiibeti allikates on rõhk paiguti rohkem uuel tekkimisel kui vanal saamisel ning *bhava*'t loetakse juba järgmise elu esimeseks, mitte käesoleva elu viimaseks lüliks, nagu paali- ja sanskritikeelsetes allikates. Dandaron (1968: 231) eristab kolmesugust tekkimist kolmes eri sfääris (vt eespool), tekkimist ümbersündide maailmas, surma ja uue sünni vahele jäävat tekkimist, tekkimist sündimise teel, eelmist tekkimist ning tekkimist surmahetkel.

11. *Jāti*, sünd

Mõeldud pole mitte niivõrd ajas fikseeritud sünnihetke kui kõigi juba kirjeldatud võimete, kogumite jne kujunemist emaihus ning teadvuse avaldumist kokkupuutel välismaailmaga. Ühtäkki ilmub viis *skandha*'t ning meel hakkab toimima. Dandaron (1968: 232) eristab esialgset loodet, kujuvõtmist, emaihus eraldumist, kokkupuudet maailmaga ning isiksuse sündi.

12. *Jaramaraṇa*, vanadus ja surm

Sünnist sõltuvad vanadus ja surm, piin, meeleheide, kannatus jne. See on eksistentsitsükli viimane lüli, ent uue sünniga algab sama ringkäik otsast peale. Mõned allikad annavad siin põhjaliku gerontopsühholoogilise loetelu vanadusega kaasnevatest füüsilistest ja vaimsetest muutustest. Võimalik on ka vanadus kogu jõu säilimisega.

Lisaks kaheteistkümneme lüli põhjuslikule järgnevusele eristatakse *karma*-protsesside põhjus-tagajärjelisi seoseid. On viis *karma* põhjust ning viis *karma* tagajärge. Põhjusteks on nõmedus ja valmistajad (I–II lüli), samuti janu, kippumine ja saamine (VIII–X lüli). Teadvus, nimi-kuju, kuus tajuvõimet, kokkupuude ja tundmine (III–VII lüli) on *karma*'st tingitud tagajärjed. Kõige tähelepanelikumalt tuleb suhtuda käesoleva elu viimastesse lülidesse (VIII–X), sest just siin küpsevad uued teoviljad, mis suunavad meie saatust edaspidi. Seega on janu, kippumine ja saamine niisugused *karma* põhjused, mille toimet me käesolevas elus teadlikult kontrollida saame.

Levinud on *pratītyasamutpāda* graafiline kujutis suurel meelepuhastussümbolil — *saṃsāra maṇḍala*'l (vt joonised A ja B). Tihti ehivad säärased *maṇḍala*'d budistlike kloostrite vestibüüle.

Maṇḍala kujutab *bhava* *cakra* ehk eluratta pöörlemist. Eluratta seesmisel ringil on üksteisel sabast hoidvad siga, madu ja kukk (vt joonis B — a, b, c), kes sümboliseerivad kolme peamise meeleepleki — nõmeduse, viha ja himu Sõltuvuslikku Tekkimist.

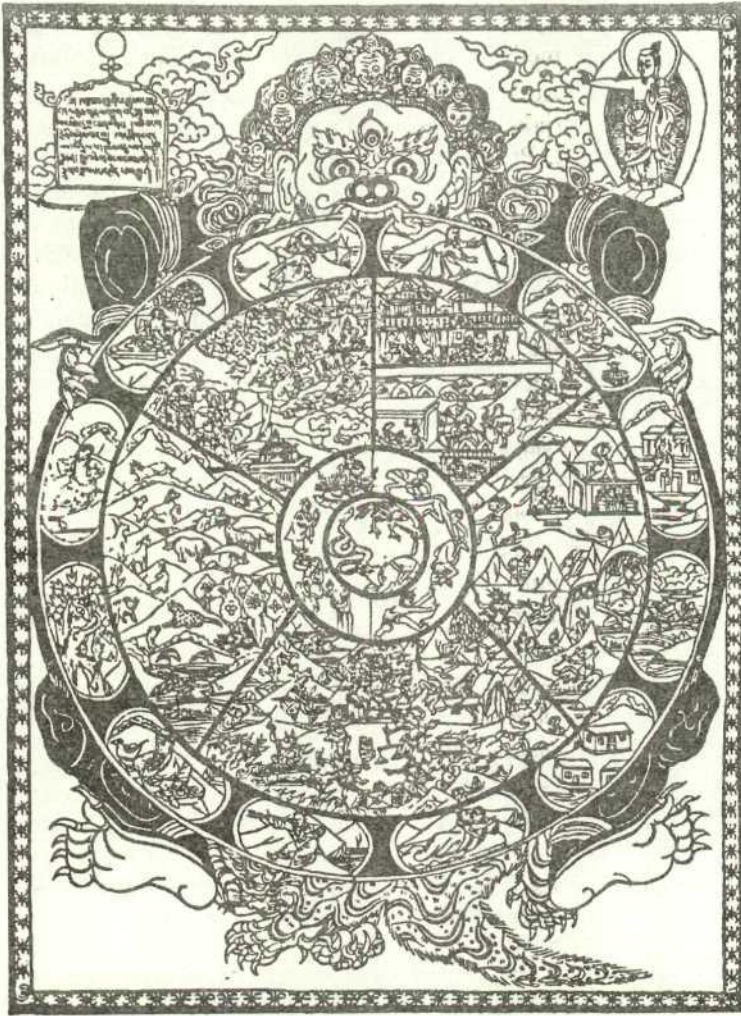
Sõltuvalt sellest, kas olendid (d) suudavad oma mina ületada või jäävad selle orjaks, koguvad nad *samsāra* ringkäigus kas head või halba *karma*'t. Pälvitud *karma*'le vastavalt võidakse sündida ühte kuuest maailmast (e): jumalate, hiidude, inimeste, loomade, pahade vaimude või põrguelukate maailma. Jumalana, hiiuna või inimesena sündimist peetakse budismis heaks, ülejäänud sünnid on halvad. Eriti väärtuslikuks peetakse aga inimesena sündimist, sest vaid inimene võib saavutada kõrgemaid meeleaseisundeid, vaibuda *nirvāna*'sse.

Välimisel ringil (f) on kujutatud Sõltuvusliku Tekkimise kaksteist lüli. Igale ahela lülile vastab kindel sümbol:

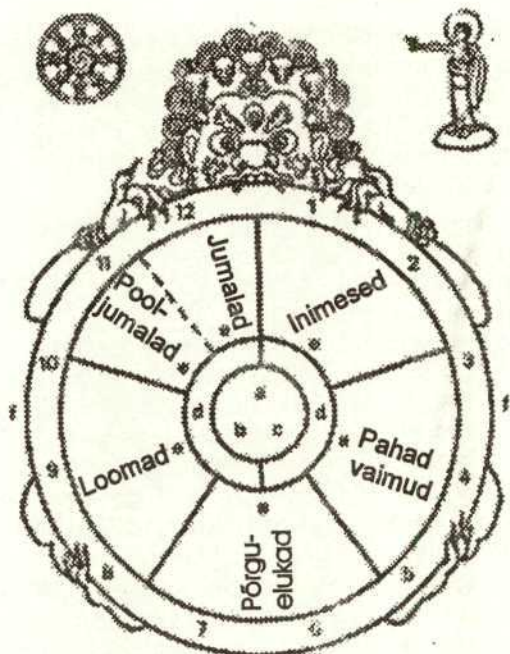
1. Nõmedus, *avidyā* — keppiga teed kobav pime naine
2. Valmistajad, *saṃskārāḥ* — anumaid vormiv pottsepp
3. Teadvus, *viññāna* — ahv
4. Nimi-kuju, *nāmarūpa* — merd ületav paat
5. Kuus tajuvõimet, *ṣaḍayatana* — tühi maja kuue aknaga
6. Kokkupuude, *sparśa* — armuühe
7. Tundmine, *vedanā* — silma tabanud nool
8. Janu, *trṣṇā* — janu kustutamine
9. Kippumine, *upādāna* — vilja järele haaramine
10. Saamine, *bhava* — rase naine
11. Sünd, *jāti* — sünnitamine
12. Vanadus ja surm, *jaramaraṇa* — kaeblev rauk

Buddhaghoṣa (umbes V sajand pKr) *Visuddhimagga*'st leiame teistsugused sümbolid: kõigepealt tuleb pime, kes enese ette ei näe; siis (2) ta komistab; (3) kukub; (4) tal areneb mädapaise, mis (5) küpseb ja kasvab; (6) ta pigistab paiset ning (7) teeb endale haiget; (8) ta ihkab ravi, kuid (9) pöördub vale ravitseja poole; misjärel (10) tarvitab vale salvi; mille peale (11) mädanik paisub veelgi; kuni (12) lõhkeb. Eluahelat iseloomustab selle sümboolika järgi kannatus ja haigus ning meie armastatud "mina" sarnaneb mädapaiseiga (Conze 1962: 156).

Seega on *pratītyasamutpāda*'l nii sõnaline kui ka kujundlik esitusvorm, euroopaliku eristusviisi järgi saab kõnelda nii filosoofilisest kui



Joonis A



Joonis B

ka psühholoogilisest, nii eetilise kui ka esteetilisest lähenemisnurgast. Budistlikud kontseptsioonid ja sümbolid on üldse suure semiootilise koormusega, tihti võib üks ja sama väljenduslik plaan kanda endas mitut sisulist plaani. Nii kajastavad *pratīyasamutpāda* ja *samsāramaṇḍala* loogilisi, ajalisi, põhjuslikke ja muid seoseid, mis on meile vajalikud orientatsiooni leidmiseks iseendas ja maailmas.

II. TÖLGENDUSI LÄÄNE BUDOLOOGIAS

Pratīyasamutpāda ei ole lihtsalt järjekordne seatud põhjuste ja tagajärgede jada või rida. Märkame, et Sõltuvusliku Tekkimise neljandasse lülisse (nimi-kuju, *nāmarūpa*) kuuluv *samskārasandha* kordab teist lüli (valmistajad, *samskārah*), kümnes lüli (saamine,

bhava) sisaldab mõlemat eelnimetatut jne. Mõistete tähendusväljad osaliselt kattuvad ning toimub omapärane konfusioon, mis on Lääne budoloogide hulgas palju vaidlusi ja segadust põhjustanud.

Lääne tõlgenduste ajalugu võib kirjutada kahte moodi. Esimene võimalus on anda järjekorras referaat kõigi tähtsamate autorite vaadetest alates Eugène Burnoufist (1844), kellega algavad süstemaatilised budismiuringud Euroopas. Teine võimalus on katsuda fikseerida mingisugune seisund teaduse arengus, millest alates saab rääkida budoloogia nüüdisaegsest paradigmast, ning seejärel asetada kõik eelnevad käsitlused teatavasse paradigmaeelsesesse skeemi. Esimene võimalus on traditsioonilisem, pretensioonitum ja ehk ka mõneti ausam iga üksiku autori suhtes. Teine võimalus on skemaatilisem, ühtaegu ka riskantsem ja kriitikaline avatum. Ometi eelistan teist lähenemist, sest vaid sedasi on lootust jõuda mingisuguse üldistava semiootilise mudelini, millest võib hiljem olla abi *pratītyasamutpāda* teksti struktuuri analüüsimisel.

Nüüdisaegse paradigma alguse määratleksin Peterburi koolkonna budoloogi Otto Rosenbergi (1885–1918) tööga “Budistlik filosoofia” (*Буддийская философия*, Sankt Peterburg, 1918; originaali puudumisel olen kasutanud saksakeelset tõlget: Heidelberg, 1924). Rosenberg oli küllap esimene, kes Sõltuvusliku Tekkimise erinevad tõlgendustasandid selgelt esile tõi:

- 1) füüsilise ehk füsioloogilise analüüsi tase, mis kirjeldab empiirilise elu etappe sõltuvana eelnevatest ja järgnevatest sündidest;
- 2) psühholoogilis-filosoofilise analüüsi tase, mis kirjeldab *dharma*-komplekside muutumise etappe empiirilises isiksuses (Rosenberg 1924: 114, 203–219).

Seega ulatub *pratītyasamutpāda* tagasi ümbersündide ahela lõputusse kordumisse, andes samas mudeli ka iga olevikuhetke ja -seisundi psühholoogiliseks kirjeldamiseks. Sünd ja surm korduvad ümbersünniahela tsükliliste võngetena, ent sünni- ja surmaprotsessid toimuvad ka igal üksikul ajahetkel igas empiirilises isiksuses. Sest iga hetk toob *dharma*'de voog esile midagi uut ning jätab tagaplaanile midagi vana.

Võtmeküsimuseks on ahela lülide ajalisus ja järjekord. Range põhjuslik rida nõuab elementide ajas korrastatud järgnevust.

Pratītyasamutpāda

Et aga *dharma*'de liikumine on algusetu, siis läheneb Sõltuvuslik Tekkimine oma algusetus ringkäigus lõpmatusle. Teisest küljest, lähtudes funktsionaalse sõltuvuslikkuse loogikast, mille järgi iga lüli on varjatult kohal igas ülejäänud lülis, on ahela toimeaeg lõpmatult lühike — nagu on lõpmatult lühike ka iga üksiku *dharma* aktualiseerumine meeles. Aeg, mis ühelt poolt läheneb lõpmatusle ja teiselt poolt nullile, on paradoksaalae. Siit väide, et õigupoolest on *pratītyasamutpāda* sootuks ajatu. Kokkuvõtvalt võib eristada kolm põhilist opositsiooni, mille järgi *pratītyasamutpāda* tõlgendusi eristada:

- 1) ajaline — ajatu (ehk reaalaeg — paradoksaalae);
- 2) rangelt järjestatud — mitterange, järjestamata;
- 3) mehhanistslik põhjuslikkus — funktsionaalne sõltuvuslikkus.

(Tinglikult vastavad opositsioonitulba vasakpoolsed tunnused *pratītyasamutpāda* füüsilise analüüsi tasemele Rosenbergi järgi ning parempoolsed tunnused psühholoogilise analüüsi tasemele.)

Esimesena rõhutas ahela ajavälisust või täpsemini, ajasuhete relatiivsust prantsuse indoloog Auguste Barth (1881: 129). Ajas järgneva ja ajas kooseksisteeriva ühtsusest kirjutas ühena esimestest veel ka Paul Dahlke (1912: 85).

Et Sõltuvusliku Tekkimise lülide järjekord ei eelda tingimata rangelt järjestikulisi põhjuslikke seoseid, leidis juba Robert Childers (1873). Niisugune väide leidub ka Barthil (1881: 129). Mõlemad viitasid seejuures tõigale, et *pratītyasamutpāda* lülid jaotuvad mitme erineva eksistentsi vahel ning kirjeldavad põhimõtteliselt ühte ja sama protsessi, ehkki eri vaatepunktidest. Tulevase elu süünd ja surm kirjeldavad sedasama mida eelmise elu nõmedus ja valmistajad; käesoleva elu kaheksa lüli teadvusest alustades kirjeldavad jälle sama protsessi, ent hoopis üksikasjalisemalt. Niisuguse tõdemuseni jõudis tegelikult enamik XIX sajandi lõpu ja XX sajandi alguse budolooge, kuid Rosenbergi avastuseni ei küündinud päriselt keegi. Ikka ja jälle nähti "auke" loogikas, mida mõnikord muidu tsüklilise ahela meelevaldse lineariseerimisega täis püüti toppida. Mitmese tõlgendatavuse ja funktsionaalse sõltuvuslikkusega ei tahetud leppida — see lihtsalt ei klappinud ajastuomase mõttemalliga.

Näiteks hämmastas Oldenbergi (1881: 240–241) üleminek saamiselt (*bhava*) uuele sünnile (*jāti*). Siiani on põhjuste ja tagajärgede seos selge, arvas ta, kuid on seda imelikum, et ahel, mis just näis jõudvat sotsiaalse elu juurde, pöördub järsku tagasi ning laseb olendil, kes juba tegutses maailmas, sinna sündida. Oldenbergi meelest on mõttearenduses lõhe, mida mis tahes selgituskatsed ei saa ega tohi ületada.

Hermann Beckh (1920: 97) pidas loogikavastaseks seda, kui budistlikus tekstis on kõrvuti väited, et nimi ja kuju on tekkinud teadvusest ning teadvus omakorda nimest ja kujust. Samas teeb ta möönduse, et see, mis meie seisukohalt on loogikaviga, oli omal ajal mõistetav. Rudolf Steinerile tuginedes arvab Beckh, et mõtlemine oli budismi tekkides ennekõike “müstiline ja kujundlik”, üleminek abstraktsele mõtlemisele seisis veel ees.

Nendest budoloogidest, kes oma eelkäijate *pratītyasamutpāda*-tõlgendusi kriitiliselt analüüsisid, väärivad tähelepanu Paul Oltramare (1909: 20–27), Arthur Berriedale Keith (1923: 105–108) ja eriti Helmuth von Glasenapp (1938: 398–400). Von Glasenappi järgi läksid Sõltuvuslikku tekkimist tõlgendanud Euroopa õpetlased budoloogia algusaastail enamasti kahte teed. Ühed lähtusid hinajaana suutratist ehk nn algsest ja autentsest budismist, mille rekonstrueerimist peetigi pikka aega budoloogia peamiseks paleuseks. Paraku ei ava need suutrad kuigi selgelt *dharma*-teooria olemust ning jääb tõesti mulje, nagu oleks elust ellu ümberkehastumise kirjeldus *pratītyasamutpāda* peamine või isegi ainus sisu. Teine osa teadlasi pöördus hoopis budismieelsete india õpetuste poole, tahtes leida loogikat ja selgust geneetilise seose kaudu muude, hõlpsamini mõistetavate kontseptsioonidega.

Hendrik Kern (1896: 47) ja hiljem tema ideed jaganud Eduard Lehmann (1911: 146) arvasid, et *pratītyasamutpāda* juured ulatuvad kõige iidsemate kosmogooniliste müütideni, mille järgi *avidyā* ehk nõmedus on unesarnane seisund, millest kõigepealt tekivad poolteadvuslikud muljed, siis tõeline teadvus, edasi tajust tingitud tunded, janud ning nendele vastavad teod. Kerni järgi kajastub Sõltuvuslikus Tekkimises nii loomismüüt kui ka sellele hiljem järgnev maailma hävimine. Ligilähedane on Burnoufi (1844: 486jj) seletus — ta samastab *avidyā* kui teadmatuse olema-

tusega ning realselt ja materiaalselt olev alles hakkab olematusest tekkima.⁴

Hermann Jacobi (1896; 1898), Richard Pischel (1910) ja mitmed teised otsisid *pratītyasamutpāda* lähteid mittebudistlikest mõttesüsteemidest, eeskätt saankhjast ja joogast. Leiti, et saankhja evolutsiooniõpetuse mõisted on meelevaldselt ümberformuleeritud ja -grupeeritud ning tulemus on üldiselt segane. Jacobi järgi (1898: 10) näivad budistid vaid ühes asjas saankhjat ületavat — see on nende labane üldistamisviis (*ihre plumpe Art der Verallgemeinerung*).

Osa teadlasi pidas Sõltuvusliku Tekkimise tähtsaimaks lülilikseks ja *tr̥ṣṇā*, mida mõnigi kord samastati tahte (*Wille*) mõistega Arthur Schopenhaueri filosoofias. Eriti selgelt avaldub see Paul Deusseni käsitluses (1908), kes indoloogia ja usundiloo kõrvalt just Schopenhaueri õpilasena ka filosoofiat harrastas (1877). Samasugune Schopenhaueri-tendents, ehkki mõõdukam kui Deussenil, avaldus üldse enamasti saksa õpetlastel: Otto Schraderil (1902), Richard Pischelil (1910), Eduard Lehmannil (1911) ning Otto Frankel (1915).

Sellal kui paralleeliotsingud Schopenhaueri pessimismi ja budismi pessimismi, Schopenhaueri tahte ja budismi jaan vahel on budoloogia ajaloos küllalt tavalised, ei leia me sugugi võrdlusi Sigmund Freudi psühhoanalüüsi ja *libido* mõistega. Tekib küsimus, miks — liiati kui jaan jagunemine lõbujanuks, elujanuks ja surmajanuks budismis on vägagi sarnane Freudi poolt postuleeritud elu- ja surmatungiga (*Eros* ja *Thanatos*). Põhjus paistab eespool konstrueeritud skeemiga hästi haakuvat — Freudi mehhanistslik psüühikakäsitus jäi budoloogide jaoks natuke hiljaks, enne löi läbi veendumus, et *pratītyasamutpāda* võtmeks on elementide funktsionaalne sõltuvuslikkus, mitte jäik determinism.

Mõiste "funktsionaalne sõltuvuslikkus" tõi budoloogiasse teine Peterburi koolkonna esindaja Fjodor Štšerbatskoi (1927: 39).

⁴Burnouf, Kern ja Lehmann lähtuvad tavapärasest usundiloo loogikast. Tänapäeva uurijad ütlevad, et Sõltuvuslik Tekkimine täidab budismis kohta, kus muudes religioonides on loomismüüt — kuid klassikalisest loomismüüdist erineb *pratītyasamutpāda* eluahel põhjalikult (Robinson, Johnson 1982: 16–19).

Ta leidis, et budismi põhjuslikkuse-käsitus sarnaneb funktsiooni mõistega matemaatikas ning niisuguse determinismikäsitusega, mida Euroopas on esindanud d'Alembert, Auguste Comte, Claude Bernard, Richard Avenarius, Ernst Mach jt. Seega asetub *pratīyasamutpāda* lõpuks Euroopa mõttemaailmas juba mingil määral tuttavasse ja tunnustatud nišši. Põhjuslikkuse ehk kausaalsuse asemel hakati üha enam kõnelema elementide koordinatsioonist, konditsionaalsusest ning sõltuvuslikkusest. Štšerbatskoi väitel (1927: 39) viitab vormel selgelt koordinatsioonile, mitte kausatsioonile (*the formula clearly refers to coordination, not to causation*). Hiljem oli sellel seisukohal järgijaid, näiteks Anagarika Govinda (1962: 69): *pratīyasamutpāda*'t ei saa nimetada kausaalseoseks, nagu seda on sageli tehtud, vaid pigem konditsionaalseoseks (*Der Pratīyasamutpāda kann nicht als Kausalnexus bezeichnet werden, wie dies oft geschehen ist, sondern eher als ein "Conditionalnexus"*). Vaade *pratīyasamutpāda*'le kui Sõltuvusliku Tekkimise üldistatud mehhanismile, mis ei ole ajaline ega rangelt järjestikuline ega allu kahevalentsse tavalooigikale, kinnistus budoloogias lõpuks ometi.

Mõistagi tekib siin küsimus allikatest, millega üks või teine teadlane töötas. Kogu paradigmapuhetus tulenes suuresti ka pöördumisest hinajaana suutrate juurest abhidharma ning mahajaana kirjanduse poole. Abhidharma kirjandus alates nn Paali Kaanonist, *Tipitaka* ehk "Kolmikkorvi" kolmandast osast *Abhidhammapitaka*'st annab ülevaate *dharma*'dest ja nende erinevatest klassifikatsioonidest, mahajaanas jõutakse *dharma*-teooria n-ö kummutamiseni. Kõik *dharma*'d on tühjad (*śūnya*), ütleb näiteks Nāgārdžuna (II sajand), võib-olla kõige kuulsam mahajaana õpetlane. Asjad on tühjad olemuslikult, neis puudub substantsiaalne püsialge ning nad tekivad ja kaovad üksteisega pidevalt põimudes. Seega ei tähenda mahajaana filosoofia tagasipöördumist rohkem lihtrahvale mõeldud ümbersünniõpetuse juurde, pigem on mahajanistide *dharma*-eitus otsekui teooria hülgamine — nüüd juba uuel ja kõrgemal mõistmistasandil.

Štšerbatskoi, Rosenberg, Louis de La Vallée Poussin (1905) ja teised, kelle panus läbimurdesse oli kõige tugevam, olid ennekõike mahajaana uurijad. Enne neid valitses budoloogias tendents viia vaidlusalused küsimused tagasi nn algbudismi, s.o hinajaana-

Pratītyasamutpāda

liku *Tipitaka* kui kõige autentsema allikmaterjali juurde. Samas oleks vääri näha paradigmanihet vaid läbi uute allikate avastamise prisma. Paljud mahajaana tekstid olid teadlastele kättesaadavad juba ammu enne La Vallée Poussini ja Peterburi koolkonna tulekut. Ent nendele pöörati vähe tähelepanu. Burnoufi ammune taotlus uurida sanskriti- ja paalikeelseid allikaid võrdlevalt ei leidnud väärilisi järgijaid. Pigem kannatas Burnoufi-järgne budoloogia mõnda aega lihtsustava ja hinnangulise lähenemisviisi all.

Ometi on ka lihtsustustes ja hinnangutes oma loogika, mida ei saa jätta tähelepanuta. Küsimus budismi retseptisioonist Euroopas on huvipakkuv ideeajalooliselt. Siin pole tähtis ainuüksi budismi järk-järgult süvenev tutvustamine, vaid on niisama oluline panna tähele eelarvamusi, mille mõju oli vastupidine, mis takistasid budismi kui kultuurifenomeni vastuvõttu Euroopas. Eelarvamused on kas ajastuomaselt üldised või sõltuvad uurija isiklikest sümpaatiatest; kord nad soodustavad, kord takistavad kultuuritekstide vahendamist.

Lõpuks ei maksa unustada, et *pratītyasamutpāda* tõlgendus moodustab vaid ühe, ehkki väga olulise osa budismi kui terviku tõlgendusest. Nii võiks siinesitatud tõlgendustasandite eskiis asetuda õigesse konteksti, kui vaadata võrdluseks näiteks Guy Richard Welboni põhjalikku uurimust *Budistlik nirvāna ja tema Lääne tõlgendajad* (1968).

Väär on väita, et n-ö vana paradigma esindajatel positiivne koht budoloogia arengus puudub. Nii andis Oldenberg (1881) oma aja kohta hiilgava *nirvāna* määratluse: *nirvāna* kui väljumine Sõltuvusliku Tekkimise ahelast — mis sellest, et põhjuslikkuse loogika talle vigane näis. Ehkki Oldenbergi “poolnimiekaim” Sergei Oldenburg kirjutas nekroloogis (Oldenberg suri 1920. a; vt Oldenburg 1991), et tema vaated budismile elu jooksul ei muutunud, pole see päris täpne kui vaadelda detaile — eriti, mis puudutab *pratītyasamutpāda*’t. Raamatu *Buddha: Tema elu, tema õpetus, tema kogudus* erinevaid väljaandeid sirvides märkame, et nii mõnigi määratlus muutub (Oldenberg 1881, 1920). Budismi pessimism — *nirvāna* kui olemise ületamine — on kord-korralt vähem pessimistlik.

Muide — *pratītyasamutpāda*’t juba peaaegu funktsionaalse sõltuvuslikkuse vaimus tõlgendanud Childers ja Barth nägid bu-

distide lõppsihis *nirvāna*'s ennekõike pessimistlikku hääbumist ning annihilatsiooni.

III. MÕISTMISTASANDITE LOOGIKA

Mida ütelda niisuguse ahela ja niisuguste tõlgenduste kohta?

Kõigepealt toome eri tõlgendustasandid veel kord välja:

1) populaarne analüüs — ahel kirjeldab kolme erinevat elu, iga lüli vastab arengu kindlale ajas piiritletud perioodile, lülid on rangelt lineaarses ja põhjuslikus järgnevuses;

2) filosoofilis-psühholoogiline analüüs — ahel kirjeldab *dharma*'de võnkumist meeles, lülid moodustavad omamoodi psühholoogilise välja, nende aktualiseerumise järjekorda ja ajalist kestust ei saa määratleda;

3) ühendav ehk sünteesiv tase — mõlemad eelnimetatud tõlgendustasandid on õiged, üks ei välista teist, kuid Ülima Tõe tasandilt vaadates peaksime Sõltuvusliku Tekkimise kirjeldamiseks kasutama metaloogikat ehk määramatuse loogikat.

Niisugusele kolmikjaotusele teoreetilise aluse leidmiseks ei ole vaja tingimata pöörduda Fichte—Hegeli triaadi *tees—antitees—süntees* poole. Mõistusliku tegevuse kolmetasandilisus on budismis endaski hästi teada. Budismi tundmine on võimalik kolmel tasandil:

1) *śrutamayī prajñā*: kuulnud tarkus, mille puhul teadmise objektiks on Buddha sõna — täht-tähelt ja täpselt nii, nagu see on omistatud ajaloolisele Gautama Buddhale. Näiteks: “Ma ei usu, et annetamine toob tasu siinilmas, aga ma tean, et annetaja saab tasuks hea ümbersünni. Usun seda, sest Buddha ise ütles niiviisi.”;

2) *cintāmayī prajñā*: mõtestatud tarkus, mille puhul tõe tunnetatakse isiksuslikul pinnal. Näiteks: “Ma ei räägi seda üksnes austusest Buddha vastu, vaid sellepärast, et olen ise selleni jõudnud.”;

3) *bhāvanāmayī prajñā*: mõistetud tarkus või Ülima Tõe vahetu mõistmine. Seda ei saavutata diskursiivse teadvuse tasandil ning sellepärast pole see ka diskursiivselt kirjeldatav.

Esimest tasandit on võrreldud ujujaga, kes veab enda järel uppujat, teist tasandit ujujaga, kes tirib endaga kaasa halba ujujat, ning kolmandat tasandit hea, ilma koormata ujujaga, kes ületab jõe raskusteta ja jõuab teisele kaldale (Androssov 1990: 59). Jõe vool või ookean on üldse üks budismi lemmikkujujundeid *samsāra* tähistamiseks — voog või veelahe, mis tuleb ületada.

Teine viis mõistusliku tegevuse tasandeid eristada lähtub loogikast:

- 1) *avidyā* — nõmedus, teadmatus;
- 2) *viññāna* — eristav teadmine;
- 3) *prajñā* — mõistmine.

Avidyā'le vastab kahevalentne loogika, *viññāna*'le mitmevalentne loogika ja *prajñā*'le määramatuse loogika. Kogu skeem on järjestikuselt vertikaalne, s.t *avidyā*'st *prajñā*'sse ainult *viññāna* kaudu (Mäll 1968b: 267–268). Määramatuse loogikale vastab tetralemma (*catuṣkoṭī*): tees või antitees või süntees või antisüntees ehk

$$A + (-A) + \{A + (-A)\} + [-\{A + (-A)\}] = 0$$

(Kull, Mäll 1967).⁵

Avidyā võime tinglikult suhestada Sõltuvusliku Tekkimise füsioloogilise analüüsi tasemega, *viññāna* aga psühholoogilise analüüsi tasemega. Seejuures on väljendid “füsioloogilise (ehk populaarse) analüüsi tase” ja “psühholoogilis-filosoofilise analüüsi tase” tegelikult ülimalt tinglikud — need on Rosenbergilt üle võetud terminid, mida budistlikes originaaltekstides ei leidu, ning mida võiksid edukalt asendada ka mõned muud terminid.

Prajñā kui määramatuse loogika võiks olla suhestatud mahajaanasse kuuluva suunjavaada koolkonna metaloogilise põhjuslikkuse käsitusega.

Üks lihtsustus osutub siin möödapääsmatuks: *avidyā* tase (*tees—antitees*-loogika) on meie jaoks tees, *viññāna* tase (*tees—antitees—süntees*-loogika) on antitees ning *prajñā* tase (määramatuse loogika) on süntees. See on nii mütopoeetilises kui ka

⁵Brian Galloway (1989) vaidlustab tetralemma matemaatilise esituse sel kujul, väites, et kolmas liige, süntees, peab olema $\{A \cdot (-A)\}$.

filosoofilises traditsioonis üsna levinud võte, mispuhul loogiliselt kirjeldava kolmetise või kolmemõõtmelise skeemiga püütakse hõlmata midagi enam — käesoleval juhul neljatist (Neli Õilsat Tõde, neljatine põhjuslikkus, tetralemma jne) või neljamõõtmelist struktuuri.

Olgu siinkohal lisatud lühike ekskurs arvusümboolikasse. Analüütilise psühholoogia rajaja Carl Gustav Jung, kes muu hulgas uuris budistlikku eluratast, seostas kolmetised kombinatsioonid kasvu ja arengut iseloomustavate liikuvate protsessidega ning neljatised kombinatsioonid püsiva struktuurse terviklusega (Jung 1948). Sedaviisi kujutavad ka Sõltuvusliku Tekkimise ahela kaksteist lüli kolme korrutist neljaga ehk liikuva ühtsust liikumatuga (Miyuki 1983: 104). Samuti on kolmetistele ja neljatistele struktuuridele mütoloogilistes süsteemides ning teoreetilises mõtlemises tähelepanu osutanud Tartu—Moskva koolkonna semiootikud (Sörkin, Toporov 1968) ning nemadki on jõudnud järelduseni, et on põhjust kõnelda nende arvukomplekside arhetüüpsusest tähendusest. Küllap kõige universaalsemaks alusprintsipiiks on siin ruumi kolmetine liigendus vertikaalis (*maa—õhuruum—taevas* või ka *allilm—siinilm—taevas* jt variandid) ning neljatine liigendus horisontaalis (*põhi—lõuna—ida—lääs*). Sörkin ja Toporov ei pea siiski õigeaks kolmetise kombinatsiooni dünaamilist ja neljatise staatilist iseloomu analüütiliste psühholoogide kombel absolutiseerida: kultuuriloos leidub ka teistsuguseid näiteid (Sörkin, Toporov 1968: 119).

Kaheteistkümnene liigendus on aga eri kultuuride arvu- ning ajaarvestussüsteemides piisavalt levinud, et kõnelda universaalsusest: 12 ehk tosin, 12 tundi, 12 kuud, 12 sodiaagimärki, 12-aastane astroloogiline tsükkel jne. Samamoodi on 12 lülige *pratīyasamutpāda* aja ja eeskätt psühholoogilise aja mõõt. Eri-nevus füüsilisest ajast on selles, et aeg psühholoogilises mõttes ei voola ühetasaselt, vaid vastavalt elamuste intensiivsusele ja psüühiliste protsesside tempole. Selles mõttes kajastab Sõltuvusliku Tekkimise lülide kombineerumine ja järjekord psühholoogilise aja vabamängu — vastandina füüsilise (füsioloogilise, astronoomilise) aja rangepiirilisele. Ent arvuprintsiip, liikuva ühtsus liikumatuga ehk $3 \times 4 = 12$ kehtib ühtviisi nii füüsilise kui ka psühholoogilise aja puhul. Siit üks võimalik seletus, miks on

Pratītyasamutpāda

pratītyasamutpāda'l just nimelt 12 lüli, mitte rohkem ega vähem (Zelinski 1973: 326).

Samast loogikast lähtudes võiksid Sõltuvusliku Tekkimise kolm tõlgendustaset näidata meele liikumisruumi madalaimalt mõistmistasandilt (*avidyā*) keskmise (*vijñāna*) kaudu kõrgeimale (*prajñā*). Need tasandid on mõneti võrreldavad paradigma mõistega täppisteadustes, kus uus tõlgendusviis ei välista vana, vaid hõlmab teda, kuna teatud madalama teadmiste tasandi seisukohalt jääb ka vana paradigma kehtima.

Selliseid tõlgendustasemeid võime eristada (1) budismi ajaloolises arengus, (2) budoloogia kui budismi uuriva teaduse arengus ning (3) iga budistliku meeleravi kasutaja individuaalses psühholoogilises kogemuses.

Kuivõrd Lääne budoloogia teed budismi mõistmise ja mõtestamiseni on eespool refereeritud, siis pöördugem nüüd budismi enda, täpsemini India budismi mõnede olulisemate *pratītyasamutpāda* tekstide juurde.

Buddha esimestes jutlustes *pratītyasamutpāda*'t ei mainitagi, kannatuse põhjuslik teke avatakse peaaegselt jaanuarimõiste kaudu, millest hiljem saab üks Sõltuvusliku Tekkimise lüli. Suutrad seostavad Sõltuvusliku Tekkimise seaduse avastamise siiski Gautama Buddha enda virgumiskogemusega. Ühe pärimuse järgi oli see talle koitnud esimesel nädalal pärast virgumist, kui ta veel Tarkusepuu all istus (Sastri 1950: XIV). Teine pärimus kinnitab, et Buddha avastas *pratītyasamutpāda* vahetult enne virgumiskogemiseni jõudmist (Conze 1962: 156).

Kõik allikad ei esita Sõltuvuslikku Tekkimist ühesugusel kujul. On olemas kuulus Ajanta *bhavacakra*, mille sümbolika on teistsugune kui hilisematel traditsioonilistel *maṇḍala*'tel kujutatud, ning kus on silmas peetud ka veidi teistsuguseid ahelalülisid (La Vallée Poussin 1905). Varasemates paali keelsetes tekstides ongi teada sääraseid lülisid, mis hiljem on "kaduma läinud". Ja mis veel märkimisväärsem: vormeli kõige iidsemates esitustes on neli lüli puudu — nimi-kuju (IV), kuus taju (V), sünn (XI) ja surm (XII). Kuivõrd tegemist on *dharma*-kompleksi sünnist sündi ülekandumisel eriti olulist rolli mängivate elementidega, oletab Edward Conze (1962: 157), et päris algselt ei pruukinud Sõltu-

vuslik Tekkimine ümbersünniõpetusega ning *dharma*'de transmigratsiooniga üldse seotud olla. Samas tuleb märkida, et tüüpilised hinajaana tekstid nagu *Bodhikathā*, *Mahānidānasutta* ja teised avavad *pratīyasamutpāda* eeskätt füsioloogilise analüüsi seisukohalt — seega just ümbersünniõpetusele vastavalt.

Üksikasjaline *dharma*-teooria ja psühholoogiline analüüs kujuneb välja hinajaanalikus *abhidharma*-kirjanduses. Väga oluliseks allikaks ja omamoodi *dharma*-teooria kokkuvõtteks on suhteliselt hiline hinajaana teos, Vasubandhu *Abhidharmakośa* (umbes VI sajand).

Ent juba sajandeid enne seda oli tekkinud sanskritikeelne mahajaana kirjandus. Üks tähtsamaid Sõltuvuslikku Tekkimist käsitlevaid tekste on siin *Śālistambasūtra* ehk eesti keeles *Riisitaimesuutra*.⁶ Erich Frauwallneri (1969: 49) hinnangul tuleb selle teksti mahajaanalik iseloom esile üksikasjades, muidu on *pratīyasamutpāda* esitus vägagi sarnane hinajaana esitusviisile.

Probleemiks ei ole *Śālistambasūtra*'s mitte üksnes empiirilise olendi järjestikused ümbersünnid, vaid kogu Sõltuvuslik Tekkimine asetatakse laiemasse tunnetuslikku konteksti. See on universaalne printsiip, mida kõigepealt selgitatakse riisitaime kasvu näitel: “Seemnest tekib idu, idust leht, lehest kõrs, kõrrest vars, varrest sõlm, sõlmest pung, pungast ohe, ohest õis ja õiest vili” (*bījādaṅkuraḥ / aṅkurāt patram / patrāt kāṇḍam / kāṇḍānnālam / nālādgaṇḍaḥ / gandādgarbham / garbhācchūkah / śūkātpuṣpam / puṣpāt phalam*) (*Ārya Śālistamba Sūtra*, Aiyaswami Sastri väljaanne 1950). Ehtmahajaanalikud on mõned määramatuse loogikast lähtuvad formulatsioonid: “Nime ja kuju idu ei ole endast tehtud, ei teistest tehtud, ei mõlemast tehtud, ei Jumala tehtud, ei ajas küpsenud, ei ürgainest tekkinud, ei ainupõhjusele alluv ega ka põhjuseta tekkinud.”

Siin avaneb Sõltuvusliku Tekkimise üldine põhimõte, mille järgi on mõttetu küsida asjade algtõuke järele, sest säärane küsimuseasetus tekitab budistliku virgumisideaali seisukohalt vaid tarbetu pseudoprobleemi — piisab teadmisest, et kannatusseisundid genereerivad end sõltuvuslikult, ja pole tarvis küsida, kas enne

⁶*Śālistambasūtra* tõlge eesti keelde ilmub *Akadeemia* järgmises numbris. *Toim.*

Pratītyasamutpāda

oli see või too. Teisalt on *Riisitaimesuutra* paiguti väga lähedane Nāgārdžuna *Madhyamakakārikā*'s esitatud paradoksaalloogikale, mille järgi "ei endast, ei teistest, ei mõlemast ega põhjuseta ei ole kunagi kusagil ühtegi asja tekkinud" (vrd ka tetralemmaga eespool). Nāgārdžuna jätkab: "Sest asjade omaolekut ei ole põhjustes. Aga kui ei ole omaolekut, siis ei ole ka võõrast olekut. [---] Tagajärjel pole põhjust, tagajärg pole ka ilma põhjuseta. Samuti pole põhjused ilma tagajärjeta, aga samas neil pole tagajärge." (Frauwallner 1969: 178–179).

Nāgārdžuna tühistab opositsioonid "ei" ja "jaa", "plussi" ja "miinuse" vahel, lahendus on kesktees (*madhyamā pratipad*) ehk nullis (*śūnya*). Siit ka Nāgārdžunast lähtuva mõjuvõimsa koolkonna kaks nimetust: maadhjamika ja šuunjawaada. Hinajaanas tuntud neli põhjust — alus (*hetu*), pidepunkt (*ālambana*), vahetult eelnev põhjus (*samanantarapratyaya*) ja määrav põhjus (*adhipatispratyaya*) viiakse paradoksevate arutlustega absurdini ning lõpuks dekonstrueeritakse kogu põhjuslikkuse mehhanismi pädevus — ei saa ütelda "selle olemasolu korral too tekib". Kõik *dharma*'d on tühjad, viis *skandha*'t on tühjad, *pratītyasamutpāda* on tühi jne.

Eespool juba nimetasin niisuguste järeldusteni jõudmist "teooria hülgamiseks", ehkki siin pole päriselt tegemist teooriaga selle sõna tavapärasest euroopalikus tähenduses — aga sellest lähemalt järgmises peatükis.

Budismi arengu ja budistlike tekstide kujunemise osas tuleb silmas pidada, et Vana-Indias ei olnud autorluse mõiste seesama mis tänapäeva maailmas. Suurtele õpetajatele omistati tekste, mille autoriteks võisid olla hoopis nende õpilased või õpilaste õpilased. Veel keerulisem on probleem suustratega, mis on loodud kollektiivselt, kusjuures tekstide üleskirjutamisele eelnes tõenäoliselt üsna pikk suuline traditsioon. Fernando Tola ja Carmen Dragonetti oletavad näiteks, et nii *Bhavasamkrāntisūtra* kui ka *Śālistambasūtra* puhul on teksti algkiht vanem kui neis avaldud maadhjamika filosoofia. Mõnede täiendustega on neile suustratele antud mahajaanalik ilme ning ka sellekohane nimetus: *Madhyamikaśālistambasūtra* ja *Bhavasamkrāntināmamahāyānasūtra* (Androssov 1990: 137–138).

Paalikeelset hinajaana kirjandust peetakse üldiselt küll vanemaks, kuid kindlasti kujunesid esimesed mahajaana elemendid juba vanade hinajaana koolkondade raames. Algusest peale on kiidetud Gautama Buddha imepärast oskust kohandada oma õpetussõnad kuulajate vastuvõtuvõimele. Siit ka Buddha õpetuse erinevad tõlgendustasandid ehk hinajaana ja mahajaana tegelik vastuolustus — mahajaana vastuvõtuks on vaja käia hinajaana tee lõpuni ning hinajaana tekstides on hilisema mahajaana õpetuse alged eos olemas. Sellepärast on täpsete dateeringute taotlemine — kui mitu sajandit pärast hinajaanat tekkis mahajaana kirjandus või kui kaua kulus aega üleminekuks *pratītyasamutpāda* füsioloogilise analüüsi tasandilt psühholoogilisele analüüsile — budismi enda seisukohalt mõttetu. Siin on tegemist järjestikuste etappidega, mis pigem läbitakse eluea jooksul. Mõistmistasandite kolmetine jaotus on ennekõike psühholoogiline ja alles teises järjekorras ajalooline tõik. Pole liigne märkida, et ka suurest hinajaana *dharma*-teooria süstematiseerijast Vasubandhust sai lõpuks hoopis mahajaanaliku joogatsaara koolkonna järgija ehk teiste sõnadega — temagi läbis budismi kasvuruumi erinevad etapid.

Kokkuvõtlikult võibki kinnitada, et Sõltuvusliku Tekkimise ahela mõistmise areng — nii kultuuri kui ka indiviidi seisukohalt vaadatuna — läbib teatud üfestikused invariantid, mis suuresti vastavad budismi enda ajaloolisele arengule. Nende invariantide suhestamine mõistusliku tegevuse kolme tasandiga on käesoleva käsitluse metodoloogiliseks aluseks, mis sugugi ei välista kaugelt suurema hulga invariantide olemasolu tegelikkuses. On ju ka säärased invariantid meie keele ja loogika piiridega (või nende piiratusega) ette antud. See on üks võimalik viis psüühilise küpsemise etappe tähistada — lähtutagu siis psühholoogilisest budoloogiast või budoloogilisest psühholoogiast.

IV. VÕRDLUSMOMENTE

TÄNAPÄEVA PSÜHHOLOOGIA JA FILOSOOFIAGA

Ei *dharma*-teooria ega *pratītyasamutpāda* (kui üks võimalik *dharma*'de klassifikatsioon) ole teooriad selle sõna nüüdisaegses tähenduses. Müüdilisus on siin vägagi tugev — meenutagem kasvõi *samsāraṃḍala* kompositsiooni, kus võimalike olemissfääride-

na loetletakse jumalate, hiidude, pahade vaimude ja põrguelukate omad.

Küll aga võib *dharma*-teooriat pidada **esmaseks metakeeleks** niisuguses mõttes, nagu seda on käsitleanud Aleksandr Pjatigorski ja Merab Mamardašvili (1971). Budismis postuleeritud *dharma*'d — teadvuse seisundid, omadused, kvaliteedid, impulsid jne — kuuluvad ise vahetult teadvuse juurde, olles n-õ vahetuks ja otseseks teadvuse kirjelduseks, mis kõneleb “teadvuse enda keeles”. Ja samas annab budistlik *dharma*-teooria tingimused sellesama vahetu kirjelduse või “teadvuse enda keele” teiseseks teadvustamiseks teoreetilise süsteemina. Mütoloogemi, millel on seesmine potentsiaal avalduda ühtaegu ka metakeelise teoreetilise süsteemina nimetavadi Pjatigorski ja Mamardašvili esmaseks metakeeleks (1971: 29).⁷

Tavaliselt on metakeel teisene keel, mis käib millegi muu kohta. Seda “muud” nimetatakse objektkeeleks. Seega on miski, mis seostub objektiga (objektkeel) ning miski, mis seostub subjektiga (metakeel). *Dharma*'de sõltuvuslik tekkimine seevastu ei lähtu tavapärasest subjekti ja objekti (või sisemaailma ja välismaailma) vastandusest. Sestap ei ole siin tegemist klassikalise metakeelega, vaid meelega kirjeldamine *dharma*'de voona loob niisuguse esmase metakeele, mis tekib väljaspool klassikalist subjekti ja objekti vastandamise probleemi. Ja siin pole tähendust sellel, kes on subjekt ja mis on objekt, või vastupidi — mis on subjekt ja kes on objekt. Seega on *dharma*'de toime universaalne ning laieneb kõikidele olenditele (tinglikult üteldes subjektidele), välja arvatud vaid need, kes juba on vaibunud *nirvāna*'sse.

Säärane lähenemine on möödapääsmatu. See möödapääsmatus johtub kummastavast tõsiasjast, millega me teadvuse kohta käiva teise keele loomisel paratamatult kokku puutume: uuri-

⁷Metakeel, nagu termin ütleb, on teisene keel. Mõiste “esmane metakeel” on seega paradoksaalne. Paradoksi aitab leevendada see, kui mõtleme *dharma* mõiste erinevatele tähendustele — ühelt poolt *dharma* kui psüühika algüksus ja meelega immanentne kvaliteet, teiselt poolt *dharma* kui märk millegi tähistamiseks. Tänapäeva budoloogia peab mõlemat vastet pädevaks. Nii tähistab *dharma*-märk *dharma*'t kui teadvuse vahetut seisundit. Budismile omases sünkretistlikus mõtteviisis katab sama termin nii esmast kui teisest plaani.

tav (objekt) ja uurija (subjekt) on tegelikult üks ja sama — teadvus. Nii nagu nuga ei saa lõigata nuga ja magu ei saa seedida magu, ei saa me analoogilisest paradoksist mööda ka siis, kui püüame tabada teadvust teadvuse abil. Ennekõike on see meditatsioonil põhineva introspektiivse lähenemise paradoks, mille lahendusena kujunes budismis esmane metakeel, ning millest Lääne psühholoogia ei saanud mööda teisiti kui introspektiivse meetodi hülgamisega. Probleem teadvuse kirjeldamisest teadvuse abil on Läänes kuulunud rohkem filosoofide kui psühholoogide huvisfääri.

Lääne psühholoogia peamine puudus on see, et psüühikat ja teadvust kirjeldatakse tegelikult psüühikavälistes kategooriates. Markantseim näide on biheiviorism, mis üldse loobus tegelemast teadvuse kui ülikeeruka uurimisainega, taandades kogu psühholoogia stiimulite ning nendele vastavate reaktsioonide fikseerimisele.

“Stiimul” ja “reaktsioon” on selgelt psüühikavälised kategooriad, ent hoopis keerukam on määratleda psühhoanalüüsi mõisteid nagu “teadvus”, “eelteadvus”, “alateadvus” jt. Kummatigi tekib kahtlus, kas säärasele mõistetele ikka vastavad mingid selgepiirilised struktuurid teadvuses endas või on tegemist meelevaldsete sektoritega, mis eksisteerivad vaid paberil, millele keegi (Freud?) on nad joonistanud. *Dharma*-teooria lähtub teadvuse immanentsest terviklusest, siin puuduvad eri korrused või boksid, pigem kombineeruvad *dharma*’d mingi ühtse väljana ning ideaaliks, mille poole püüeldakse, on kogu aktiivse *dharma*-kompleksi väljumine põhjuslikkuse ahelast. Tõsi, mõned Freudi postuleeritud psühholoogilised impulsid (*libido*, *Eros*, *Thanatos* jt) on üpris sarnased mõnede budismis kirjeldatud *dharma*-kvaliteetidega.

Põhierinevuseks on see, et psühhoanalüüs näeb inimkäitumise motiveerivat jõuallikat vaid läbi ühe vedru — allasurunud seksuaalsuse —, budismi sõltuvuslikult tekkivad *dharma*’d annavad meie vajadustest ja meele liikumapanevatest impulssidest hoopis mitmekesisema pildi. Ainuüksi tahteelu reguleeriva valmistamiskogumi (*saṃskāraskandha*) elemente figureerib eri allikate *dharma*-loendites tavaliselt üle poolesaja. Budistlikku motivatsiooni või põhjuslikkuse-käsitust ei saa taandada mingile ühele prin-

tsiibile, ehkki Euroopa budoloogid, nagu eespool näidatud, on püüdnud seda korduvalt teha.

Budistlikus psühholoogias ei ole tegemist teooriaga teooria enda pärast või selleks, et mingit nähtust (teaduslikult) selektada. Teooria väärtus on pragmaatiline — *dharma*-teoorial ja *pratītyasamutpāda*'l on tähendust sedavõrd, kuivõrd on neist abi kõrgemate teadvuse seisundite saavutamiseks.

Seega tuleks Ida ja Lääne psühholoogia kokkupuutepinna leidmiseks pöörduda hoopis psühhoteraapia poole. Paraku tõrjuvad esmased teoreetilised lahknevused meid siingi teelt kõrvale. Kui Lääne psühhoteraapia ja nõustamise märksõnaks on "toimetulek iseendaga", oma "minaga", siis budistliku psühholoogia üks olulisemaid lähtekohti on täpselt vastupidine. See on *anātma* ehk otsetõlkes "minatus" või "mitte-mina" — õigem kui "mina" eitamine" oleks vist ütelda "mina ületamine" (selles mõttes, et ületatakse egoism, isekus, eneseimetlus jne). Hinajaanaliku vaate järgi peetakse nõmeduse tõttu "minaks" viie *dharma*-kogumi ehk *skandha* koostoimet. Seevastu mahajaana peab ka viit *skandha*'t tühjaks. See on otsekui mina ületamise topelttase — pole reaalselt mina, pole ka reaalselt *dharma*'de kontiinumi.

Niisiis, kui ei ole stabiilset mina, kuidas saab siis rääkida toimetulekust iseendaga? Kellega või millega tullakse toime budistlikus meeleravis, kus substantsiaalne mina-alge puudub, on vaid elementide püsitus?

"Toimetulek iseendaga" on natuke kitsas määratlus — kasvõi pidades silmas mahajaanalikku *bodhisattva*-ideaali, mille järgi virgumistasandile jõudnu kaastundest olendite vastu loobub lõplikust vaibumisest *nirvāna*'sse ning naaseb ümbersündide ahelasse, et teisi kõrgemate seisundite juurde aidata. See on asja eetiline külg. Psühholoogiliselt tähendab läänelik "toimetulek iseendaga" enamasti püüdu tulla toime mingi konkreetse situatsiooniga, mitte meeles kontrollimatult pulbitseva *dharma*-voo põhimõtetist ohjeldamist nagu budismis. Sedaviisi lahendatakse üks probleem või vabanetakse mõnest kindlast käitumismudelitest, ent ei vabaneeta meele kui terviku haiguslikust sätumusest, mis meid ikka ja jälle sama kannatuseahela juurde toob.

Et toimetulek iseendaga on teadvuse kõrgemaid seisundeid püüdleva budismi jaoks liiga kitsas määratlus, võib *pratītyasamutpāda* puhul ühe võimaliku alternatiivina rääkida — riskides siingi teatava ühekülgusega — toimetulekust ajaga.

Pratītyasamutpāda on **psühholoogilise aja mudel**, võib ütelda "ajamasin" (vt Herkel 1993). Erinevad mõistmistasandid — igavesti korduvast ümbersündide ahelast ajavälisuseni ja paradoksaaloloogilise põhjuslikkusekäsituseni, lõpmatuseni nullini ja nullist lõpmatuseni (vt Mäll 1989b), argiolemisest sakraalseni ja vastupidi — loovad avara perspektiivi aja mõtestamiseks.

Ja mitte lihtsalt aja mõtestamine, vaid tegelik ajas rändamine leiab aset Sõltuvusliku Tekkimise ahelas. Kõik ahela lülid on õigupoolest aja kategooriad, umbes nagu märgid kella numbrilaul, ainult et siin "möödetakse" sisemise aja kvalitatiivseid võnkumisi. Kokkupuude, saamine, süünd, surm jne on kõik sisemise aja ühikud, mis meie kogemuslikku eksistentsi nii või teisiti määravad. Toimetulek ajaga tähendab psühholoogilise aja tundmaõppimist, elu ajalikkuse ning surma loomulikkuse mõistmist ning — mis peamine — argiaja (*samsāra*) ja sakraalaja (*nirvāna*) ühtesulamist.

Aja-aspekti esiletõus põhjuslikkuse ahelast on möödapääsmatu. Nimelt markeerivad aeg ja põhjuslikkus sama asja kahte külge. Põhjuslikkus saab eksisteerida ainult ajas ning põhjuslik rida omakorda aitab hakkida intervalle, mida vaadeldakse ajaühikuna. Kuid niisugune bipolaarne sõltuvussuhe, kui ta kord kõne alla võtta, laieneb üha — ta puudutab kõiki kategooriaalse mõtlemise pidepunkte. Me kasutame põhjuse ja tagajärje, aja ja järgnevuse mõisteid, eeldades sidet asjade vahel, mis on omaolekult (*svabhava*) diskreetsed, ükssteisest eristatavad. Ent asjad (objektid) ise on põhjuslikest suhetest sõltuvad ja vastupidi — kus asju ei ole, seal pole võimalik ka mingit põhjuslikkust ette kujutada. On absurdne kujutleda, et eksisteerib ainult aeg, ilma asjadeta ajas. Samuti olemine ja aeg kuuluvad kokku: olemine ei saa olla väljaspool aega, ta kuulub paratamatult aja juurde — võib ütelda, et olemasolemine ise ongi aeg. On midagi, mida saab vaadelda ning millest saab mõelda ja kirjutada vaid paariiti: aeg ja olemine, aeg ja asjad, aeg ja põhjuslikkus.

Pratītyasamutpāda

Moodsa filosoofia keelepruugi järgi niisugused paarid dekonstrueerivad teineteist — siit Nāgārdžuna filosoofia võrdlused Jacques Derrida ja postmodernismiga (Loy 1987; Liberman 1991).

David Loy ütleb, et Derrida radikaalne kriitika Lääne filosoofia aadressil ei ole veel radikaalne piisavalt. Erinevalt Nāgārdžunast ta ei dekonstrueeri iseend ega astu üle raja, kus metafüüsiline mõtlemine lakkab (*clôture metaphysique* — “metafüüsiline sulg” Hasso Krulli eestinduses). Sealtpaale algab midagi muud Nāgārdžuna jaoks. Derrida seda piiri ei ületa, ta jääb “puhta tekstuaalsuse” vangiks, tema dekonstruktsioon takerdub “halba lõpmatusse”, mis tähendab lõputut mängu teksti võimalustega. Nāgārdžunale olnuks Derrida saavutus vaid illusioon virgumisest ja *nirvāna*’st. Mahajaanabudistide “dekonstruktsioon” või “metafüüsika ületamine” (tänapäeva tõlgendajad kasutavad muidugi termineid, mida vanaindia filosoofide keelepruugis ei olnud) tahtis minna teispoole keelt ning eksirännakuid mis tahes tekstis. Lõpptulemuseks oli “tühjus” või nii-öelda null-tekst — *śūnyatā*.

Pratītyasamutpāda, nagu Nāgārdžuna seda tõlgendab, tähendab kogemuslike elementide järjekindlat dekonstruktsiooni. Ükski element pole iseseisev ega ükski põhjus ainumäärav. See on kriitika asjade omaoleku (*svabhava*) vastu. Samuti ei vaadelda *dharm*a’sid omaolekult diskreetsete substantsiaalsete üksustena. Siit jõuame Nāgārdžuna eeskujul tulemuseni: *pratītyasamutpāda* = *śūnyatā*.

Veel saab *pratītyasamutpāda* sõltuvuslikkuse mehhanismi vaadelda lähtuvalt nende mõistete omavahelistest seostest, mis vormeli tähendusväljal põimuvad. Küsimuse all ei pruugigi olla mingite entiteetide ajaline järgnevus ning põhjuslik side, vaid hoopis see, kuidas sõltuvad üksteisest mõisted (Liberman 1991). Nõnda juhib *pratītyasamutpāda* meid igasuguse kontseptualiseerimise lätete juurde.

Sellesarnasel seisukohal oli ka Uku Masing, üteldes kahe *pratītyasamutpāda* lüli kohta: “Avijjā on uskuda mingisse mis tahes süsteemi ning soov omada / olla süsteem(i) on *tanhā*.”⁸

⁸Masing kasutab paalikeelseid termineid (*avijja* = sanskriti *avidyā* ning *tanhā* = sanskriti *trṣṇā*).

Nõnda siis on Sõltuvusliku Tekkimise ahel koos kõigi tõlgendusvõimalustega otsekui kontseptualiseeritud teooria mudel, mis lõppkokkuvõttes viib teooria ületamise ja hülgamiseni. Psühho-teraapia seisneb meele vabastamises tarbetute kontseptsioonide ahelast — see on väljumine sõna (märgi, teksti) vangistusest.

Peale psühholoogiast, filosoofiast ja semiootikast lähtuvate tõlgenduskatsete on budismi Sõltuvuslik Tekkimine pakkunud huvi ka loodusteadlastele. Näiteks kõrvutab Victor Mansfield mitmes artiklis (1989, 1990a, 1990b) jällegi just Nāgārdžunast ja maadhjamika koolkonnast lähtuvat põhjuslikkusekäsitust kvantmehaanika ning relatiivsusteooriaga. Ta leiab, et kvantmehaanika esiletõus on olnud aeglane ja visa just sobiva filosoofilise taustsüsteemi puudumise tõttu. Sobiva tausta võikski anda maadhjamika, mis aga on Läänes peaaegu tundmatu.

Sarnasus on selles, kuidas Nāgārdžuna kritiseerib asjade omaolekut ning kuidas kvantmehaanika järgi ei ole võimalik mikroobjekte ajas ja ruumis mõõta ega piiritleda, ilma et säärane mõõtmine sõltuks mõõtmissituatsioonist enesest.

Erinevus on aga füüsikateooriate ning *pratīyasamutpāda* ja *dharma*-teooria otstarbes. Budismi eesmärgiks on meeleravi ning kõrgemate seisundite püüdlamine. See on väga pragmaatiline psühholoogia — kahtlemata mitte materiaalse kasu mõttes, millega liiga sageli mõõdetakse tänapäeva psühholoogia pragmaatikat.

Loodusteaduse eesmärgid on kas puhtteoreetilised või siis rakenduslikud mingist käegakatsutavast kasust lähtuvalt. Üht või teist teooriat võib mõista intellektuaalselt. Ent asjade omaoleku tühjuse intellektuaalne mõistmine ei tähenda veel sedasama mis *nirvāna* budismis. Sarnasus on siin ikka vaid kitsalt teoreetiline.

Seega näeme, et budism on üha astunud sama jalga ajastu tähtsamate mõttesuundadega. See protsess ei lõpe, tõlgendused uuenevad kogu aeg. *Dharma* mõiste avamiseks on lisaks kõigile eelnimetatuile kasutatud nii “moodsaid” väljendeid nagu energia (Štšerbatskoi 1930: 5, 122 jm; Roerich 1974: 87), informatsioonikvant (Mäll 1968a), psüühika kvant (Zelinski 1973: 336), tekst ja tekstiloomemehhanism (Mäll 1987 ja 1989b) jne. Kõik nad avavad vaid mingi aspekti *dharma* tähendusväljast. Mingi-

Pratītyasamutpāda

tele aspektidele vihjavad teised traditsioonilised vasted: element, algosa, õpetus, seadmus, seadus, norm, kohustus, seisund, tee jt.

Pole siis imestada, et nii mitmetitõlgendatavale kontseptsioonile nagu *pratītyasamutpāda* on samuti osaks saanud hulk erinevaid võrdlusi — ka need katavad üksikult võttes vaid mingit osa kogu mõeldav-võimalikust tähendusväljast. Lisaks “ajamasinale”, mis on rohkem metafoorne võrdlus, olgu siin toodud veel üks uudsusle pretendeeriv tõlgenduskatse: *Pratītyasamutpāda kui tekst ja kon-tekst*.

Tavaliselt mõtestatakse teksti ja teadvuse vahekorda niisuguse reana:

Tekst 1 → *Teadvus* → *Tekst 2*

On mingi tekst, mis mõjutab teadvust, ning siis luuakse teadvuse aktiivse tööga mingi teine tekst. Enamasti, kui kõneldakse teadvusest ja tekstist, mõistetakse teksti millegi teadvusevälisena. Tekst on passiivne, teadvus seevastu aktiivne.

Kuid võib visandada ka teistpidise skeemi:

Teadvus 1 → *Tekst* → *Teadvus 2*

Sel juhul on tekst miski, mis viib teadvuse uude (kõrgemasse) seisundisse. Tekst niisuguses tähenduses ei saa olla surnud kirjatäht, vaid ta on lahutamatu teadvusest. Võib küsida: kas saab käsitada tekstina midagi, millel suhe teadvusega puudub — kas suletud raamat, mida keegi ei loe, on üldse tekst? Ilmselt saab ta selleks alles siis, kui keegi ta riulilt võtab ning avab.

Eristame sisemist ja välist või siis elavat ja surnud teksti. Surnud tekst meid ei huvita, kuivõrd ta seisab väljaspool teadvust. Kui lähtuda teadvusliku kogemuse primaarsusest, siis on isegi võimatu tõestada surnud teksti olemasolu — iga tekst teadvuse sfääris on ju elav tekst ning kõik muu on ettekujutatamatu. Nii viisi lähtudes on mõisted “teadvuseseisund” ja “tekst” tegelikult üheväärsed.

Linnart Mäll ütleb, et *dharma* on eeskätt tekst, aga ühtlasi ka teksti element ning tekstiloomemehhanism. Selline *dharma*-tõlgendus lähtub Otto Rosenbergist, kelle jaoks *dharma* oli teadliku elu element, ning Walter Liebenthalist, kes tõlgendas *dharma*’t positsioonina, mis saab mõtte õpetuse kui terviku kontekstis.

Kui *dharma* on tekst, siis on seda kahtlemata ka *pratītyasamutpāda*. Ühtaegu on ta ka teksti element või teatav positsioon Buddha Dharma tervikus. Samuti on ta tekstiloomemehhanism, mis inspireerib erinevaid tõlgendusi. Ja peale selle on ta veel teadliku elu element, mis eksisteerib sellel punkthetkel, mil me teda teadvustame.

Eespool kasutasin korra väljendit "*pratītyasamutpāda* teksti struktuur". Seal punktis oli artikkel parasjagu niikaugel, et *pratītyasamutpāda* oli uurimisobjekt — lihtsalt üks uurimisalune tekst. Selgus, et sel tekstil on ülestikused tõlgendustasandid, mis avalduvad nii budismis kui ka budoloogia ajaloo ning mida piiritlevad samad erinevused mis erivalentsete loogikate vahel.

Seevastu artikli siin punktis, kus on juba sisse toodud esmase metakeele mõiste, ei saa enam rääkida lihtsalt *pratītyasamutpāda* tekstist, vaid tuleb rääkida *pratītyasamutpāda*'st kui tekstist, mis tähendab ja tähistab tervet teadvuse mudelit. Sõltuvusliku Tekkimise tekst osutub liiga tugevaks, et olla vaid uurimisalune tekst — ta kasvab metapsühholoogiaks ning semiootikaks mingite muude elutõikade või -tekstide suhtes.

Eurooplane liigub siin teistpidi võrreldes vanaindia budistiga. Viimane võtab *dharma*-teooriat ning Sõltuvusliku Tekkimise ahelat esmase tõigana selles mõttes, et see ongi kõigepealt olemise vahetu reaalsus — umbes nagu meie oma igapäevakeeles ja igapäevaemotsioonides nimetame surma õnnetuseks või sündi rõõmusõnumiks. Alles hiljem teadvustasid haritud mungad, et Sõltuvuslik Tekkimine on süsteem, teooria või metakeel, kui jällegi kasutada tänapäevamõisteid. Siit väljend "esmane metakeel" — keel, mis käib iseenese kohta ning lõpuks de-konstrueerib end. Euroopa teadlane alustab hoopis teisest taustsüsteemist, ta püüab uurida budistlikku eluahelat kui võõrast kultuuriteksti. Ent järkjärgult hakkab see kasvama, esitades väljakutse mitmesugustele filosoofilistele kontseptsioonidele, mis on tuttavad ning pärinevad meie kultuurist. Seda näitavad budoloogia ajaloo keerdkäigud.

Pratītyasamutpāda ei ole pelgalt tekst, ta on teadvuse ja olemise universaalne kon-tekst, mis samas tähendab — totaalset tekstitust. Kon-tekst laiendab, täiendab ja selgitab teksti. Ta on kaastekst teksti ümber ja juures või siis mingi assotsiatiivne seos, mille tekst esile toob. Aga antud juhul läheneme veidi ebatüüpi-

liselt. Eeldame, et on olemas niisugune null-tekst või “teadvuse puhas tekst”, milles ei sisaldu mingit laiendavat konteksti. See on midagi, mis on teadvuses siis, kui eraldame sealt kõik võimalikud kontekstid — sellepärast võibki ütelda “teadvuse puhas tekst”. Samas on säärases nulltekstis lõpmatu hulk kontekste potentsina varjul, siit uute seisundite genereerimine algabki. Nõnda osutab “teadvuse puhas tekst” transsendeerimise võimalikkusele. See seisund sarnaneb viibimisele ajamasinas. Me käime korra ajast väljas (ja ka ruumist väljas ja “minast” väljas) ning saame ühtäkki aru, et oleme teine inimene — mitte enam see, kes olime enne. Teisisõnu: oleme jõudnud uude teadvuseseisundisse ning mõtestame mingit teksti või konteksti teisiti kui hetk tagasi.

Kui meenutada *samsāramaṇḍala* kompositsiooni, siis siin jääb “teadvuse puhas tekst” eluratta mõttelisse keskpunkti — s.o null, *śūnyatā*. Selle ümber pöörleb kogu olemise kon-tekst: erinevad maailmad, olendi arenguetapid, meeplekid, mis kannatuseahelat edasi kerivad jne. Nii avara eluringi juurde võib igaüks liita oma individuaalse eluloo. Siin on teatav sarnasus astroloogiaga: on mingi väga üldine kontekst, millesse iga individuaalne elulugu või karakter lähedalt sisse mahub. Samamoodi on Sõltuvusliku Tekkimise ahela lülid piisavalt suure üldistusjõuga kategooriad.

Ja lõpuks: ladina päritolu sõna “kontekst” ja sanskriti *pratīyasamutpāda* on lähedased oma algtäenduselt: *contextus* on kokku või sisse põimumine või liitumine ning *pratīyasamutpāda* on sõltuvuslikult kokku tulemine või tekkimine, võib-olla ka ümbersündinult kokku tulemine.

Kirjandus

- Ārya Śālistamba Sūtra* 1950. — *Ārya Śālistamba Sūtra, Pratīyasamutpādavibhangañirdeśa Sūtra and Pratīyasamutpādagāthā Sūtra*. Edited with Tibetan Versions, Notes and Introduction by N. Aiyaswami Sastri. Madras: Adyar Library
- Androssov 1990 = Андросов, Валерий. *Нагарджуна и его учение*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы
- Bart h, Auguste 1881. *Les religions de l'Inde*. Paris

- Beckh, Hermann 1920. *Buddhismus II: Die Lehre*. Berlin: de Gruyter
- Burnouf, Eugène 1844. *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris
- Childers, Robert 1873. On the Twelve Nidānas. — *Miscellaneous Essays by H. T. Colebrooke*. Vol. II. London: Trübner, pp. 435–455
- Conze, Edward 1959. *Buddhism: Its Essence and Development*. New York
- Conze, Edward 1962. *Buddhist Thought in India*. London: Allen & Unwin
- Dahlke, Paul 1912. *Buddhismus als Weltanschauung*. Breslau: Markgraf
- Dandaron 1968 = Дандарон, Бидя. Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам. — *Tõid orientalisti-ka alalt I* (Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Vihik 201), lk 213–233
- Deussen, Paul 1877. *Die Elemente der Metaphysik*. Leipzig: Brockhaus
- Deussen, Paul 1908. *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Band I, Abt. III: *Die nachvedische Philosophie der Inder*. Leipzig: Brockhaus
- Franke, Otto 1915. Die Buddhalehre in ihrer erreichbarsten Gestalt (im Dighanikāya). — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band 69, S. 455–490
- Frauwallner, Erich 1969. *Die Philosophie des Buddhismus*. 3. durchgesehene Auflage. Berlin: Akademie-Verlag
- Galloway, Brian 1989. Some Logical Issues in Madhyamaka Thought. — *Journal of Indian Philosophy*. Vol. 17, No. 1, pp. 1–35
- Glasenapp, Helmuth von 1938. Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band 92, S. 383–420
- Govinda 1962. *Die psychologische Haltung der frühbuddhistischen Philosophie*. Zürich: Rascher Verlag
- Herkel, Andres 1993. Ajamasina metafoor — katse "tõlkida" budistlikku eluvaadet. — *Vikerkaar*, nr 9, lk 45–50
- Jacobi, Hermann 1896. Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṅkhya-Yoga. — *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*. S. 43–58
- Jacobi, Hermann 1898. Über der Verhältnis der buddhistischen Philosophie zu Sāṅkhya-Yoga und die Bedeutung des Nidānas. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band 52, S. 1–16

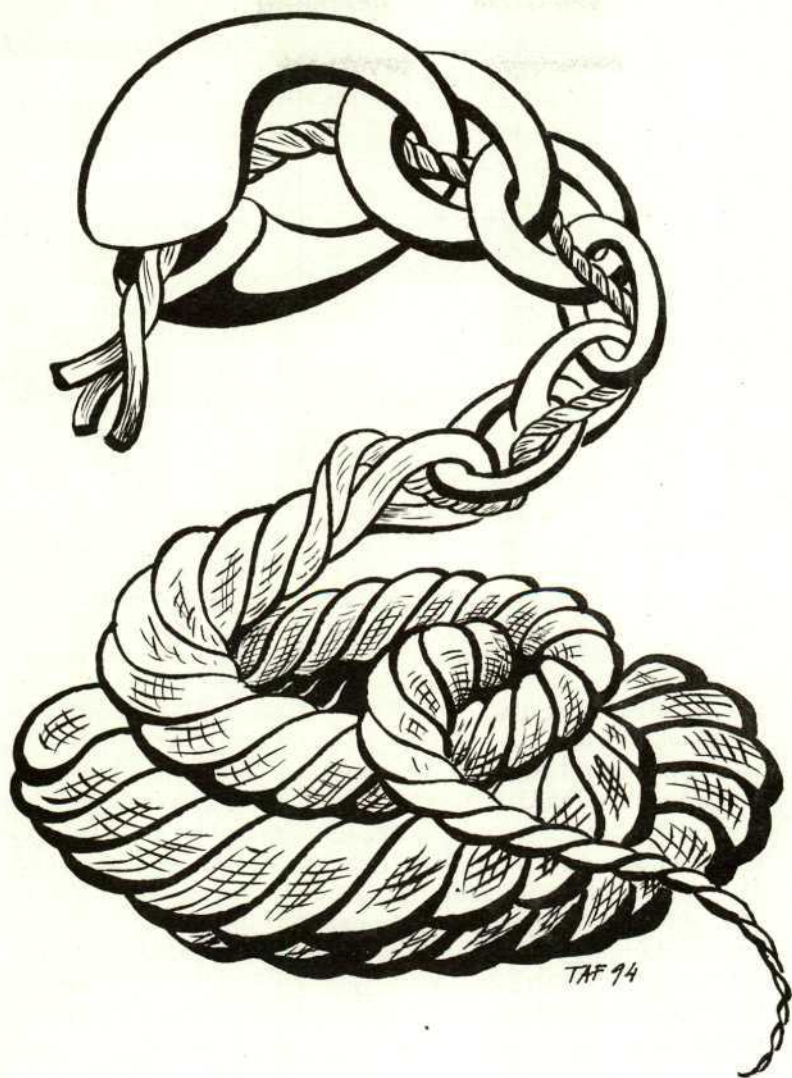
Pratītyasamutpāda

- Jung, Carl Gustav 1948. Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. — *Symbolik des Geistes*. Zürich, S. 323–446
- Kalupa hana, David 1975. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University Press of Hawaii
- Keith, Arthur Berriedale 1923. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford: Clarendon Press
- Kern, Hendrik 1896. Manual of Indian Buddhism. — *Grundriss der indoarischen Philologie und Altertumskunde*. Band III, Heft 8. Strassburg: Trübner
- Kull, Mäll 1967 = Куль Ивар, Линнарт Мялль. К проблеме тетралеммы. — *Труды по знаковым системам III* (Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Vihik 198), lk 60–63
- La Vallée Poussin, Louis de 1905. Deux notes sur le Pratītyasamutpāda. — *Actes du XIV Internationales des Orientalistes*. Alger, pp. 193–205
- Lehmann, Eduard 1911. *Der Buddhismus, als indische Sekte und als Weltreligion*. Tübingen: Mohr
- Liberman, Kenneth 1991. The Grammatology of Emptiness: Postmodernism, the Madhyamaka Dialectic, and the Limits of the Text. — *International Philosophical Quarterly*. Vol. 31, No. 4, pp. 435–448
- Loy, David 1987. The Clôture of Deconstruction: A Mahāyāna Critique of Derrida. — *International Philosophical Quarterly*. Vol. 27, No. 1, pp. 59–80
- Mamardašvili, Pjatigorski 1971 = Мамардашвили, Мераб, Александр Пятгорский. Символ и сознание. Йерузалеми
- Mansfield, Victor 1989. Mādhyamika Buddhism and Quantum Mechanics: Beginning a Dialogue. — *International Philosophical Quarterly*. Vol. 29, No. 4, pp. 371–391
- Mansfield, Victor 1990a. Relativity in Mādhyamika Buddhism and modern physics. — *Philosophy East & West*. Vol. 40, No. 1, pp. 59–72
- Mansfield, Victor 1990b. Tsonkhapa's Bell, Bell's Inequality, and Mādhyamika Emptiness. — *The Tibet Journal*. Vol. 15, No. 1, pp. 42–66.
- Masing, Uku 1991. Dharma kui norm. — *Eesti Evangeelne Luterlik Kirik*. Tallinn: EELK Konsistooriumi väljaanne. (Tõlge eesti keelde Kalle Kasemaa; originaal: Dharma as Norm. — *Communio Viatorum*, 1970, Nr 3–4)

- M i y u k i , M. 1983. The Ideational Content of the Buddhas Enlightenment as Selbstverwirklichung. — *Buddhist and Western Psychology*. Boulder: Prajna Press
- M ä l l , Linnart 1968a. Dharma. — *Eesti Nõukogude Entsüklopeedia*. I köide. Tallinn: Valgus, lk 493
- M ä l l , Linnart 1968b. Märkusi pradžnĵāpāramitistliku metaloogika kohta. — *Tõid Orientalistika alalt I* (Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Vihik 201), lk 267–277
- M ä l l 1987 = Мялль, Линнарт. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм. — *Труды по знаковым системам XXI* (Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Vihik 754), lk 22–25
- M ä l l , Linnart 1989a. Ületava Mõistmise Südasutra: Sissejuhatavad märkused. — *Ex Oriente* (Loomingu Raamatukogu, nr 16/17), lk 8–12
- M ä l l 1989b. Мялль, Линнарт. 1, ∞ и 0 как генераторы текстов и как состояния сознания. — *Труды по знаковым системам XXIII* (Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised. Vihik 855), lk 151–152
- O l d e n b e r g , Hermann 1881. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Hertz
- O l d e n b e r g , Hermann 1920. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. 7. Auflage. Berlin: J. G. Gotta'sche Buchhandlung Nachfolger.
- O l d e n b u r g 1991 = Ольденбург, Сергей. Германн Ольденберг. — С. Ф. Ольденбург. *Культура Индии*. Москва: Наука, с. 245–250
- O l t r a m a r e , Paul 1909. *La Formule bouddhique des douze causes*. Geneve: Librairie & C^{ie}
- P i s c h e l , Richard 1910. *Leben und Lehre des Buddha*. 2. Auflage. Leipzig: Teubner
- P i y a d a s s i 1959. *Dependent Origination (Patīcasammuppāda)*. Kandy: The Wheel
- R o b i n s o n , Richard, Willard Johnson 1982. *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*. 3. ed. Belmont: Wadsworth Publishing Company
- R o e r i c h , Helena 1974. *Die Grundlagen des Buddhismus*. Linz: Spirale.
- R o s e n b e r g , Otto 1924. Die Probleme der buddhistischen Philosophie. — *Materialen zur Kunde des Buddhismus*. 7/8. Herausgeben von Dr. Max Walleser. Heidelberg
- S a s t r i , N. Aiyaswami 1950. Introduction. — *Ārya Śālistamba Sūtra*. Madras: Adyar Library, pp. IX–XXI

- Schra der, Otto 1902. *Indische Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas*. Strassburg: Trübner
- Small, Edward 1987. Semiotic Referentiality: Saussure's Sign and the Sanskrit nama-rupa. — *The American Journal of Semiotics*. Vol. 5, No. 3/4, pp. 447–459
- Štšerbatskoi 1968 = Сыркин, Александр, Владимир Топоров. О триаде и тетраде. — *Летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы*, 3. Тарту, с. 109–119
- Štšerbatskoi 1923 = Stcherbatsky, Theodor. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*. London: Royal Asiatic Society.
- Štšerbatskoi 1927 = Stcherbatsky, Theodor. *The Conception of Buddhist Nirvāna*. Leningrad: Academy of the Sciences of the USSR
- Štšerbatskoi 1930 = Stcherbatsky, Theodor. *The Buddhist Logic*. Vol I. Leningrad: Academy of the Sciences of the USSR
- Zelinski 1973 = Зелинский, Андрей. Идея космоса в буддийской мысли. — *Страны и Народы Востока*. Вып. 15. Москва
- Топоров 1979 = Топоров, Владимир. Учение Нагарджуны о движениях в связи с аксиоматикой раннего буддизма. — *Литература и культура древней и средневековой Индии*. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, с. 134–149
- W a y m a n, Alex 1962. Buddhist Dependent Origination and the Sāṃkhya Guṇas. — *Ethnos*. Vol. 27, pp. 14–20
- W e l b o n, Guy Richard 1968. *The Buddhist Nirvāna and Its Western Interpreters*. The University of Chicago

ANDRES HERKEL (sünd. 1962), lõpetas Tartu Riikliku Ülikooli psühholoogia erialal 1985. a, töötanud ajakirjanduses (*Vikerkaar*, *Eesti Elu*, *Hommikuleht*) ning Eesti Humanitaarinstituudis orientalistika kateedri õppejõuna.



Taavo Vösu. ***
(Tušš)

ANARHISM

Barbara Goodwin

Tõlkinud Jaap Ora

Ehkki ma olen korra kindel pooldaja,
olen selle sõna kõige
täielikumas mõttes anarhist.

Bakunin

Kes ütleb "ei", mõtleb "jah", jaatades
teisele poole piiri jäävaid väärtusi.

Camus

Anarhistlikku õpetust on alati jälitanud sõna "anarhism" vulgaarne tõlgendus, mis võrdsustab selle korratuse ja kaosega. Hirgul nende ees on keskne osa Lääne poliitilises mõtlemises (Hall *s. a.*: 3–24). Sõna-sõnalt tähendab "anarhism" võimu puudumist, mis väljendab peamist anarhistlikku veendumust, et valitsus on absoluutne pahe. Pole juhuslik, et anarhistlikud ideed tekkisid pärast ilmaliku ja teadusliku mõtte võitu valgustusajal ning arenesid edasi kaasaegse riigi kujunedes. Ja kuigi mõned, näiteks Woodcock (1963: 36–39), peavad juba Müntzerit ja anabaptiste anarhistide eelkäijateks, on kaasaegne anarhism ilmselgelt kristluse **eitamise** poliitiline tulemus. Nii Proudhon kui Bakunin võrdsustasid Jumala-idee võimuideega (Bakunin 1964: 133) —

Anarchism. — Barbara Goodwin. *Using Political Ideas*. Second Edition. Chichester—New York—Brisbane—Toronto—Singapore: John Wiley & Sons. Part II, Chapter 6, pp. 113–137.

©1982, 1987 John Wiley & Sons Ltd.

kujutlusega, et võimul on jumalik päritolu, on õigustatud inimese rõhumist inimese poolt, mis on kahjulik tema vabadusele ja õnnele. Nad järeldasid, et kui hävitada võim kõigis tema vormides, eelkõige õiguslik-bürookraatlik riik koos igasuguse majanduslikul ebavõrdsusel põhineva valitsemisega, siis võiks ühiskonna ümber kujundada uutel moraalsetel alustel. Inimloomus, mida enam ei madalda kuuletumine ega laosta võim, saaks end vabalt teostada. Tuleb mõista, et anarhistid pidasid riiki ja ühiskonda täielikult lahus seisvaiks: esimene on kunstlik, manipuleeritav leiutus, teine aga on moodustunud loomulikult teel, nii et riigi hävitamine ei ohusta ühiskonda ega mitte ka tsivilisatsiooni.

Anarhistlikku mõtet on raske üldistada, sest seda terminit on seotud niivõrd erinevate õpetustega. Põhjuseks on ka anarhistide loomupärane individualism: nende puhul on omavahel kokkuleppele jõudmine veel vähem tõenäoline kui näiteks arstide puhul. Laias laastus tegutsesid XIX sajandil mõned rõhutatult individualistlikud anarhistid ja tunduvalt suurem hulk selliseid, kelle kapitalismi ja ideaalse ühiskonna analüüs sarnanes mõnes mõttes sotsialismiga. Esimesse gruppi kuulusid Godwin, Stirner ja Thoreau, teine hõlmab Proudhoni, Bakuninit, Kropotkinist ja Malatestat. Kuigi mõned XX sajandi mõtlejad näevad anarhismis industriaalühiskonna kriitikat, on enamik sellest, mis tänapäeval anarhismi nime all käibib, ristiretk totaalse võõrandumise ühiskonnast põgenemiseks ja üksikisiku hinge päästmiseks. Käesolevas peatükis arutletakse anarhistliku kapitalismikriitika üle ning mõtiskletakse, millise kuju anarhism võiks võtta; lõpuks vaadeldakse vägivalda eetikast, mida tunnistasid mõned anarhistid poliitiliste muudatuste saavutamise vahendina. Arutluse käigus loodan ma hajutada kolm valitsevat väärkujutlust anarhismist, näidates, et: a) anarhist ei ole ainult nihilist, kel pole mingeid konstruktiivseid ideid; b) ta ei ole üksnes sotsialist, kes juhtumisi ei salli riiki; c) ta ei ole vältimatult seotud terroristliku vägivaldaga, isegi kui ta tunnustab seda ühiskonna päästmise ainsa viisina.

Nagu paljud sotsialistidki, tunnevad anarhistlikud mõtlejad moraalset nõrdimust ühiskonna seisundi üle; sellega kaasneb veendumus, et üksikisik on loomu poolest "hea" või vähemalt mitte halb. Seega tuleb neil ära seletada paradoks, et kuigi inimesed on head, on ühiskond halb. See sunnib analüüsima ühiskond-

likke pahesid, mis on muutnud mõned inimesed autoritaarseteks koletisteks, teised aga paljalt alamateks või orjadeks. Eristatakse kolme olulist pahet: valitsus, seadus ja eraomand. Kõigi nende pahede allikaks peetakse võimuinstituuti.

VÕIMU KRIITIKA

Olgu võimu kehatuseks kirik, riik või isegi kooliõpetaja — anarhistid näevad temas rõhujat, sest võimuga kaasneb indiviidi tõekspidamiste või tegude allasurumine, nii et indiviid ei saa olla vaba ja võrdõiguslik. Pole ühtki arvestatavat põhjust, miks ühel täiskasvanud inimesel peaks olema võim teise üle, isegi viimase enese huvides, ja võimu kasutatakse üldiselt nende huvides, kelle käes ta on. Seal, kus leidub võimu, esineb tõenäoliselt ka selle kuritarvitamist; tulemuseks on sundus ja rõhumine. See on anarhismi praktiline tähelepanek ja teoreetiline aksioom. Erinevalt liberaalidest ei tunnista anarhistid konstitutsiooniliste piirangute maksust võimu kuritarvitamise ärahoidmiseks, sest konstitutsioone ja õigusi kehtestab just seesama institutsioon, mille vastu need peaksid kaitset pakkuma, ja seetõttu on nad tõenäoliselt illusoorseid. Godwin nimetas valitsust “reguleeritud vägivallaks”. See definitsioon on hämmastavalt lähedane sotsioloog Weberi “neutraalsele” definitsioonile riigist kui vägivallamonopoli valdajast. Bakunin täheldas ületamatut lõhet omakasupüüdlike valitsejate ja nende rõhutud alamate vahel ning kuulutas, et valitsus on kestev vandenõu “tööd rügava rahva” vastu. Kogu maailmaajalugu võiks analüüsida rõhujate ja rõhutavate mõistetest lähtudes. Bakunini laialivalguvat klassianalüüsi taunis küll tema rivaal Marx, ent sellel oli märkimisväärne emotsionaalne külgetõmbejõud. Bakunin väitis tegelikult, et võim on inimkonnale olemuselt vastuvõtmatu: isegi valitsevale klassile **ei meeldi** valitsus, kuid ta vajab riiki masside ekspluateerimiseks ja selle kaudu rõhumiseks.

Järelikult heidavad anarhistid kõrvale konservatiivide seisukoha, et võim on traditsiooniliselt pühitsetud ja tema tarkus suureneb. Samuti kummutavad nad liberaalide arvamuse, et valitsus põhineb lepingul. Nad leiavad, et riik on tekkinud rikaste ja tugevate poolt vaeste või nõrkade vastu suunatud pettusest: see muudab valitsuse juba iseenesest ekspluateerijaks.

“Vallutamine,” kirjutas Bakunin (1964: 142–144), “on (samuti) aluseks igale riigile, [---] organisatsioonile, mis garanteerib selle ajaloolise ülekohtu (omandi, kiriku, viletsuse ja harimatuse) kogumi eksisteerimise.”

Varajased anarhistid ründasid “valitsust” ja kaasaegsed anarhistid võiksid kõnelda “riigist”, kuid sisuliselt on nende märklaud sama: kaasaegse riigi soomusrüü on valitsemise suhteliselt hiline võsu. Paralleelselt valitsuse ründamisega rünnatakse natsionalismi, milles nähakse püüdu oma territooriumi laiendada ja mida vältimatult tingib valitsuste röövellik iseloom. Rahvus ei ole loomulik sotsiaalne üksus ja see tuleks jagada isemajandavateks kogukondadeks, millel poleks territoriaalseid ambitsioone (Godwin 1971: 210–214).

Valitsuse sellise hukkamõistmise tagajärjeks on lahtiütlemine kõigist poliitilistest süsteemidest ja poliitilistest meetoditest, seisukoht, mis eristab anarhiste sotsialistidest ja hoiab elus klišeed, et anarhist on poliitiliselt võimetu, inimene ilma parteita. Siin on anarhistide teoreetiline arutus laitmatult järjekindel: lisaks sellele, et poliitika ise on indiviidi jaoks laostava mõjuga, pääseb see, kes poliitilisi vahendeid kasutades edukalt võitleb muutuste eest, lõpptulemusena ise võimu juurde ja sellega algab “rõhujate ja rõhutute” ring otsast peale — viimast on sageli väidetud Lenini revolutsiooni kohta. Valitsust ja riiki saab kaotada ainult väljastpoolt — mittepoliitiliste vahenditega. (Tänapäeval kasutatakse sõna “poliitika” muidugi üsna laias tähenduses, sest kõik poliitiliste kavatsustega toimingud ongi juba poliitika, isegi kui see ei ole institutsioonidega seotud.) Selline südametunnistuse diktaat viis mõned anarhistid strateegilisse ummikseisu, sest nad tundsid, et on võimatu ühineda ühegi organisatsiooniga ükskõik millisel kujul, ja sattusid lõpuks apoliitilisse halvatusse. Näiteks Proudhon keeldus juhtimast ja toetamast neid Internatsionaali liikmeid, kes end proudhonistideks nimetasid. Bakunin vastupidi veetis kogu elu väsimatult propagandistlike ja harivate eesmärkidega ühinguid ja koosolekuid kokku kutsudes.

Valitsuse ründamise korollaarist* tuleneb valitsuse peamise töövahendi, **õiguse** väljapraakimine. Kui valitsus koosneb oma-

*Juba tõestatud lauseist ilma uue tõestuseta järelduv väide. *Toim.*

kasupüüdlikust valitsevast klassist, on üksnes selle klassi huvides tehtud seadused vältimatult vildakad. Godwinist alates võtsid anarhistid omaks, et õiguse ülimalt eesmärgiks on eraomanduse kaitse. Õiguse vorm — klassirelv — ja tema sisu — klassihuvide kaitse — on niisiis lahutamatud, ja seetõttu tuleb kogu õigussüsteem hävitada. Godwin seadis kahtluse alla õiguse ja karistuse teoreetilised alused, väites, et õigus ei takista ega õpeta, nagu tahetakse kujutada, ja et ta vältimatult eksib õigluse vastu, surudes üksikud toimingud üldiste kuritegude kategooriatesse ja inimvaenulikult eirates konkreetseid asjaolusid. Karistuse filosoofilised õigustused on samuti ekslikud, sest nad põhinevad vaba tahte ja vastutuse vääril eeldusel. Et kuritegu nagu kõik muudki teod on ühiskondlikult tingitud, on karistus meelevaldne ja ebaõiglane ning ei saa paremaks muuta ei üksikisikut ega ühiskonda (Godwin 1971: 244–277; Goodwin 1978: 93–110). Kuigi Godwin esitas oma arutluse valgustusaja humanismi vaimus, peegeldub tema loogikas ka uus, “teaduslik” ühiskondlik determinism. Nii Godwin kui Bakunin nägid kolmandat põhjust õigussüsteemi kui kontrollivahendi kaotamiseks asjaolus, et selles ei võeta arvesse inimese enda ratsionaalset arusaamist moraalist ja piiratakse nõnda tema vabadust: Bakunini määratluse järgi on vabadus juhindumine omaenda mõistusest ja õigluse mõistest (Bakunin 1964: 137). Niisiis ei tunnista anarhistid õigussüsteemi, sest see on klassirelv, mis põhineb ekslikul vaba tahte kontseptsioonil ja hõivab üksikisiku mõistusele ja kõlbelisusele kuuluva kohta.

Anarhistid nägid sama selgelt kui sotsialistid varajase kapitalismi paradokse: luksuse ja viletsuse kooseksisteerimist; tõsiasi, et usin tööline võib ikkagi nälgida ega saa endale lubada seda, mida ise toodab. Ka nemad pidasid nende pahede allikaks **eraomanduse instituuti**, teisisõnu kapitali akumulatsiooni, mis võimaldab kapitalistil töölist eksploateerida. Proudhon analüüsis eksploateerimist varem kui Marx. Ta väitis, et tööandja maksab üksikule töölisele tema pingutuste eest, kuid ei maksa midagi kogu tööjõu kollektiivse pingutusega loodud väärtuste eest: just see tööjaotuse poolt loodud kollektiivne lisa moodustab tema ülejäägi (Proudhon 1970: 42–47). Proudhon järeldas, et akumuleerunud kapital tuleks seetõttu jagada kõigi vahel, sest keegi ei või pretendeerida teisi välistavale ainuomandusele. Bakunin väitis, et *vallutus* on

ainsaks aluseks omandi ja pärandi "õigusele", mis võimaldavad masside ekspluateerimist väheste huvides, seaduslikustavad selle ning hoiavad masse viletsuses ja harimatuses (Bakunin 1964: 143). Kropotkini arvates moodustavad riik, lisaväärtus ja palgatöö vihatud sõltuvuse, mis tuleb täielikult hävitada. Töötamisel põhineva tasumissüsteemi tunnustamine anarhistide enamiku poolt näitab, et nende käsitus tööst kõigi väärtuste allikana sarnanes Marxi omaga. Nende järeldus oli sama: kapitali omanikud tuleb eksproprieerida.

Anarhistide suhted Marxi ja teiste Internatsionaali kuuluvate sotsialistidega olid keerukad ja tormilised (Woodcock 1963: 9. peatükk). Bakunini ja Marxi teoreetilised ja taktikalised lahk-
arvamused viisid liikumise lõhenemiseni. Võitlus Internatsionaali pärast oli sisuliselt libertaarse ja autoritaarse sotsialismi vaheline konflikt. Pluralistlike vaadetega anarhistid vastandavad end dogmaatilistele marksistidele; nad olid ka Saksa Sotsiaaldemokraatliku Partei propageeritud riigi ülevõtmise ja oma huvides ärakasutamise vastu. Anarhistide arusaam klassidest ei olnud nii jäik kui Marxil või Leninil ja nad ei uskunud klassisõja vältimatusse — seda mõtet pidas Proudhon täiesti pillavaks! Talupoegade ja lumpenproletariaadi arvamine revolutsioonilise klassi hulka Bakunini poolt oli Marxile vastuvõetamatu. Anarhistide jaoks tähendas proletariaadi diktatuur rõhujate klassi asendamist uuega. Soreli sõnutsi (1961) tähendas proletariaadi diktatuur vaid isandate vahetumist. Veel enam — anarhistid kahtlesid õigustatult riigi võimes iseenesest "hääbuda".

Olles seega marksistidega ühel meelel revolutsiooni ning kõigi kapitalistlike institutsioonide hävitamise vajalikkuse osas, ei nõustunud anarhistid nendega selle saavutamiseks kasutatava taktika küsimuses, pidades lubamatuks ametiühingute ja poliitiliste parteide kasutamist, ning samuti küsimuses, missuguse kuju revolutsioon peaks võtma. Mis puutub sotsialistlikku ühiskonnakorraldusse, siis siin oli anarhistidel sügavaid kahtlusi Marxi pakutud laiaulatusliku kollektivismi suhtes. Nad kartsid (jällegi põhjendatult) nähtuse tekkimist, mida me praegu nimetame taunivalt riigikapitalismiks, ja natsionalismi esiletõusu. Marksistid omakorda pidasid anarhiste romantilisteks, ebateaduslikeks ja ebapraktilisteks ning tunnistasid nende unistuse väikeste kogu-

kondade föderatsioonist iganenuks. Ilmselt jäid selles vaidluses peale marksistid, ehkki anarhiste võiks lohotada see, et neil oli õigus.

Anarhismil, mis määratleb end sotsialismist erineva ja liberaalismile vastanduva nähtusena, on ühisjooni mõlemaga. Vastumeelsust riigi suhtes ja kiindumust üksikisiku vabadusse leiame ka liberaalide, näiteks Milli töödes. Kuid on ka põhimõtteline erinevus: liberaalid on nõus sellega, et riik peab paratamatult talitama vahekohtunikuna inimeste vahel, olgugi et nad eelistavad näha seda rolli minimaalsena ja eitavad riigi klassiolemust. Nad usuvad ka, et kodanikuõiguste abil võib riik inimesi nende endi eest kaitsta. Liberaal seletab vabadust piiramatute valiku terminite (kasutades tavaliselt rahalisi termineid) ja analüüsib seda abstraktselt, just nagu tegutseks üksikisik vaakumis. Anarhist defineerib vabadust silmas pidades üksikisiku kohta ühiskonnas; samuti on sotsiaalsele kontekstile kohandatud individualism, mis ei sarnane kuidagi Marxi poolt hukka mõistetud kodanliku "egoismiga", välja arvatud Stirneri õpetuses, kes aga mõnes mõttes on pigem äärmuslik liberaal kui anarhist. Kahe ideoloogia sarnasus on seetõttu kõige rohkem pinnapealne. Mõlema teooria fookuses on pinge individuaalse vabaduse ja sotsiaalsete vajaduste vahel, kuid anarhismis lahendatakse see ühiskonna määrava tähtsuse veendunud tunnustamise kaudu iga indiviidi olemusele. Liberaalid peavad üksikisiku vabaduse tagatiseks seadusi ja õigusi, ent anarhistide lahendus tugineb usule üksikisiku ja tema kaasinimeste huvide loomuliku ühtsusse ideaalses ühiskonnas.

ANARHISTLIK KORD

Levinud arvamusele, et anarhistide ideed ei ulatu kaugemale hävitamisest ja et nende eesmärgiks on saavutada "revolutsioonilise liikumise kestmajäämine ja igasuguse ühiskondliku korra ebapüsivus" (Horowitz 1964: 590), võib vastandada selge käsituse neist põhimõttest, millel põhineks anarhistlik ühiskond, olgugi et üksikasjad jäävad ähmaseks. Anarhistlik ühiskond oleks "loomulik" kõlblusel, mõistusel ja vahetutel inimsuhetel põhinev entiteet, mis oleks vaba riigi, eksploateerimise ja kaubitsemise tekitatud saastast ja moonutustest. Valitsemise ja seaduste kaotamisest hoolimata ei valitse anarhistlikus ühiskonnas korralagedus

ega ohjeldamatus; kord tekib kõlbeliste väärtuste ja normide internaliseerimise teel, mis toimub üksikisiku moraalitunnete ja mõis-tuse arenemise tulemusena. Enesekontroll asendab ülalt tulevat kontrolli. Mõned anarhistid lootsid, et hea käitumine ühiskonnas muutub täiesti instinktiivseks ja spontaanseks.

Anarhistlik ühiskond oleks organiseeritud väikeste kogukon-dade baasil, mis on ühendatud vabaks föderatsiooniks, ühiskonna-vormiks, mis väldib anarhistide poolt nii vihatud tsentraliseerimist ja natsionalismi ning kaotab vähimagi vajaduse ükskõik milliste riigivõimu jäänukite järele. Kogukondade olemus võib erineda: Godwini tsunftidel põhinevad "kogukonnad" ja Proudhoni talu-poegade külad võiksid end ise ära majandada, kuna aga Vene "anarhokommunistid" nägid föderatsiooniks liitunud kogukondi spetsialiseerumisele rajatud majanduslike tootmisüksustena, nii et nende vastastikune sõltuvus oleks vältimatu. Föderaalvõim (kui selline üldse esineks) oleks igal juhul minimaalne ja kogukondade esindajate range kontrolli all. Mõned anarhistid soovivad tööstust ja linnaelu täielikult kõrvaldada: Tolstoist alates ja alternatiivteh-noloogia propageerijatega lõpetades moodustavad nad anarhismis suuna "tagasi loodusesse". Kuid Kropotkin ja teised, kes tunnus-tasid industrialiseerimise pöördumatust, unistasid ühtlasi linna- ja maaelu taasühendamisest: Kropotkini jaoks olid selle ideaalseks mudeliks Šveitsi Juura kellaspeppade väikesed kogukonnad.

ANARHISTLIKU ÜHISKONNA KÖLBELINE ALUS

Tegelikult ei huvita anarhiste mitte kogukondliku korralduse täp-sed üksikasjad, vaid üldpõhimõtted, millele sellised kogukonnad toetuvad. Nõue, et ühiskonda valitseks ainuüksi kõlblus, toetub optimistlikule arvamusele, et inimene on võimeline käituma teisi arvestades, mis vastandub järsult ortodoksssele arusaamale inime-sest kui olevusest, kelle patusus või ohjeldamatu egoism muudab autoritaarse valitsuse vajalikuks. Me ei suuda mõista anarhismi kõlbelist optimismi, kui me ei võta arvesse mõningaid valgustus-aja ideid, mis mõjutasid ka sotsialistliku mõtte arengut. Mõlemad ideoloogiad pidasid aksioomiks, et inimloomuse ja -käitumise määrab ühiskond.

“Inimene on ühiskondlik loom [---] ta ei moodusta ühiskonda vaba kokkuleppe teel [---] ühiskond vormib ja määrab tema inimlikku olemust, inimene sõltub sellest sama täielikult kui loodusest [---] ühiskondlik solidaarsus on esimene inimlik seadus; vabadus on teine seadus.” (Bakunin 1964: 135.)

Siit järeldub, et olusid muutes võib muuta inimesi paremuse suunas: see on radikaalse sotsiaalse ja poliitilise reformi loogiline põhiprintsiip. Säärasest determinismist tuleneb mitu inimloomuse käsitlust puudutavat järeldust. Esiteks saab egalitarism nüüd pigem tegelikuks eelduseks kui moraalseks nõudeks. Inimesed kui ühtmoodi tühjad lehed või vormitavad figuurid on tingimata võrdsed ja neil on seega ka võrdsed õigused ja kohustused.

Teiseks avab sotsiaalne determinism tee optimistlikule inimloomuse käsitlusele. Godwin tuletas sellest eeldusest inimloomuse täiustamise võimaluse ning lootis lõputule progressile. Siiski sundis sotsiaalne determinism enamikku anarhiste jagama Rousseau tagasihoidlikumat oletust, et looduslik inimene on olemuselt süütu ja ei tunne voorust ega pahet. Bakunin kirjutas:

“Ükski inimolend ei ole sünnilt hea ega halb [---] “hea” tähendab, et vabadusearmastust, õiglus- ja solidaarsustunnet, tõe, mõistuse ja töö kultust või pigem austamist saab inimestes arendada ainult kasvatus ja hariduse abil.” (Bakunin 1964: 141.)

Järelikult me kõik alustame anarhisti meelest puhaste lehtedena, süütute ja kõlbeliselt neutraalsetena. Erinevalt kristluse või Hobbesi õpetusest, mille järgi inimloomus on paheline, on sellel süütusel positiivne kõlbeline väärtus, sest see on tegelikult meie **potentsiaalse headuse** tõendus, vastandudes pärispatu dogmale. Peale süütuse omistasid anarhistid inimkonnale teisigi väärtuslikke omadusi, mis tähendas sama hästi kui kinnitust, et õiges ühiskondlikus kontekstis oleks inimlik headus saavutatav. Anarhistide teine oluline eetilise eeldus on see, et me oleme loomult teisi arvestavad — paralleel Rousseau oletusele, et kaastunne on meile loomuomane.

Selline suurejooneline eeldus inimloomuse headusest tõstatab vältimatult küsimuse, kuidas on ühiskond jõudnud säärasesse haldusväärsesse seisusse, ja sellele pole võimalik rahuldavalt vastata anarhistliku, üksikisiku tegusid rõhutava metodoloogilise indivi-

dualismi põhjal. Kui inimesed on potentsiaalselt teisi arvestavad ja kaastundlikud, siis kuidas seletada igipõlist jagunemist rõhujateks ja rõhututeks? Kui institutsioonid on inimesed kõlbeliselt laostanud, siis kuidas seletada selliste paheliste institutsioonide teket? Bakunin arvab, et inimeste hädasid põhjustab tervishoiu ja ratsionaalse kasvatuse puudumine, ebavõrdsus ja harimatus, ei suuda aga seletada, kuidas need tekivad. Tegelikult on eeldusel, et inimene on loomu poolest teisi arvestav ja hea, anarhistlikus mõtlemises peamine funktsioon kummutada Hobbes või pessimistlikud hinnangud inimloomusele. Enamik anarhiste eelistab üle libiseda vastuoludest, mis tulenevad kinnitustest, et inimesed on head, kuna ühiskond on halb.

Nii nagu enamik valgustusjärgsetest ateistidest, pidasid ka varajased anarhistid "loodust" kõlbeliste väärtuste ning muude normide allikaks. Proudhon väitis, et ühiskonnateadustes kehivad niisama loomulikud ja vääramatud seadused kui füüsikas; et ühiskondade aluseks on loomupärased rühmitused; et vara (kollektiivse omandi tähenduses) ja tööjaotus on mõlemad loomulikud ning et kapitalistlik omand on "võimatu", loomuvastane. Ühiskonna loob inimloomuse spontaanne areng. Ta nägi ka õigust, mille "orgaanilise tasakaalu" avaldusteks on tõde, ilu ja õiglus. Erinevalt Proudhonist, kes lihtsalt nendib selliste looduse ja ühiskonna vaheliste analoogiate olemasolu, neid pikemalt õigustamata, esitab Kropotkini *Vastastikune abi kui evolutsiooni faktor* üksikasjaliselt inimühiskonna ja loomariigi vahelisi paralleele, mida ta oli teaduslikult uurinud. Seda materjali kasutas ta tõestamiseks, et väikesed kogukonnad on inimühiskonna loomulik vorm, mõistes seega hukka riigipiirid ning tsentraliseeritud riigi kui loodusega vastuolus olevad nähtused. Bakunin väitis, et kuulekus inimlikule võimule on vastuvõtmatu, ent "kuuletumine" loomulikele ühiskondlikele ja majanduslikele seadustele tähendab vabadust. Maaelu ülistades ning linnade loomuvastast rikutust taunides näitas Tolstoi üles Rousseau omaga sarnanevat instinktiivset "naturalismi". Isegi käesoleval sajandil kasutab Goodman "looduslikku ühiskonda" mõõdupuuna, kuna Read kuulutab, et ainult anarhistlik ühiskond on "loomulik".

Looduse poole pöördumine kinnituse saamiseks poliitilistele tõepidamistele võib tekitada palju vastuväiteid. Anarhistid

arvavad, et on olemas "loomulik" ühiskonnavorm, mis erineb kaasaegsest "loomuvastasest" ühiskonnast: selle seisukoha tõestamiseks viitavad nad primitiivsetele kogukondadele või loomade rühmadele kui olemuselt loomulikele. Kuid selles hüpoteetilises valdkonnas, eelajaloos ja loodusloos, võib kõige loomulikuma ühiskonnavormi välja pakkuda igaüks. Looduse raamat võimaldab lugemisel liiga palju tõlgendusi. Ja loomuliku ning kunstliku vahele tõmmatud eralduspiir ei kannata välja põhjalikumat uurimist. (Inimese kõige loomulikum seisund võiks olla keelelise koopaelanikust küti oma, kuid selle juurde tagasipöördumist ei propageeri ükski anarhist; nad pole rohkem primitivistid kui Rousseau. Nad soovivad kõrvale heita vaid tsivilisatsiooni neid aspekte, mida nad on otsustanud pidada ebaloomulikuks.) Samasugune probleem "loomuvastase" määramisel tekib, kui vabast võrdsustada allumisega loodusseadustele. Kes need kindlaks määrab — kas Looduse Ülempreester? Kes otsustab, kas monogaamne abielu on loomulikum kui polügaamia või vastupidi? Erinevalt Bakunini veendumusest ei ole loodusseadused endast mõistetavad nagu seegi, milliseks kujuneb "loomulik ühiskond". Äärmisel juhul peegeldavad niinimetatud loodusseadused nende avastajate ettekujutust inimloomusest. Pealegi pole kindel, kas selliste looduslike põhimõtete lagedaletoomine aitaks tingimata õnnelikumaks ja harmoonilisemaks muuta **tsiviliseeritud** meeste ja naiste elu. Samasuguseid vastuväiteid võib esitada Goodmani ja teiste kaasaegsete anarhistide kasutatavale "autentsuse" mõistele, mis põhineb põhjendamatul vahetegemisel inimese "autentse" loomuse ja hilisema tehislikkuse, looduse ja kasvatuse vahel. Muidugi näivad anarhistide mõned loodusele toetuvad arvamused olevat intuiitiivselt õiged: väikesed kogukonnad **on** konurbatsioonidest eelistatavamad, kuid seda siiski nende ilmsete eeliste, mitte "loomulikkuse" tõttu. Ilmselt on anarhistlike põhimõtete õigustamine loodusele viidates mitmes osas vaidlustatav. Kuid see ei kummuta teisi anarhistlikke väärtusi ega ole vastuolus kõlb-lusel põhineva ühiskonna ideega, sest neid ideid võib õigustada igasuguste selliste viideteta.

VABADUS ÜHISKONNAS

Anarhismi ülimaliks poliitiliseks ideaaliks on üksikisiku vabadus: see toetub võrdsusele, koostööle ja solidaarsusele. Vabadust täpsustatakse kui võimu vastandit. Bakunini jaoks märgib see mõiste niihästi teadmiste abil saavutatud vabadust välismaailma rõhumisest kui ka vabadust tegutseda kooskõlas omaenda töökspidamisega. Veel enam, üksikisiku vabadusel on ka ühiskondlik mõõde.

“Niisiis on kõigi vabadus vältimatult vajalik minu vabaduse jaoks. Ja järelikult oleks ekslik kinnitada, et kõigi vabadus piirab minu vabadust, sest see oleks samaväärne sellise vabaduse eitamisega. Vastupidi, üleüldine vabadus annab üksikisiku vabadusele hädavajaliku garantii ning kujutab selle piiritut laienemist.” (Bakunin 1964: 136–137.)

Seetõttu on Bakunini sõnutsi rõhumisühiskonnas isegi isand tegelikult ori. Ülim egoist Stirner ise kinnitas samuti, et teiste üle valitsemine hävitab inimese enda sõltumatuse. Need vaated peegeldavad Kanti kõlblusekäsitust (mis kohustab meid kõiki kohtlema igaüht omaette eesmärgina ja mitte kui vahendit) ning Hegeli mõtet, et ainult võrdsete tunnustus võib pakkuda rahuldust. Seega teevad anarhistid järelduse, et võimu kaotamine on võrdselt kasulik nii rõhujatele kui rõhutavatele!

Kas üksikisiku vabaduse sõltuvus kõigi vabadusest on tõepoolest analüütiliselt tuletatav? Kui on antud ühiskonnas toimivate arvukate põhjuslike seoste laiaulatusliku võrgu teatud kontseptualiseering, on seda võimalik teoreetiliselt tõestada. Ent tegelikkuses näib, et nii mõnigi ebavõrdsusel ja rõhumisel põhinev ühiskond võimaldab eliidile tähelepanuväärsel määral vabadust. Seepärast, et võrdsustada kõikide isiklikku vabadust, peame kas pidama määratletuks, et pole võimalik olla täiesti vaba või end vabana tunda teisi rõhudes — ja see on Hegeli, Bakunini ja teiste arutluste lõpptulemus — või kasutama näiteks Harti filosoofilist põhjendust, et vabaduseidee ise sisaldab vabaduse ühesugususe mõistet. Hart näitab, et loomuliku õigusega olla vaba kaasneb õigus vabaduse võrdsusele (Hart *s. a.*: 53).

Kuid liberaalide analüütiline põhjendus võrdsele vabadusele on vastuolus anarhistide omaga, sest ta põhineb vaba tahte eeldusel (Hart kinnitab, et “see õigus on kõigil inimestel olemasolev

õigus, kui nad on valikuvõimelised”), mis on vastuolus anarhistide enamiku oletusega, et me oleme sotsiaalselt determineeritud olendid. Osaline determinism on muidugi sobitav osalise vaba tahtega ja see on seisukoht, mida paljud kaasaegsed mõtlejad tunnustaksid, ent Bakunin läheb palju kaugemale, nõudes:

“Vaba tahte eitamist [---] sest iga üksik inimene on vaid loodusliku ja sotsiaalse keskkonna tahtmatu produkt [---] Vaba tahte eitamisega ei kaasne vabaduse eitamine. Vastupidi, vabadusest tuleneb loodusliku ja sotsiaalse paratamatuse otsene järeldus.” (Bakunin 1964: 134.)

Godwin õõnestas vaba tahtet filosoofiliste väidetega, näidates, et ükski tegevus, mis pole täielikult motiveeritud, pole vaba, vaid paljalt kapriis. Tema poolt kõige enam hinnatud vabadus, isiklik otsustamine, oleks tegelikult vabadus tegutseda kooskõlas mõistuse ettekirjutustega (Godwin 1971: 7. peatükk). Mitmel viisil vaba tahtet rünnates eristasid anarhistid endi vabadusideed liberaalide omast, kelle jaoks abstraktne vaba inimene tegutses omal valikul teooria loodud vaakumis. Seega propageerivad anarhistid vabadust, olemata nõus filosoofilise või religioosse vaba tahte mõistega: see on **vabadus** tänapäeva riigile tüüpilisest sunnist ja rõhumisest ning ebavõrdsusest ja viletsusest. Teisisõnu on selle propaganda eesmärgiks meie praeguse olukorra parandamine. Ning olles vabastanud rõhumisinstitutsioonide hävitamisega ühe indiviidi, vabastab anarhist paratamatult **kõik**.

Ühe vabadust selles (negatiivses) tähenduses võib järelikult võrdsustada kõigi vabadusega, ent kas anarhistliku ühiskonna rangett kollektiivne iseloom ei hakka tegelikkuses piirama üksikisiku vabaduse positiivsemate vormide kasutamist? Siin näib olevat tegemist paradoksiga ja lahenduse leidmiseks peame pöörduma ühiskonna olemuse anarhistliku kontseptsiooni poole. Rousseau — kes mõjutas paljusid varaseid anarhiste — esitas tingimuse, et ideaalse ühiskonna loomisel loobub inimene oma loomulikult vabadusest, saades tasuks uue kõlbelise olemuse, mis on võimeline palju suuremaks rahuloluks ja rikastumiseks. Proudhon kordas seda mõtet, väites, et vaba indiviid on ühtlasi kollektiivse eksistentsi lahutamatu osa ja kannab endas kollektiivi huve teenivat “ühiskondlikku” kõlblust. Ühiskondliku kõlbluse kohta on võimalik püstitada kaks hüpoteesi. Me kas oletame, et kõlblus sünnib ühiskonnas ja on seega paratamatult sotsiaalne, või et juba ühis-

konnaeelsetel olenditel võib leida instinktiivset altruismi, mis saab küpseks ideaalses ühiskonnas. Muidugi ei ole need seisukohad omavahel sobimatud ja kumbki neist võiks toetada anarhistlikku seisukohta, et kollektiivse kõlbluse kandjana on ühiskond suurem tema üksikuist osadest.

Ettekujutus inimese ühiskondlikust loomusest ja moraalist, mis on ühiskonna loodud ja seob ühiskonda, pole kaugel järeldusest, et ühiskonnal on paratamatult integreeritud ja koherentne olemus ja et oluline on solidaarsus. Siiski võib anarhistide apelleerimine ühiskondlikule solidaarsusele sageli näida eksitavana. Solidaarsuse avaldumine töökohas, piiratud kontekstis, on vahest arusaadav — ent seda pole solidaarsus terves ühiskonnas, kus selle ulatus ja rakendumine oleks määratlematu ja piiramatu. Kas Readi tabaval ütlusel, et “subjektiivne harmoonia kajastub üksikisiku terviklikkuses ning sotsiaalses kooskõlas”, on õigupoolest olemuslikku sisu? Või on solidaarsuse, terviklikkuse ja ühtsuse ideed vaid ähmane lootus, mis analüüsimisel osutub tühjaks?

Milline vastus ka oleks, anarhistidel tuleb siiski selgitada, kuidas sobitada kokku laiaulatusliku individuaalse vabadusega nende poolt soovitud tugevat sotsiaalset integratsiooni, mis eeldatavasti nõuaks alistumist ja üksikisiku omakasu ohverdamist terviku huvidele. Pakutakse mitut lahendust. Niihästi Godwin kui Bakunin defineerivad vabadust esmajoones mõistuse või veendumuse, mitte niivõrd huvid arvestamise kaudu.

“Olla isiklikult vaba tähendab seda, et ükski sotsiaalses keskkonnas elav inimene ei alluta oma mõtet või tahet mingile võimule, vaid allub enese mõistusele ja õiglustundele [---] ei allu ühelegi teisele seadusele peale selle, milleni jõuab tema oma südametunnistus.” (Bakunin 1964: 136.)

Godwini jaoks on “isiklik otsustusvõime” (mõistus) vabaduse tuumaks, kuid mõistus nõuab nende tegude õigustamist, mida avalikkus hindab ning sobivaks tunnistab. Nii sisaldub juba isiklikes otsustes sotsiaalne element. Et ühiskond kujundab inimestest vabad ja mõistuslikud olendid, siis ei tohiks üksikisiku mõistlikud otsused olla vastuolus ühiskonna huvidega — seda anarhistlikus Utoopias, kus valitseb puhas mõistus. Seega, kui vabadus lahutatakse omakasust ja muudetakse vaimseks omaduseks, võib vabaduse kollektiivse olemuse ning üksikisiku vabaduse ja sot-

siaalse ühtsuse vahelist paratamatut seost pidada tõestatuks. Teine võimalus on defineerida vabadust nii, nagu Bakunin vahel on teinud — kui allumist loomulikele seadustele, mis soodustavad ühiskonda tervikuna — kuid see kõlab kahtlaselt sedamoodi, nagu oleks meil vabadus teha seda, mida peaksime tahtma teha, ja vähemalt liberaalse mõtteviisi kohaselt peaks vabadus sisaldama ka võimalust olla halb ning teha vigu. Selles küsimuses usuvad anarhistid pimesi, et on võimalik sellise ühiskonna rajamine, mis on nii harmooniline ja leebe, et igäüks sooviks teha seda, mis on hea ühiskonnale tervikuna ning seeläbi ka neile endile.

KORD ILMA SÕLTUVUSETA

Selleks et lähemalt mõista üksikisiku suhteid tema kaaslastega anarhistlikus ühiskonnas, peame uurima **sõltuvuse** mõistet. "Sõltuvus" võib tähistada armastavat, hoolitsevat suhet, näiteks lapse ja ema vahel, kuid anarhistlikus arutluses tähistab see sõltuvust kellegi meelevaldsetest kapriisidest ja käskudest, ebavõrdset suhet. Sõltuvuse hukkamõistmisel mõjutas anarhiste tugevasti Rousseau. Ebavõrdsuse päritolu uurides küsis ta: "Millised sõltuvussuhted võiksid olla inimeste vahel, kes ei oma midagi?" Omandi kasvades suureneb ka ebavõrdsus ja sõltuvus, mille päritolu peitub nii puuduses kui võimuihas. Inimene muutub avaramaks halvemas mõttes — "[---] ühiskondlik inimene [---] teab ainult seda, kuidas elada teiste arvamust arvestades" — ning käib seeläbi alla, ehkki paradoksaalselt on sõltuvus ainuke tee eneseteostuseni jõudmiseks, sest kõlbeline olemine eeldab ühiskonda ning ühiskond eeldab vastastikust sõltuvust. Rousseau arvates tekib sõltuvus seetõttu, et erinevalt metslasest ei ole tsiviliseeritud inimene majanduslikult iseseisev: ühe inimese võim teise üle on alati alandav, sest see kahandab tema inimlikku põhiolemust, vaba valikut ja loomulikku sõltumatust. Seetõttu tegi Rousseau *Ühiskondlikus lepingus* ettepaneku asendada võimukate üksikisikute isiklik domineerimine seadusega ning esitas Üldise Tahte vahendina, mille kaudu kõik sõltuksid kõikidest. Ent mõned kriitikud tõlgendavad seda üksikisiku täieliku ikestamisena terviku poolt (Rousseau 1913: 189, 208).

XIX sajandi anarhistid, tõdedes arhailisi feodaalsuhteid Venemaal, tööandja võimu tööliste üle Euroopas ning rõhumisvalitsuste

võimutsemist kõikjal, jagasid Rousseau seisukohta, et ühe inimese võimul teise üle ja sellest tuleneval sõltuvusel on laostav mõju. Sõltuvust ühiskondlikus elus ning majanduslikus tootmistegevuses pidasid nad **loomulikuks**, kuid võimu põhjustatud sõltuvus oli teistsugune ja vastuolus inimeste tõelise võrdsusega. Ühe inimese sõltuvus teisest viimase võimu tõttu on inimloomusele alandav. Godwinile oli see nii vastumeelt, et ta hakkas eitama igasuguseid koostöövorme, isegi orkestris mängimist! Bakunin taunis üksikisikute ja massi "lakkamatut vastastikust sõltuvust" ning nõudis sõltumatust inimeste despootlikest tegudest. Säärased kitsendused ei ole põrmugi vastukäivad paljude anarhistide tõekspidamiselle, et ühiskondlike loomadena oleme üksteisest sõltuvad, mis ongi anarhistliku ühiskonna alus. Just isikliku, vastutustundetu võimu, ebavõrdsuse ja kurnamise element on muutnud kõigi poolt loomupäraselt omaks võetud sõltuvussuhted nii tülgastavaks. Nagu ka utopistlikud sotsialistid, panid anarhistid ette, et **igauks** peaks sõltuma **kõigist**. Selline vastastikune sõltuvus inimloomust ei madaldaks. Ent kuidas selline poliitilist sõltuvust ja võimu vältiv ühiskond siis funktsioneeriks?

Rousseau lahendus sellele organisatsioonilisele probleemile erapooletu, tõtt kehatava Üldise Tahte näol ei rahuldanud anarhiste, sest see toonuks kaasa riigi põlistamise. Ent kuna nad võtsid omaks, et korda tuleb kuidagi säilitada, tuli otsida teisi lahendusi. Bakunin soovitas kuuletumist loomulikele seadustele ja sõltumatust kaasinimeste käskudest, olgu siis individuaalsetest või kollektiivsetest. See esindab tüüpilist anarhistide ettekujutust isereguleeruvast ühiskonnast, kus üksikisikud alluvad "spontaanselt" kirjutamata ja pealesundimata seadustele kas instinkti, mõistuse, kõlbluse või kõigi kolme kombinatsiooni mõjul. Devisiks on enesekontroll. Proudhon defineeris anarhiat kui igauhe valitsemist iseenda üle; korra paneks maksma ühiskondlik ja isiklik teadvus. Godwin pakub korra alalhoidmiseks samuti enesekontrolli ja vastastikust kõlbelist järelevalvet — ta väidab isegi, et iga inimene peaks end pidama oma ligimese kõlbluse inkviisitoriks! (Godwin 1971: 106–107.)

Siin saab selgeks, et **absoluutne** vabadus on anarhisti jaoks sama pöörane ettekujutus kui liberaali jaoks, isegi kui pahimad sõltuvussuhted on kaotatud. Kui mind ohjeldavad ligimese huk-

kamõist või omaksvõetud moraalinormid ja südametunnistus, ei ole ma paradigmaatiliselt vaba — enese üle valitsemine süütunde ja südametunnistuse kaudu võib olla rõhuvam kui valitsemine seaduse abil. Ligimese sekkumine ei tarvitse alati olla ratsionaalne ja heasoovlik ja isegi kui ma valitsen end täiesti vastavalt kõlblusele, pidi siiski keegi teine mulle moraalireeglid külge pookima, mis osutab juba alluvussuhtele. Igatahes jätab selline enesekontroll mulle vabaduse teha ainult seda, mida ma olen sunnitud tege-ma. Need raskused selgitavad, miks anarhistid püüdsid sulatada moraalset ja ratsionaalset ühte **instinktiivsega** ja tõestada, et allu-mine loomulikele seadustele oleks spontaanne, vaba **igasugusest** kontrollist ja kitsendustest, sest kõlblus on iseendast **loomulik**. Kuid see spontaanse kõlbluse idee sisaldab järjekordset kahelda-va väärtusega apelleerimist loodusele.

Proudhon toetab teist võimalust korra loomiseks ilma sõltu-vuse ja ülemvõimuta — kontraktualismi ehk “vastastikusust”. Ta väitis, et **vaba** liitumine, mis saavutatakse paljude kogu ühiskond-likku tegevust kontrollivate lepingute abil, ei ole rõhuv. Ausa lepingu idee, mis oli ka liberaalse mõtte ja tegutsemise alus-tala, eeldab võrdsust ja heausksust osapoolte vahel, paradigmaat, mis kapitalismis ei kehti; seetõttu toovad kapitalistlikud lepingud võrdsete lepingupartnerite vastastikuse kasu asemel kaasa pigem sõltuvust ja ebaõiglust. Proudhoni kujutletud lepingud sõlmitaks pärast omandi kaotamist või võrdsustamist ning oleksid seega õiglased. Majanduslik korraldus põhineks lepingulisel vahetusel, mis toimiks igale tootele kulunud töö väärtust peegeldava kvii-tungite süsteemi kaudu; Proudhoni Rahvapank, mis kunagi teoks ei saanud, oli mõeldud just sellise süsteemi kehtestamiseks. Mis puutub poliitilisse korraldusse, siis nimetas Proudhon kõiki “ole-masolevaid” lepinguid ebaõiglaseks, sest need võtavad kodanikult rohkem vabadust, kui talle jääb, ning pani ette sõlmida nende ase-mel kodaniku, kogukonna ja föderaalvõimu vahel lepingud, mis jätaksid suurema osa volitustest üksikisikule: tema õigusi piira-taks ainult sel määral, et need ei riivaks teiste õigusi kogukonnas. Kindlasti pidas Proudhon silmas selgesõnaliste lepingute sarja, mitte hüpoteetilist ühiskondlikku lepingut, mille abil liberaalid õigustasid riigivõimu olemasolu (Proudhon 1970: 56–70).

Kontraktualismi saab kritiseerida kahest olulisest aspektist. Esiteks on kahtlane, kas sellistest lepingutest peetakse seaduste või võimu puudumisel kinni: just nii arutledes tuletas Hobbes suveräänse valitseja olemasolu paratamatuse. Proudhon võiks vastata, et olukorras, kus valitsevad vabadus ja võrdsus, sõlmitakse lepinguid vaid siis, kui need on nii soodsad, et osapooled on motiveeritud neist kinni pidama. Kuid olud ja inimeste soovid ning vajadused muutuvad: täna sõlmitud soodne kokkulepe võib aasta pärast olla kahjulik. See viib järgmise kriitilise väiteni, mille Godwin esitas ammu enne seda, kui Proudhon oma tööd kirjutas: püsivad lepingud kitsendavad meie vabadust (Godwin 1971: 102–111). Sel põhjusel ründas Godwin abielu ja teisi selliseid instituute. Kui anarhist on veendunud, et kohustus pidada lubadust, mille ta on vabatahtlikult andnud, piirab tema vabadust, siis ei tohiks ta loogiliselt võttes kunagi lubadusi anda: ometi on kontraktualism mõne anarhistliku teooria oluline koostisosa. Kas anarhist, kes tahab isikliku vabaduse viia maksimumini, võib järjekindlalt kinnitada, et inimesed on seotud lepingute ja lubadustega? Vastavalt mõnele seisukohale eneseidentifitseerimise küsimuses — näiteks Godwini omale, milles indiviidi vaadeldakse pidevalt muutuva entiteedina — piiraks ühe isiku poolt mingil hetkel vabatahtlikult antud lubadus talumatult teise isiku vabadust mingil teisel hetkel. Kuid kui isiku mina peetakse püsivaks ja ratsionaalseks üksuseks, siis oleks tema poolt irratsionaalne ning ebamoraalne murda lubadusi ja lepinguid, kui just välised tingimused põhjalikult pole muutunud. Esimese, Godwini poolt propageeritud äärmusliku seisukoha järgimine täht-tähelt muudaks võimatuks ühiskonna ja eneseteostuse, sest enamik aktsioonidest, mis muudavad elu elamisväärseks, nagu sõprussidemete sõlmimine, klubidesse astumine, abiellumine jne tuginevad eksplitsiitsetele või implitsiitsetele lepingutele või lubadustele. Ilma selliste lubadusteta või sellisel juhul, kui neid antaks, ent pidevalt täitmata jäetaks, oleks elu kaootiline ja mõttetu. Anarhist, kes hülgab igasuguse lepingulisuse mõiste, jätab koos sellega ka ühiskonna ilma tema konstruktiivsest alusest.

(Järgneb)



OTTOMAR MADDISON

TEHNIKA OLEMUS JA ÜLESANNE

Ottomar Maddison

[---]

Kõige pealt püüame jõuda selgusele: **mis on Tehnika? Milline on Tehnika olemus?**

Mis on näiteks telliskivivabrikus, veduris, lennukis, raadio-aparaadis, röntgenitorus, rehepeksumasinas jne. ühist, mida me nimetame Tehnikaks?

Loetletud esemete, nagu üldiselt kõigi tehnika esemete ja toodete puhul on tegemist kolme teguriga.

Kõige pealt loodusliku teguriga: kunagi pole tehnika vastuolus looduseadusiga. Tehnika tähendab alati looduseaduste piinlikku täitmist. Sellest aga ei piisa, kuna loodus ise täidab samuti looduseadusi, kuid pole seejuures kunagi suuteline valmistama näiteks veerevat ratast.

On selge, et siin peab kaasa mõjuma veel teisigi tegureid ja et need tegurid võivad olla ainult inimese vaimuvallast. Kuid ainult looduseadused ja inimese vaimujõud koos ka veel ei iseloomusta küllaldaselt tehnikat. Näiteks mingi jalutuskäik tekib samuti inimese vaimutegevuse tagajärjel ja on samuti täiesti kooskõlas looduseadusiga, kuid siin ei ole siiski veel tehnikat.

Üks on siiski juba kindel, nimelt, et looduseaduslikkus ja inimese vaim astuvad tehnikas üksteisega lähimasse kontakti. Püüan selgitada, selle allakriipsutatult vajaliku inimliku teguri tähendust tehnilises olus.

Oletame, et oleme täiesti juhuslikult leidnud maapõue kaevamisel mingisuguse omapärase vormiga kivi. Tekib kahtlus,

Tegemist on katkendiga Ottomar Maddisoni päevakõnest II Eesti Inseneridepäeval 13. mail 1939. Kõne tekst on varem ilmunud *Tehnika Ajakirjas*, nr 5/6, 1939.

millega on siin tegemist: kas mingi tööriistaga kiviajast või on leitud kivi oma omapärase kuju võtnud murenemise ja hõõrdumise tagajärjel pikema aja vältel?

Et näiteks jalgratas on tehnika ja mitte looduse produkt, selles oleme kindlad, ilma et oleks vaja rakendada mingit mõõdupuud — kriteeriumi — jalgratta tehnika valda kuuluvuse selgitamiseks. Kiviajast pärineva kivi puhul tuleb aga mainitud küsimuse selgitamiseks otsida sellekohast tundemärki — kriteeriumi.

Mis on siin kriteeriumiks?

Vormimuut, töödeldus omaette ei ole veel sääraseks kriteeriumiks, kuna ka loodus ise loob sageli väga omapäraseid kujundeid; näiteks jõevool töötleb kive ja vormib nende pindu.

Tundemärgiks — kriteeriumiks — on teatud ettemääratud otsustarbega, teatud sihiga — eesmärgiga — töödeldus. Kui on selgitatud töödelduse otstarve, on ka küsimus otsustavalt lahendatud.

Seega tehnilist eset iseloomustavad kolm tegurit on järgmised: loodusseaduslikkus, töödeldus ja eesmärk või otstarve. Tähendatud tegurite ühine esinemine esemes ainult võimaldab otsustada kas ese kuulub tehnika valda.

Mainitud kolm tundemärki võimaldavad meile küll määrata üksikute esemete kuuluvuse tehnika valda, kuid tehnika olemus pole sellega veel täiel määral valgustatud, vaid ainult puudutatud.

Kõige hõlpsamini on võimalik tutvuda tehnika olemusega, kui vaadelda tehnika tootme saamiskäiku ja jälgida ta edasist olelemislugu, mis algab tehnilise tootme lahkumisega oma loojast ja ta tungimisega ümbritsevasse maailma — loodusse.

Asudes ühe või teise tehnilise ülesande lahendamisele, see tähendab, ühe või teise eesmärgi saavutamisele, tuleb jõuda esijoones selgusele, kas tehnikale esitatud ülesanne — eesmärk — on ülepea lahendatav ja saavutatav loodusseaduste kohaselt ja kas tarvitusele võetud abinõud on kohased ning küllaldased ettenähtud eesmärgi saavutamiseks?

Sellest järgneb, et leiutaja, olles varustatud põhjalike teadmistega loodusseaduslikkuse ja tal tarvitada olevate materjalide omaduste üle, otsib sünteesi loodusseaduslikkuse ja ülesseatud eesmärgi vahel.

Sel puhul tuleb eriliselt alla kriipsutada seda asjaolu, et looduseadusist olenevad eeldused lasevad end kohaldada sünteesi saavutamiseks ülesseatud eesmärkidega peagu alati vaid vaevarikalt, vahest koguni üliiraskelt.

Kui aga õnnestub ettevõetud süntees viia lõpule, s.o. saavutada ettenähtud lõppeesmärki, siis säärane lõppeesmärgi teostumine on alati seotud üllatava momendiga, päris uue teguri tekkimisega. Üllatav moment seisneb selles, et sünteesiks tarvitatud materjalides kehastatud looduseaduste kombinatsioon ei anna tulemusena üksikute tarvitatud materjalide omaduste summat, vaid hoopis midagi rohkemat.

Sünteesi lõpuleviimisega on midagi uut juurde tulnud, on tekkinud uus, üllatav kvaliteet.

Säärast lõpuleviidud sünteesi üllatava tulemusega nimetatakse leiutiseks.

Peaaegu tähendama, et tehnika tuumaks on just leiutamine, kuna harilikud tööstustehnilised protsessid kujutavad endast varem tehtud leiutiste paljundamist teatud menetluste abil.

Olgu mööda minnes tähendatud, et on ka olemas suur hulk tehnilisi ülesandeid — eesmärke —, milliseid võib lahendada seks tarvitataivate elementide omaduste summeerimise teel, kusjuures iseenesest mõistetavalt jääb ära üllatuse moment, milline iseloomustab just leiutamise protsessi.

Toon mõned näited asja valgustamiseks.

Olgu näiteks vaja konstrueerida mingit tala. Nagu teada, ei sünnita tala arvutamine ettemääratud koormise ja tarvitatava materjali omadusi iseloomustavate konstantide kohaselt mingit raskust, kuna tala mõõtmed on lihtsõltuvuses eesmärgist ja materjali konstantidest.

Hoopis teine asi on, kui ülesanne seisneb näiteks selles, et üle kanda mootorijõud auto mõlemale tagumisele rattale sääraselt, et tee kõverikes välisratas jookseks automaatselt kiiremini siserattast. Lihtsa summeerimise printsiibile rajatud kaalutlused, mis olid küllaldased eelmise ülesande lahendamiseks, ei vii sihile, on vaja sünteesi.

Viimane ülesanne on geniaalselt lahendatud nn diferentsiaali leiutamise teel, kusjuures üllatava momendi põhjustajaks on teatav näiliselt väga lihtis hammasrattaste ja völli kombinatsioon.

Tehnilise tegevuse eesmärgiks ei ole igakord mingi ese; selleks võib olla ka menetlus — protsess —, näiteks kivisöest või põlevkivist vedelate kütteinete saavutamine.

Henry Ford on teinud autode ehitamise alal hulk leiutisi, kuid ta tähtsam leiutis puudutab just autode valmistamise meetodit: tema poolt leiutatud liikuv lint.

Väheste sammudega oleme välja jõudnud tehnika olemusele, mida võiksime sõnastada vahest ehk järgmiselt: **“tehnika tähendab nähtava looduse rikastamist uute kvaliteetidega varustatud esemete ja protsesside poolest varem ülesseatud eesmärgi saavutamiseks loodusseaduslikkuse võimalusile kohastatud elementide valiku ja kombinatsiooni — sünteesi — teel.”**

Olles varustatud uute kvaliteetidega, tehnilised tootmed evivad seetõttu omapärast seaduslikkust ja vägevat kõikehaaravat võimu. Seda, mis tehnilised tootmed endaga nähtavasse loodusse kaasa toovad, pole seal varem olnud ja see ei kao sealt enam kuhugi: see on vägevam kui inimese võim ja ükski inimene ei pääse selle uue võimu mõjutustest.

Näiteks, peale seda kui **James Watt** oli leiutanud aurumasiina — kineetilise jõuallika —, lahkus see temast meid ümbritsevasse loodusse, seda rikastades uue kvaliteediga.

Sest ajast peale on aurumasin meid ümbritsevat maailma täiesti muutnud, on majanduse, selle ulatuse ja intensiivsuse mitmekordistanud ja ühes sellega loonud elamisvõimalused miljonitele inimestele, kelle toitmiseks vaevalt oleks leidunud võimalusi endistel primitiivsetel naturaalmajandusele põhinevatel aegadel.

Miljonid inimesi leiavad oma igapäevast leiba nii tehnika enese alal, kui ka teistel aladel, kuhu tehnika tungib, oma olemusega neid alasid laiendades ja arendades.

Kuna aga inimese hing on ärarippuv inimese töö iseloomust, siis tungib paratamatult inimeste hingedesse midagi tehnilise tootme olemusest, muudab inimeste hingelaadi, nende suhtumist ümbritsevasse; ja seetõttu on inimesed tänapäeval teised, kui nad olid seda varem. Tehniliselt esemeis peituv võim, olles haaranud inimesi, harib neid, kujundab nende intellekti ja iseloomu, õpetab neid distsiplineeritult mõtlema ja organiseeritult teotsema.

Oleks täiesti absurdne arvata, et **James Watt** oli sellistest tulemustest varem teadlik või et ta sarnast uut olukorda koguni plaanikindlalt tekitas.

Siin on tegemist täiesti uue, minu poolt juba eespool mainitud teguriga, mis asub väljaspool leiutajat ja tema poolt ülesseatud eesmärke, väljaspool töötlust, väljaspool looduslikkust; ja sealjuures on see siiski tihedaimalt seotud kõigi kolme viimastena loetletud teguritega.

See uus tegur, mida võib iseloomustada kui midagi transtsendentset, kui midagi, mis, olles lahutatud algallikaist, siiski edasi töötab oma enda seaduslikkusega, inimesi sundides, maailma kujundades — see tegur on peidetud tehnika sügavaimas olemuses ning oleneb leiutise uuest kvaliteedist.

Tuleb tähendada, et igale ühemõttelisele tehnika probleemile vastab ainult üks parim lahendus. Ühele ja samale eesmärgile vastav konstruktsioonide ja meetodite näiline mitmekesisus on seletatav asjaoludega, et ülesseatud eesmärgid ei ole sedavõrd ühemõttelised, nagu see vast esialgu paistab, ja et seni leitud lahendused ei ole veel täiuslikud — ideaalsed.

Kui teatava konstruktsiooni kohta kindlaks määrata ühtlustatud eesmärk või otstarve, siis ei ole kahtlust, et ka lahenduste arv tuntavalt väheneb. Püüded selles suunas on tehnikas olemas: mitmes riigis ettevõetud tootmete tüpiseerimine ja normaliseerimine taotleb just eesmärkide ja abinõude arvu vähendust.

Seda mõtet lõpuni arendades jõuame veendumusele, et täiesti äratuntud ja seega täiesti piiratud ühemõttelisele eesmärgile vastab ainult üks parim, niiütelda ideaalne lahendus. Säärane kõigi võimalike ühemõtteliste tehniliste probleemide parimate lahenduste ainsus tähendab paratamatult, et parimad lahendused on niiütelda valmis olekus — potentsis — juba olemas, on juba ette määratud.

Leiutamine seisab seega ettemääratud parimate lahenduste avastamises, nendega kohtamises ja nende realiseerimises. Kõik olevad lahenduste variatsioonid tähendavad seega ainult teelolemist, assümptootilist lähenemist ideaalseile lahendusile.

Kui leiutaja on tabanud tema poolt ülesseatud probleemi ühemõttelisuse, siis tuleb temal vaid kiirete edusammudega läheneda ettemääratud ühemõttelisele ideaalsele lahendusele.

Sellest aga järgneb, et me töötame uute tehniliste probleemide lahendamisel kellegi poolt juba varem määratud kindla plaani kohaselt.

Kuna parima, ideaalse lahenduse ettemääratud ühemõttelisus on kehtiv kõigi tehnikas võimalike probleemide kohta, siis üldiselt tehnika tähendab loomise jätkamist teatud kindla kõigi aegade kohta kehtiva plaani kohaselt ja leiutamine — selle plaaniga kohastamist.

Selle ülivägeva asjaolu väljendamiseks mina ei leia kohasemat avaldist kui järgmine:

“Meie kohtame tehnikas Loojat, kes kasutab inimese vaimu Oma loomingu jätkamiseks.”

Nagu ma juba tähendasin, toob tehnika oma esindajate vaimse tegevuse kaudu kusagil peidus olevad ettemääratud kujundid nende potentsiaalsest valmisolekust meid ümbritseva nähtava looduse tõelikkusse, sellega pidevalt rikastades nähtavat loodust.

Siin me seisame tehnika transtsendentse olemuse ees.

Loomisraamatu igivanad sõnad:

“Tehkem inimese eneste näo järele eneste sarnaseks” kerivad üles uues valguses ning omavad uue mõiste.

Kui süveneda küsimusse, millised tehnilised probleemid on üldse lahendatavad piiramatul ajavältsusel, siis jõuame paratamatult välja üldprobleemile, kuidas jätkata loodu edasiehitamist.

Vastus haaraks sügavaimaid probleeme ja tähendaks loomise jätkamiskäigu enneaegset avastamist.

Säärased küsimused nagu teiste tähtede maailmade äravõitmine, s.o. lennuprobleem maailmaruumis, jõuavad siiski fantaasiata unistusevallast lähemale täpsete kaalutluste võimalusile.

Äoonide, aastatuhandete tähendus esineb uues valguses. See, mis meile seni oli paistnud täitumiseks, osutub vaid ettevalmistuseks. Meie osutume suutelisteks ette ära tundma osa Looja plaanist, inimkonna ülesandest ja ta saatusest kauges tulevikus.

“Veel mitte haaratavaid vorme omandanud, kuid loomiseadusiga kindlustatud ja juba äoone kestnud olemise sügavusist kutsub meid Looja osa võtma loomise jätkamisest.

Maailma ja inimkonna eluavaldiste vaatlusel omas sügavaimas teadvuses **Immanuel Kant** avastas kolm üksteisest eraldatavat valdkonda — riiki.

Kanti esimene valdkond — riik haarab looduseaduslikust maailma sündmuskäigus. Teise riigi **Kant** avastas eetikas, s.o. kõlblusseaduses, mis kujutab inimese elus kõikvõimsat tingimustetut — kategoorilist — imperatiivi, mis määrab sihi inimese tahtmisele. **Kanti** kolmas riik käsitab esteetikat ja otstarbekohasust.

Kanti kolmes riigis me ei leia midagi inimese otstarbepärase realiseerimistegevuse, s.o. tehnika üle. Et tehnikast avaneb uus tee maailma äratundmisele, see ei kerkinud tol ajal veel **Kanti** mõtlemissfääri. Ka edasine ta kolmanda riigi väljaarendamine ei aitaks: **Kanti** maailma kolmikjaotusest ei piisa enam; tema kolmele riigile lisandub praegusel ajal neljas riik, milleks osutub realiseeritavate, potentsis — valmisolekus — olevate ning ühemõtteliselt ettemääratud tehniliste ideede parimate lahenduste riik.

See riik osutub piiramatult suureks ja vägevaks. Neljanda riigi kujundite vägevaks tunnuseks on nende võimuküllus, millele olen juba tähelepanu juhtinud aurumasina leiutamist mainides. Igakord, kui leiutaja toob neljanda riigi kujundid potentsist üle meid ümbritsevasse nähtavasse loodusse, avab ta seega väravad, mille kaudu meie ümbrusse voolab uus looduseaduste kindlusega edasimõjuv võim.

Neljanda, s.o. ühemõtteliselt ettemääratud ning realiseeritavate tehniliste ideede parimate lahenduste riigi olemasolu on vägeva, meeolukindlustava ja lootustäratava tähtsusega — väljavaatega — eriti just väikeste riikide ning rahvaste suhtes, kes ei ole rikkad looduslike maapõuevarade ja jõuallikate poolest, milliste hulka kuulub ka meie kodumaa ja kuuluvad meie lähemad naabridki, Soome ja Läti.

Iga maa saadab maailmaturule seda, mille poolest ta on üleolekus, võrreldes teiste maadega. See väide on kehtiv meiegi kohta. Kuna aga teised maad omavad võrreldes meiega paremaid tooraineid, siis tuleb meil mahutada oma seadustesse, aparaatidesse, masinatesse, keemiaproduktidesse rohkem vaimset ollust — intellekti —, meeles pidades, et ainult saadustesse peidetud vai-

mukülluse tõttu ostaks välismaa meilt ja et tehnika, tähendades vaimse intellekti võimu tõrkuva materia üle, evib väärtust ainult sel määral, kui võrd täiuslik on intellekti võit materia üle.

Sellest aga järgneb: selleks, et olla võitlusvõimeliseks teiste maadega, meil tuleb püüda tõsta võimalikult kõrgele oma kultuurilist ja intellektuaalset taset. Ainult kõrge kultuuriline tase, süvendatult väljaarenenud intellekt ühes neljanda riigi ühemõtteliselt ettemääratud tehniliste ideede parimate lahenduste olemasolemine kindlustab meie kodumaale väärilise koha teiste kultuurirahvaste peres.

Nende väidete tõenduseks luban endal tuua kaks veenvat näidet.

Kõigepealt Taani:

Taani on meil seni valitsevate ettekujutuste kohaselt puhtpõllumajanduslik riik, mis nagu meiegi ekspordib võid, juustu, mune, peekonit.

Olgugi et põllumajandus Taanis on rajatud täielikult tööstuslikele printsiipidele, oleme jätnud Taanit käsitledes niitolda kahe silma vahele Taani suurejooneliselt väljaarendamisel oleva masinatööstuse ja Taani intellekti ettevõtlikkuse, mis ulatub üle kogu maailma, haarates oma tegevusega peagu kõiki riike. Nagu teada, on Taani ettevõtlikkus ulatunud meiegi kodumaale raudteede ja sildade ehitamise alal.

1933. a. Skandinaavia riikide poolt korraldatud ülemaailmse osalise jõukonverentsi puhul oli minul juhus tutvuda Taani masinatööstusega. Vist jätkub, kui ma sel puhul tähendan, et Kopenhaageni linna elektrijaamas olid üles seatud Taani enda ehitatud, tollajal maailma suurimad diiselmootorid, et Taanis laevad ja rongid teatavatel liinidel liiguvad Taani enda ehitatud diiselmootoritega. Taanis, nagu teada, ei leidu ei rauda ega kivisütt, kuid kõrge kvaliteediga masinatööstus on sellest hoolimata hiilgavalt välja arenemas Taani kultuuri ja intellekti kõrge taseme kui ka Taani suure ettevõtlikkuse tõttu.

Teiseks näiteks on Šveits.

Šveits püsib küll osalt turismist, kuid sellest üksi ei piisaks kaugelki, nagu seda on näidanud nn. maailmamajanduse kriisiaastad, kus Šveitsi sissetulekud turismist olid langenud katastroofiliselt. Nagu Taaniski on Šveitsis suurejooneliselt arenenud kõrge kva-

liteediga masinatööstus (nii kellade- ja täpsete mõõduriistade kui ka elektri-, jõu- ja töömasinate tööstus). Näiteks on praegusel hetkel Šveitsis Örlikoni masinatehases ehitamisel maailma võimsaim elektrivedur, mis hakkab liikuma Euroopa raskeimal teosal Gotthardi liinil.

Me näeme, et ainult Šveitsi kõrge kultuuriline ja intellektuaalne tase võimaldab tal edukalt võistelda teiste maade saadusiga.

Veel üks näide.

Nagu teada, Rootsi on koorelahutajate — separaatorite — leiutusemaa, kes kuni viimase ajani kasutas oma monopolistlikku seisukohta sel alal.

Kui imelik see ka ei ole, meie lähem põhjanaaber — Soome — ekspordib praegusel ajal oma valmistatud separaatoreid suurel määral just Rootsi.

Väga üllatav, kuid seejuures väga õpetlik näide.

Olen püüdnud näidata teed, millist tuleks meilgi käia: võimalikult kõrge kultuurilise ja intellektuaalse taseme saavutamine olgu meie kindel püüe praegusel hetkel ja tulevikuski. Eesti rahva ettevõtlikkuses, ta tubliduses ja visaduses ei tohiks olla kahtlust.

Kõik see nõuab iseenesest mõista mõnda aega. Suurima tänu tundega tuleb tunnustada, et kõrgemalt poolt ongi juba ette võetud mõningaid otsustavaid samme ses suunas. Likvideeritud Tallinna Tehnikumi (1920. a. põhikiri) ja Tartu Ülikooli suletud Tehnikateaduskonna varemetel on õitsele kerkimas Tallinna Tehnikaülikool. On asutatud Loodusvarade Instituut, Eesti Teaduste Akadeemia, on loodud rida teisigi instituute ja komiteesid, mille ülesandeks on uurida Eesti maapõues peituvaid loodusvarasid ja näidata teid nende kasutamiseks meie kodumaa hüvanguks ja õilistamiseks.

Ühenduses eespool piiritletud tehnika olemusega tahaksin peatuda järgmise põhimõttelise küsimuse juures.

Laialdased ringkonnad on arvamisel, et tehnika olevat eetiliseltselt ükskõikne, indiferentne, ja püüavad oma arvamust põhjendada selle seigaga, et tehnilist loomingut võib tarvitada igasuguseks otstarbeks: nii õilsaks kui ka kurjaks. Ei või salata, et tehnilisi tootmeid tarvitatakse mitmesuguseiks otstarbeiks: nii mürk kui ka arstirohi, nii hävitamis- kui ka abistamisabinõud on kahtlemata tehnika tootmed.

Mida see tähendab? Vist ainult seda, et inimene, olles mõjutatud mingisugusest väljaspool tehnikat seisvast imperatiivist nagu võimuhnitsemisest või omakasupüüdmisest, ei peatu tehnika õilsate väravate ees, vaid tarvitab tehnikas olelevaid võimalusi kurjasti oma egoistliku eesmärgi saavutamiseks. Ei peatu ju inimesed seaduslikugi korra väravate ees, kuid keegi ei mõtlegi tunnustada seadusliku korra olemust seepärast indiferentseks ainult seepärast, et on olemas kuritegevuse nähtused.

Tehnika ei püüa kunagi tõendada, et ta on olemas vaid enda pärast, nagu seda sageli teevad teadus ja kunst. Tehnika otsib endale niiütelda kuulsust ja au üksi mõjusas teenimises inimkonna hüvanguks ja ta rahuldamiseks, vabastades kõigepealt inimkonda teda alandavast füüsilisest tööst ja luues laialdasi võimalusi inimestes peituvate vaimsete jõudude, inimeste intellekti arenemiseks.

Igast tehnika tootmest peegeldub meile vastu tasse peidetud tehnikale pühendunud inimese truudusvaim, inimesi abistamise soov, ta tahe ligimest teenida.

Kanti kategoorilisele eetilisele imperatiivile vastab tehnikas sama valjusega kehtiv tehnilise leiutamise, ligimese teenimise, ta abistamise imperatiiv.

Selles teenimise ja loomise tungis mitte üksiku inimese või kitsa ringkonna, vaid kogu ühiskonna, rahva, kogu inimkonna hüvangu edendamiseks seisnebki tehnika suur pedagoogiline, ta eriti sügav eetiline ja sotsioloogiline tähtsus.

Ühele ülitähtsale asjaolule tuleks veel tähelepanu juhtida.

Nii tehnilise tootme valmimisel kui ka hiljem, kui see asub juba inimkonna teenistuses, on tehnikas kogu aeg valvel piiramata valjusega nähtamatu Kõrgem Võim, keda Goethe nimetab oma "Faust'is" maailmavaimuks. See Kõrgeim Võim ei andesta tehnikas ühtki viga. Ei ole tehnikale pühendunud inimene kõige oma hingega ja püüetega oma töö juures; teeb ta vähimaidki kontsessioone kas oma nõrkusele või omakasupüüdlilikule ahnitsemisele, siis ei õnnestu töö ja selle tagajärjed võivad olla väga ebameeldivad, koguni katastroofilised.

Sel viisil õpib tehnikale pühenduv inimene juba noorest east peale tundma, et tuleb olla ennastsalgavalt truu oma tegevusele, täiesti unustades sealjuures iseene kitsad huvid.

Olen väljajõudnud oma mõtteavaldusiga praegusaja aktuaalseimale küsimusele, nimelt: **missuguses vahekorras peaksid olema Tehnika ja Majandus Tehnika olemuse vaatekohalt.**

Tehnika, olles majanduse sisu, on tihedaimalt seotud majandusega.

Väljudes talle omasest ühiskonna, rahva ja kogu inimkonna teenimis-aatest, tehnika vajab majandust inimkonna vajaduste selgitamiseks, oma neljast riigist realiseeritavate kvaliteetide levitamiseks, inimkonna õiglaste vajaduste rahuldamiseks, inimkonna hüvangu ja õilistamise kindlustamiseks.

Milline inimkonna kahest mainitud tegevusest peab etendama seejuures juhtivat osa: kas Tehnika või Majandus?

Selle küsimuse ümber kestavad praegugi veel ägedad vaidlused, kuid ei tohiks olla enam kaugel see hetk, mil Tehnika vastuvaieldamatult pääseb temale kuuluvale juhtivale kohale.

Tehnika on seni talle pandud ülesanded täitnud hiilgavalt ja ettenähtamatus külluses. Kuid tehnika tulemuste ja tehnikainimeste õiglastele hindamisele jõudmiseni läheb inimkonna praegusel arenemisastmel küll veel mõnda aega. Pole kahtlust, et selline õiglane hindamine tuleb sama kindlusega, nagu paratamatult muutuvad ajalooks üleelatud ühiskondlikud vahekorrad-seadused. Meile, tehnika esindajaile, jääb seejuures ülesandeks ettevalmistada pinda Tehnika õiglasteks hindamiseks sel teel, et loome oma tegevusele vajaliku filosoofilis-ilmavaatelise aluse.

Olles kui tehnik sügavaimalt veendunud Looja poolt Tehnikale määratud ülesannete lunastavas olemuses, lubaksin endale kujutada ideaalset tehnilis-majanduslikku riigikorrastust tehnika ülesannete vaatekohalt üldjoontes vahest järgmiselt.

Oletame, et tehniline mõtlemisviis on läbi löönud mõne riigi avalikus arvamises ja on leidnud tähendatud riigi riiklikus elus kohast avaldust, ühesõnaga oletame, et selles ettekujutatavas riigis on loodud tehnika keskasutis-ministeerium.

Kuidas kujuneks säärase tehnikaministeeriumi vaatekohalt tolle ettekujutatava riigi edaspidine majanduslik ülesehitamine?

Oletame, et mainitud riik omab raudteid, maanteid ja veeteid, et ka õhk on muutunud teeks.

Oletame edasi, et selles riigis leidub laias ulatuses energiaallikaid; põletiselademeid, turbarabu, koski. Pealeselle riik omagu põlde, heinamaid ja metsi. Riigi elanikud olgu mitmesuguse tegutsemis- ja teenimiskõlblikkusega. Riik omagu füüsika-, keemia- ja igasuguseid tehnilisi laboratooriume ja uurimisinstituute. Lõpuks tähendatud riigis olgu vabrikuid mitmesugustel tehnilistel aladel, olgu olemas suur inseneridepere.

Tehnikaministeeriumi seisukohalt võiks vaadata kõigele sellele kui ühisele tehnilisele ettevõttele suure arvu osakondadega, hulgaliste võimalustega ja väga mitmekesise produktsiooniga.

Olles heatahtlikuks ja hoolitsevaks juhiks ettevõttele "Ettekujutatav riik", mis kavatseb võistelda maailmaturul ettevõttega "Välismaa" ja samal ajal rahuldada tarvilisel määral ka oma sismaa eluvajadusi, säärasel tehnikaministeeriumil tuleks riigi majanduslikul ülesehitamisel pidevalt ja süstemaatiliselt lahendada kolme järgmisi küsimusi:

Esiteks: Mida vajab "Ettekujutatav riik" ja mida vajab "Välismaa", teiste sõnadega tuleks süstemaatiliselt ja pidevalt selgitada, millised on tegelikud, s.o. reaalsed ja ühes sellega ka vist kokkuhoidlikemad vajadused?

Teiseks: Millised on tähendatud vajaduste võimalikud ja kohaseimad lahendused?

Kolmandaks: Millised meetodid on otstarbekohaseimad tähendatud lahenduste saavutamiseks?

Kui tehnikaministeeriumi tehniline tegevus toimub kindla plaani kohaselt, mille ainsaks sihiks on "Ettekujutatava riigi" kodanike heakäekäik ja hüvang, siis sellega peaks olema loodud kõik eeldused, et oleks kindlustatud nii üksikule kodanikule kui ka kogu rahvale rahulik hiilgavale tõusule ja ennenähtamatule õitsengule viiv elukäik.

Kahjuks peab tunnistama, et inimkond seni ei ole veel välja jõudnud säärasele ideaalsele majanduslikule korrale.

Selle põhjuseks on rahvaste ajalooliselt mõjutatud omasugune kultuurne ja poliitiline areng ühenduses praegu kehtiva liberalistliku erakapitalil põhjeneva eramajandusega.

Olgu tähendatud, et olenevalt lähemast eesmärgist, mida taotleb majandus, võiks kõnelda kahest majanduse üldvormist, nii-ütelda kahest majandusest.

Kõigepealt minu poolt kirjeldatud ideaalse tehnilis-majandusliku korrastusega kooskõlas olevast majandusest selle õilsaimas mõttes, kus esiplaanil seisavad rahva ja riigi majanduslikud vajadused ja huvid; selline majandus oleks täiesti kooskõlas tehnika õilsa ülesandega: teenida ühiskonda, inimkonda selle üldhuvide ning üldtarvete rahuldamisel. Seda majandust võiks vahest nimetada ühest keskusest reguleeritavaks plaanimajanduseks. Seejuures tuleb tähendada, et sellise majanduskorra juures majandamiseks vajalikud abinõud, eriti tegevuskapital, on riigi omad.

Praegusel kapitalistlikul ajajärgul esineb riigi majanduselu peamiselt erakapitalile rajatud nn. vaba ehk liberalistlik üldplaani-eramajandus, mis, olles tegelikult haaranud tehnika oma võimupiirkonda, on seda seni kasutanud ainult oma tulutoovuse otstarbel.

Tuleb tähendada, et eramajanduse eesmärgiks on saavutada oma tegevusega võimalikult suurt rahalist tulu. Tarvitatavate tööviiside — meetodite — tehniline väärtus ja valmistatavate tootmete headus on eramajandusele ainult sedavõrd tähtsad, kuivõrd selle läbi on võimalik tõsta rahalist puhaskasu.

Kahe kirjeldatud niitelda äärmise tendentsiga majandusliku printsiibi kõrval esineb nüüdisajal veel vahepealseid majandusvorme.

Neist vahepealseist majandusvormest tahaksin esile tõsta üht, mida, nagu seda on näidanud senised kogemused, võiks üldiselt lugeda vastuvõetavaks tehnika seisukohalt kui ülemineku-majandusvormi praegusest kapitalistlikust ajajärgust.

See majandusvorm kasutab oma tegevusel küll erakapitale, kuid evib sealjuures võrdlemisi suurel määral just neid paremusi, millised iseloomustavad varem kirjeldatud õilsat, inimkonda teenivat plaanimajandust, ja kujutab endast seega teatud ülemineku-majandusvormi erakapitalile rajatud anarhistliku iseloomuga vabast, liberalistlikust eramajandusest õilsamale majanduskorrale, mille ülesandeks, nagu eespool on tähendatud, on teenida ühiskonda, inimkonda selle üldtarvete rahuldamiseks.

Sellise majandusprintsiibi teostajaks on nn. **ettevõtja** selle sõna õilsamas mõttes, mitte kapitalist oma eriliselt esile kerkiva kasupüüdliku mentaliteediga.

Tähtendatud vahepealse majandusvormi juures on seatud van-
kumatu printsiibina esikohale rahvast, inimkonda teenimise aade,
mitte kasupüüdmine, mis on liberalistlikku eramajandust iseloo-
mustavaks tunnusemärgiks.

Säärase majandusvormiga tööstuslikud ettevõtted on seni ol-
nud teerajajaiks nii majandamisel üldse kui ka tootmete produt-
seerimisel ja nende levitamisel.

Tööstuse au ja hea nimi on olnud ergutajaiks kõrge kvalitee-
diga tootmete saavutamiseks, kuna rahaline tulu — kasu — on
seejuures osutunud vaid tasuks inimkonna teenimise eest.

Sääraste ettevõtjate tüübilisemaid esindajaid olid Saksamaa
enne-maailmasõjaaegsed suurtöösturid nagu **Verner Siemens**,
August Borsig jt., teataval määral ka Am. Ühendriigi praegusaja
tuntuim suurtööstur **Henry Ford**.

[---]

OTTOMAR MADDISON sündis 31. märtsil 1879 Tallinnas kingsepa
pojana. Ta sai hariduse Venemaa ühes parimas tehnilises õppeasu-
tuses — Petrogradi Teedeinseneride Instituudis, nn "puteikas". Esimese
ceestlasena kanti 1906. aastal tema nimi "puteika" auala marmortahvlile,
kuhu parimate lõpetajatena oli oma nime jäädvustanud juba nii mõni-
gi ehitusmehaanikateadlane ja -koolkonna rajaja (N. Belejubski 1869,
J. Paton 1896, G. Perederi 1897 jt).

Imetlusväärne oli ka Ottomar Maddisoni kogu järgnev tegevus: tema
poolt või osalemisel on projekteeritud metall- ja raudbetoonkonstruk-
tsioonidega raudteesillad üle Volga Kaasani juures ja Simbirskis, üle
Dnepri Kiievis, üle Irtõši Pavlogradis ja Semipalatinskis, üle Mašati
oru Alma-Ata lähedal, lossisild üle Neeva Petrogradis, raudbetoonsild
ja -viaduktid Petrogradi—Oranienbaumi elektriraudteel ja Kaasani—
Jekaterinburgi raudteel. Ta oli Teedeministeeriumi Insenerinõukogus
sillakomisjoni liige (aastast 1912), hiljem ka veel rööbastete ja tunnelite
komisjoni liige (aastast 1915). Samal ajal töötas Maddison õppejõuna
Teedeinseneride Instituudis (aastast 1908) ning alates 1911. aastast õpe-
tas ehitusstatistikat ka Petrogradi Polütehnilises Instituudis. Esimese
maailmasõja järel, mil suurte sildade ehitamine oli vaibunud, valmisid
tal lühikese aja jooksul doktoriväitekirja "Kõverikul asuvate raudteesilda-
de arvutamise iseärasused" (kaitstud 27. oktoobril 1918) ja monograafia
"Sillasammaste stabiilsusest homogeensetes pinnastes".

Pärast kodumaale naasmist 1921. aastal leidsid Ottomar Maddisoni teoreetilised ja praktilised teadmised ning kogu ta särava isiksuse energia rakendust noorte tehnikateadlaste õpetamisel. Tema oli üks Tallinna Tehnikaülikooli asutajaid. Tema rajatud oli ka tehnikateaduste arenguks vajalik Riiklik Katsekoda (1924).

Tema ehitusmehaanikakäsitlus oli algul rangelt konservatiivne, kuid hiljem muutus paindlikumaks ka uute meetodite suhtes. Tema tööd õppejõuna iseloomustab range nõudlikkus, iseseisva töö rohkuse ja parimatest parima (üks kümnest) valiku põhimõtete ülekandmine ja otsene rakendamine üliõpilaste kõlblikkuse selgitamiseks, nt õpingute jätkamise mõttekuse üle otsustamisel.

1949. aastal otsesest õppeprotsessist taandunud, jätkas ta mõni aeg veel tööd Ehituse Teadusliku Uurimise Instituudi direktorina. Pärast sellelt kohalt lahkumist (1950. aastal) juhendas akadeemikuna erialaseid uurimistöid. Eestikeelse tehnikateaduste õpetamise ja eesti tehnikateadlaste esmakoolkonna rajaja professor Ottomar Maddison suri 30. jaanuaril 1959. aastal Tallinnas ja on maetud Tallinna Metsakalmistule.

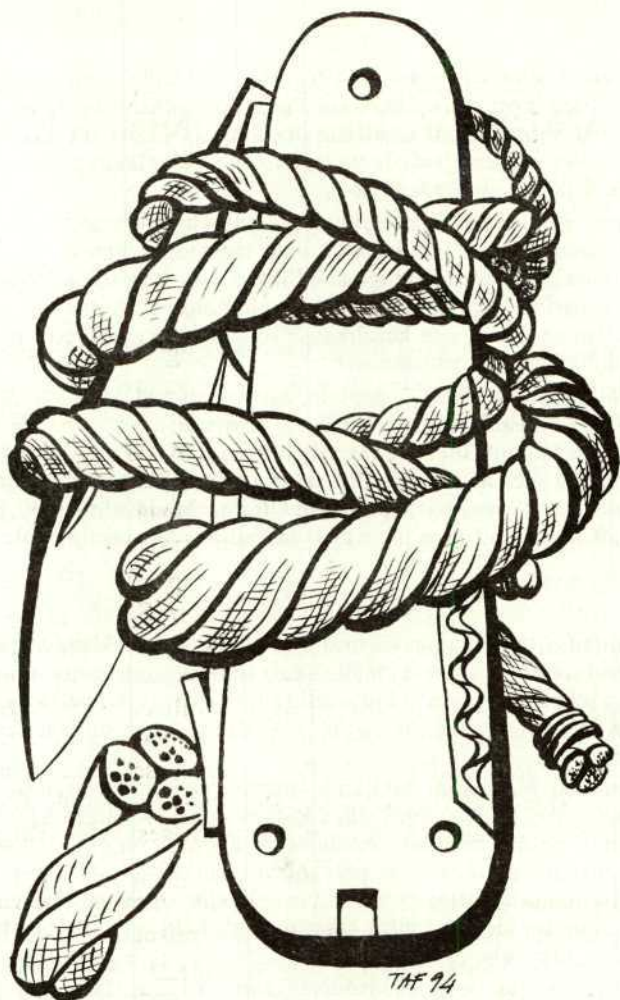
*

Eeltoodud kõnes "Tehnika olemus ja ülesanne" räägib Maddison loogiliselt looduse suure ühtsuse olemuslikust seosest inimloovuse tippsaavutustega tehnikas — püriwad ju needki suure ühtsuse, täiuslikkuse poole; see on praktiline tehnikafilosoofia "iva" ka kaasajale, millele iseenesest ehk ei tuldagi.

Ottomar Maddisoni isikliku loometöö (mainitud suured metall- ja raudbetoonkonstruktsioonis sillad käesoleva sajandi alguses) rikkaliku kogemuse ja filosoofiliste veendumuste ühendus on olnud aluseks ka tema õpilaste, eesti esimese põlvkonna tehnikateadlaste kasvatamisel. Seda iseloomustav sügav vastutustunne looduse ja inimeste ees on eesti insenerkonnas üldiselt tuntav tänapäevalgi, kuid selle otsene alge ajas on ehk natuke juba ähmastumas.

Tänavu täitub Ottomar Maddisoni sünnist 125 aastat.

Ülo Ruubel



Taavo Vösu. ***
(Tušš)

VALGEVENE KUJUNEMINE

Urmas Vessin

Maailma poliitilisel kaardil teatavate vaheaegadega toimuvad suuremad või väiksemad ümberkorraldused sunnivad otsima nende muutuste algpõhjust. N. Liidu lagunedes kaugenes Venemaa Euroopast, Läänemere ja Musta mere vahele tekkis rida vastseid riike, kelle seas kõige müstilisemaks võib pidada Valgevene Vabariiki. Asudes meile nii lähedal, jääb see maa tihti ülekohtuselt kahe silma vahele. Me ei tea temast suurt midagi.

Valgevene geograafiline asend on omapärane. Põhjast lõunasse läbib teda Varjaagi piirivööde — Suur-Siberit ja Euroopat lahutav suurte soode ja jõgede ala. Samas pole Valgevenel selgeid looduslikke piire. Veelgi enam. Mandrijäätumiste tulemuseks kulgevad maad läbivad loodusgeograafilised piirkonnad idast läände, moodustades teatud mõttes koridore kahe maailmajao vahel. Ainus looduslik piiriala, Polesje (Pafesse) on lõunas ning eraldab Valgevenet Ukrainast. Asukoht maailmajagude ning kultuuride piiril on ammust ajast avaldanud otsest mõju Valgevene alale.

Valgevene etniline eellugu on jälgitav viimase viie aastatuhande vältel. Samaaegselt Eestisse jõudmisega ilmusid Kirde-Valgevenes Väina (Dzwina Zahodniaja) ja Soži jõe basseini soomeugrilased. Selle tõendiks on jäljed soomeugrilastele iseloomulikest tegelemisest jahinduse ja kalandusega ning vanimad geograafilised nimetused, mis on uurali, täpsemalt soome-ugri päritolu, nii nagu põhja ja ida poolgi (Väina, Syväri, Mordva). Ka on sealsete elanike europiidsetele rassitunnustele lisandunud mongoliidseid (Pilipenko 1991: 22). Samal aastatuhandel asusid Pripjati (Prypiać) ning Jaselda ülemjooksule maaviljelejad ja karjakasvatajad indoeurooplased. Saab alguse Valgevene kirde- ja lõunapiirkondade eristumine, mis jätkub tänaseni. 3,5 tuhat aastat tagasi oli Pripjati jõest põhja pool ja isegi Kesk-Valgevenes

juba rohkesti indoeurooplasi. Ilmselt oli tegemist migratsiooni-ga lõunast, ülerahvastatud Podoolia aladelt. Valgevene muutus indoeuroopa maaks, kus Pripjatist põhjas asusid balti hõimud. Pripjatist lõunas on balti hüdroniüme vähe. Valdavad on slaavi omad. Kõige suurem oli aga slaavlaste tihedus Edela-Valgevenes.

Meie ajaarvamise alguseks assimileerisid indoeurooplased muud päritolu rahvad (soomeugrilased). VI sajandini püsib paigal piki Pripjati jõge kulgenud piir baltlaste ning slaavlaste vahel. Siis lähevad slaavlaste liikvele. VIII–IX sajandil muutub see protsess massiliseks, slaavlaste suunduvad Pripjatist põhja poole, asuvad Dnepri (Dniapro) paremale kaldale, kulgevad piki Berezina (Biarezina) ülesvoolu. X sajandiks on neid Väina ääres ja Nemeni (Nioman) ülemjooksul. Massiline slaavlaste ränne, nende asumine baltlaste asualadele tõi kaasa etnilise segunemise, mille tulemusena formeerusid slaavi-balti etnosünteesi käigus uued etnilised ühendused — dregovitšid, radiiimitšid ja krivitšid, kellest kaasaegsed kirjalikud (Kiievi-Vene) allikad räägivad kui slaavi hõimudest. On aga teada, et liide *-itš* märkis slaavistunud hõime.

Dregovitšide kultuuriline tuumikala asus Pripjati jõgikonna lõunapoolses osas. Dregovitšid asusid suures osas Lõuna-Valgevenest ja märgataval osal keskosast. Nende kultuuris olid valdavad slaavi elemendid (Pilipenko 1991: 32). Etnonüüm ise on arvatavasti balti päritolu (leedu *drėgnas* ja läti *drēgns* 'niiske, röske') (Lõugas 1969; Aben 1966).

Radiiimitšid asusid neist veel rohkem idas, Dnepri ja Desna jõe vahel. Kultuuriliseks tuumikalaks oli Soži jõgikond. Nad moodustusid baltlaste ja slaavlaste segunemisel. Sealjuures baltlaste assimileeriti. Kultuuris valdas slaavi element, mis polnud aga absoluutne. Kroonikad osutavad nende sarnasusele läänslaavlastega. Dregovitšid ja radiiimitšid kujunesid balti ja slaavi hõimude segunemisel, kusjuures viimastel avaldub balti alge selgemini.

Eelnimetatud kahest kooslusest põhja pool elasid krivitšid. Nad asusid Valgevene põhjaosas — Väina ning Dnepri basseinis, Pihkva- ja Smolenskimaal. Krivitšite kultuuril oli regionaalseid erinevusi. Tavaliselt eristatakse kaht suurt gruppi — polotsk-smolenski ning pihkva. Valgevene alal asus neist esimene, kul-

tuuris märgatavalt baltlastest mõjustatud grupp. Hilisemal Pihk-vamaal kohtasid slaavi kolonistid omapärast läänemeresoome—balti segaasustust.

Üldtuntud on läti sõna *Krievija* kasutamine Venemaa tähistamiseks. Leedulastel tähendab *krievas* Polotski kandi inimest — *der Bewohner der Gegend von Polozk* (Kurschaft 1970).

Nimetatud kolmest etnilisest kooslusest kujunesid protorahvad, s.t hõimu ja rahva vahepealsed staadiumid (hõimuliidud?). IX–X sajandil polnud Valgevenes enam üksikhõime. Need kolm protorahvast olid peamiselt kultuurilised ühendused. Osa autoreid vaatleb neid metahõimudena ning poliitilises mõttes protoriikidena (Zagorulski 1991). Nad eksisteerisid ajal, kui toimus sotsiaalse struktuuri muutus — sugukondlik elukorraldus asendus poliitilise juhtimisega. Polotski krivitšitel ja dregovitšidel tekkisid pärilike vürstide juhitud vürstiriigikesed.

Valgevene oli juba siis poliitiliselt välismõjudele allutatud. Polotski krivitšid maksid andamit varjaagidele ja olid niimoodi seotud soome-ugri ruumiga põhjas. Radiimitsid sõltusid kasaaridest.

IX–X sajandi teisel poolel tekkis Valgevene vahetus läheduses uus kultuuriline tuumikala. Algas ümbruskonna majanduslikuks ja poliitiliseks mõjukeskuseks kujuneva Kiievi tormiline tõus. Teiseks Valgevenet mõjutanud piirkonnaks olid alad põhja pool Dnepri, Väina ja Volga ülemjooksu, mis ulatusid Soome lahe ja Laadoga järveni. VIII–IX sajandist oli sel alal keskuseks Olhava suudmes asuv Ladoga. Tsentraalse positsiooni omandas hiljem Novgorod. Tekkis teataval määral bipolaarne riik Kiievi-Vene, kus Novgorod oli tähtsuselt teine keskus riigis ja aeg-ajalt Kiieviga võrdne. Selline bipolaarsus takistas absoluutselt ühtse unitaariigi teket.

Kahe tähtsaima keskuse ümber tekkinud majandusliku, poliitilise ja kultuurilise regiooni (põhjas Novgorodi, lõunas Kiievi) mõjuga on võimalik seletada kahe dialektilis-etnograafilise tsooni teket Kiievi-Vene riigi lõppfaasis. Tinglikult võib neid nimetada Põhja- ja Lõunatsooniks. Lisaks Novgorodile olid Põhjatsooni keskusteks veel Pihkva ja Smolensk (Smolensk). Kahe tsooni piir läbis jällegi Valgevenet. Vitebski (Wicebsk) ja Polotski (Połack)

maad, neist lõunasse jäävad Zaslavl (Zasłaŭl), Minsk, Borissov (Barysaŭ), Drutsk (Druck) ning võimalik, et ka Neemeni ülemjooksu alad, kuulusid Põhjatsooni. Ülejäänud osa Valgevenest jäi Lõunatsooni.

Nagu näha, on kadunud jaotus protorahvasteks. X sajandi lõpu haldusreform oli andnud tulemusi. Keskvõimu esindavad asevalitsejad täitsid poliitilise rolli kõrval ka kõnekeele ja vaimse kultuuri ühtlustajate, nivelleerijate osa. Nemad levitasid ja juurutasid ka kristlust (Pilipenko 1991: 60).

Säilib aga Valgevene osade erinev geopoliitiline orientatsioon. Krivitšid, kes enne liitumist Kiievi-Venega maksid andamit varjaagidele, on hiljem Novgorodi mõjupiirkonnas. Suund on jäänud samaks. Varjaagide (Ladogas?) asemele astus Novgorod, olles sisuliselt nende järeltulija. Radiiitšite puhul säilis ainult orienteeritus lõunasse ja otsest seotust ühe võimukeskuse või rahvaga polnud. Aastail 1149–1169 mainitakse kroonikais viimast korda kolme eespool nimetatud protorahvast. Vene allikate väitel moodustus XII sajandiks ühtne nn idaslaavi etnos. Kuid juba sama sajandi keskpaigast alates toimub kahe sajandi vältel sama superetnose lagunemine (Pilipenko 1991: 74). Ühtse riigi lagunemine algas aga juba poolteist sajandit varem.

Võttes arvesse Kiievi-Vene suurt ulatust ruumis ning riigi bipolaarsust, on ebaloogiline väita, et selles riigis toimus algsete protorahvaste (dregovitšid, radiiitšid, krivitšid jt) transformeerumine ühtseks idaslaavi etnoseks. Need protorahvad olid riikluseelses staadiumis kultuurilised ühendused, mille tuumikala taandus paari võimsa keskuse (Kiiev, Novgorod) tekkides. Sellised nihked on aga poliitilise, mitte etnilise iseloomuga. Murdelis-etnograafilised tsoonid Kiievi-Vene lõpuperioodil väljendasid kahe keskse linna kultuurilise tagamaa ulatust. Ühtse idaslaavi etnose moodustumine on ideoloogiline fiktsioon.

Umbes 1200. aasta paiku toimus Leedu (Litva) ja Vene (Rus') aladel passionaarne tõuge (Gumiljov 1992: 294). Käivitatus etnogeneesi protsess. Rida Valgevene ala regionaalseid nimetusi tekib passionaarsele tõukele järgnenud sajandil. Loodusgeograafiliselt eraldiseisev Polesje moodustab ka kultuuriliselt, lingvistiliselt ning antropoloogiliselt omaette piirkonna. Polesje kultuuriline omapära on jälgitav alates XIII sajandist. Tegemist on idaslaavi

subetnosega. Asudes etniliselt valgevenelaste ja ukrainlaste vahepeal, eristavad polesjelased (endanimetus *poleštšuki, polešuki*) end mõlemast mainitust. Eri autorid on neid liigitanud erinevalt, pidades polesjelasi kas ukrainlasteks või valgevenelasteks. Segadust on suurendanud üks osa polesjelastest — pinskilased, kes on ukrainlastele lähemal kui ülejäänud. Praegu on Polesje jagatud kahe riigi vahel — on olemas Ukraina ja Valgevene Polesje.

Eelmisega samasse aega ulatub Väina—Dnepri regiooni eristamine. See piirkond kandis nime Valge-Vene. Nimetus hõlmas algselt alasid ka väljaspool praeguse Valgevene territooriumi: Pihkva- ja Smolenskimaad ning Tveri maid, s.t endist krivitšite asuala. Vassili Tatištševi andmeil hõlmas Valge-Vene maid Väina ja Volga ülemjooksust Neemenini. Et tegemist on regiooniga, mille nimetuse Valgevene on pärinud, siis tuleks mainida, et 1318. a nimetatakse Valge-Veneks Vitebskimaad, 1325. a etnilisest Leedust idas asuvat Väina—Dnepri ala läänepoolset osa. 1382. a nimetavad Poola allikad Polotskit Valge-Vene kindluseks. Valge-Vene oli idaslaavi subetnos (Pilipenko 1991: 78).

XIII—XVI sajandil arenes Polesjest ja Väina piirkonnast suhteliselt kiiremini tänapäeva Kesk-Valgevenes paiknev ala: Neemeni ülemjooks, Minskimaa ja Dnepri basseini Valgevenes asuv kesk- ja lõunaosa. Sel perioodil olid soodsad tingimused antud piirkonna arenguks — Pripjati jõgikonna linnad langesid korduvalt tatarlaste rünnakute ohvriks. Väina ääres asuv keskus Polotsk sattus ristisõdijate huviorbiiti. Kesk-Valgevene seevastu asus küllalt kaugel välisvaenlastest ja Leedu—Vene suurvürstiriigi keskel, mis kindlustaski piirkonna suhteliselt turvalise arengu. Valgevene ethnose eksisteerimise varasemal perioodil kasutati keskosa elanike kohta mitmetähenduslikku terminit *litwiny* ja ala nimetati *Litwa*; sealne elanikkond oli etniliselt lähedane Leedu Aukštaitijale. Keskajal nimetati litviinideks Valgevene loode- ja osaliselt ka keskosas asunud balti-slaavi segarahvastikku (tänapäeval nimetatakse litviinideks Valgevene ja Leedu ning Läti piirialadel elavaid valgevenelasi). *Litwa* kõige laiem tähendus oli poliitiline, hõlmates lisaks Leedule ja Kesk-Valgevenele kogu suurvürstiriigi ala. Kauem käibis nimetus siiski kitsamas tähenduses, märkides regiooni.

Must-Vene oli ajalooline piirkond praeguses Valgevenes Neemeni ülemjooksul Novogrudoki (Nawagrudak), Slonimi (Slonim), Volkovõski (Waŭkawysk) ja Nesviži (Niaswiž) linnade ümbruses. V. Tatišševi andmeil hõlmas Must-Vene Vilija (Wihija), Berezina, Pripjati ja Bugi vahelist ala. Kõigepealt hakkasid seda nimetust kasutama naaberlade elanikud, arvatavasti baltlased, kellel must värv tähistas läant ja valge ida. Selle toponüümi kasutusaeg langeb XII–XVIII sajandisse (Pilipenko 1991: 110).

Intensiivsete etniliste protsesside tulemusena formeerus XVI sajandi keskpaigaks Väina, Neemeni, Pripjati ja Dnepri vahelisel alal uus kultuuri ja keele alusel eristatav etniline territoorium, mida praegu nimetatakse Valgeveneks. Nimetatud etnogeneesis osalesid ala idaslaavi rahvastik, lääneslaavlaste (poolakad), baltlased (aukštaidid, latgalid, preislased, jatvingid, žemaidid) ja tatarlased.

XVI sajandi keskpaigast muutub ka toponüümi Valge-Vene sisu. See muutus on seotud kultuuriareaalide ümbergrupeerimisega XV–XVI sajandil. Pihkva- ja Tverimaa ning hiljem ka Smolenskimaa "väljusid" Valge-Venest, kui nad langesid Moskva võimu alla ja võtsid osa venelaste etnogeneesist. Valge-Vene põhjaosa sulab Moskooviasse. Samal ajal hakkab Valge-Vene märkima ka Polesjet ning omandab tänapäevase sisu. Nimetused *Belaruš* ja *belarus* kinnistusid Valgevenele lõplikult alles XIX sajandi teisest poolest, s.t pärast seda, kui 1840. a keelati toponüümi *Łitwa* tarvitamine. *Łitwa* nihkub etnilise Leedu aladele (Žemaitija ja Aukštaitija). Selline muutus leiab aset venelaste ja poolakate juures (poola *litwin* = leedulane; Bogusławski 1983), kuid ukrainlaste kõnekeeles säilib sõna *litvin* valgevenelase tähenduses (Gruševski 1990: 14).

Ajalooliselt tähtsaim naaberrahvas — leedulased — kasutab valgevenelaste kohta nime, mis kardinaalselt erineb ülejäänutest. Nimelt on leedulased erinevalt teistest pidanud suurvürstiriigi algusaegadest saadik eristama valgevenelasi. Neil ei olnud toponüüm *Litva* samaaegselt ka etnonüümiks, s.t see ei tähistanud riigi alamaid (kodanikke). Leedu *Gudija* on mitmetähenduslik. Ta märgib Valgevenet (maad), kohta, kus on palju valgevenelasi (*ein Ort, an dem es viele Weissrussen gibt*; Kurschaft 1968) või ka Venemaad (*Russland*). Etnonüüm *gudas* tähistab kõige-

pealt valgevenelast, ent ka üldse venelast, ning poola aadlikku. Pole välistatud, et nimetus ise pärineb maad läbinud gootidelt (Čarniaŭski 1992: 68).

Seega tekib XIII sajandil praeguse Valgevene territooriumil mitu etniliselt eripalgelist regiooni, mis hilisemalt koondatakse rahumeelselt ühte riiki (Jermałowič 1992). Lev Gumiljovi käsitluse järgi on valgevenelastel olemas ühele etnosele tüüpilised jooned: nad eristavad ennast teistest, kasutades etnonüümi *betarus*; etnose mosaiiksus on jälgitav XIII sajandist, mil algas valgevenelaste etnogenees, ja jätkus polesjelaste, pinskiilaste ja litviinide eristumisena; Valgevene regioonid on läbinud ühise arengu Leedu—Vene riigis.

Valgevenelaste tekke kohta on mitu eri kontseptsiooni. Neist nõrgimad on "poola" ja "suurvene", mis eitavad valgevene etnost ja Valgevene etnilist territooriumi. Valgevene keelt peetakse vastavalt poola või vene keele dialektiks. "Balti" ja "krivitši" kontseptsiooni toetajad räägivad baltlaste ja krivitšite määravast rollist valgevenelaste kujunemisel.

Valitseb arvamus, et valgevene riiklus on uuema aja nähtus. Ilmus ju sellenimeline riik maailma poliitilisele kaardile alles XX sajandil. Ometi on tegelikkus sootuks erinev.

1240. aastast oli Novogrudok Leedu—Vene riigi pealinn. Välisvaenlastest häirimata Neemeni piirkonda nihkub XIII sajandi keskel Väina-äärsest Polotskist poliitilise elu kese. Ala etnilise palge kohta konkreetseid andmeid pole, kuid loogiline on arvata, et tegu oli balti-slaavi segaasustusega, kus peamiseks slaavlaste asumispiirkonnaks oli Neemeni vahetu ümbrus. Baltlased elasid traditsiooniliselt jõgede veelahkmealadel.

Leedu—Vene suurvürstiriigi tuumikala nihkumine litviinide aladele Valgevene loode- ja osaliselt ka keskosas toimus suhteliselt vähe aega pärast selle riigi moodustumist. *Łitwa* ilmub ajalukku 1040. a. 1210. aastal paikneb ta Minski lähedal kiiluna Polotski, Turovi-Pinski (Turaŭ) ja Novogrudoki maade vahel. Pole kunagi väidetud, et see paganausuline, osalt dregovitšide ja krivitšite poolt assimileeritud balti territoorium oleks hõlmanud mõnd Valgevene ala (Jermałowič 1992: 53).

Valgevenelaste kujunemine on tihedalt seotud valgevene riikluse arenguga. Tsentraalse riikliku asendiga *Litwa* saab suhtelise stabiilsuse, parema majandusliku arengu võimaluse ja hea ühenduse tõttu riigi teiste piirkondadega uue etnose formeerumise kohaks.

Leedu—Vene riigi territooriumi põhiline osa moodustab praegu enamiku leedu ja valgevene etnilisest ruumist. Smolenskimaal jäi Valgevenega nõrgalt seotuks ning allutati Venemaale. Ülejäänud piirkonnist hilisemalt Valge-Veneks tunnistatud Polesje on ka praegu eristatav muust Valgevenest. Valgevene etnos kujunes Valgevene põhiterritooriumil, mis ei olnud allutatud välismõjudele ning arenes ühistes tingimustes. Seega on Leedu—Vene riigil valgevenelaste geneesis vaieldamatu tähendus. Suurvürstiriik säilitab ühtsuse kuni Vene impeeriumi koosseisu sattumiseni. Siis hävitatakse riiklus ja jätkub Poola valitsemise ajal alanud kultuuriline nihilism. Huvitava faktina vääriks märkimist, et XIX sajandi hakul tehti katse taastada Leedu suurvürstiriik autonoomse moodustisena Venemaa koosseisus. Autonoomia oleks laienenud kõikidele Valgevene kubermangudele (sh ka Vilno) ja osale Lääne-Ukrainast. 1812. a selline riiklik moodustus loodigi. Seda tegi Napoleon I, kes lõi oma armee ja ajutise valitsusega Leedu suurvürstiriigi (Širjajev 1991: 17).

Kreeka õigeusk levis Valgevene alale Kiievist tuhande aasta eest. Usu levitamisest on eespool juba juttu olnud. Kohalik kirik on olnud valdavalt vene õigeusu kiriku alluvuspiirkonnas. Valgevene piirneb kahe õigeuskliku (Venemaa ja Ukraina) ning kahe katoliikliku maaga (Leedu ja Poola). Katoliiklus jõudis suurvürstiriigi aladele just Poolast, kuid levis vähesel määral, sest valgevenelased pidasid kinni oma esivanemate usust ja uskumustest. Linnakodanikud ja talupojad ei võtnud omaks ei katoliku usutunnistust ega poola kombeid, sest oli ju katoliikluse levitamise otseses seoses poolastamisega (Jäger 1919: 45). XVII sajandiks levib katoliiklus lääne pool Braslavi—Postavõ—Vileika—Minski—Nesviži joont.

Poola mõju Valgevene ala arengule on ilmne. Kuigi valgevenelaste poolt avaldub vastuseis katoliiklusele ja poolameelsusele, kuulub suurvürstiriigiaegne Valgevene suurel määral selgelt Euroopasse tänu Poolale. Leedu—Vene riigi kunagises pealinnas

Vilniuses asub piirkonna vanimaid ülikoole (aastast 1579), linnades levis Poola vahendusel Magdeburgi õigus. Valgevenelased hakkasid aega arvama Kristuse sünnist, mitte enam maailma loomisest. Rzecz Pospolita oli riikliku korralduse poolest oma aja kohta küllaltki vabameelne riik. Kujunes ju siin mujal Euroopas valitsenud absolutismi asemel (äärmuseni) parlamentaarne aristokraatlik vabariik, kus kuningal oli vaid esindusfunktsioon.

Ühendamine Venemaaga tähistab Valgevene languse algust. Hävitati rahvuslik sõltumatus, muudeti ära kohalik õiguskord (erinevalt Baltimaadest), keelati valgevene keele kasutamine kirikuis ja koolides (1839. a). 1865. a keelatakse valgevenekeelsete raamatute trükkimine, suletakse külakoole.

Esimese maailmasõja alguseks oli maa muudetud Venemaa Euroopa-osa üheks vaesemaks ja kultuurilises mõttes mahajäänumaks piirkonnaks. Sajandivahetusel algas valgevenelaste rahvuslik ärkamine, hakkas formeeruma valgevene rahvus. Sellele tegi lõpu Esimene maailmasõda, mis lõppkokkuvõttes poolitas valgevenelaste asuala. 1921. aastal kasutas Poola rahvaloendust tehes ära selge rahvusliku eneseteadvuse puudumist valgevene elanikkonnal.

Valgevene etniline ruum hõlmas XX sajandi alguses rahva kujunemisala Neemeni, Väina ja Dnepri ülemjooksul. Kiilutuna leedulaste, venelaste, poolakate ja ukrainlaste vahele polnud valgevenelastel edasise laienemise ruumi. Nende asuala ulatus ca 700 km lääne ja ida suunas ning umbes 500 km põhjast lõunasse. Vististi ainsal kaasaegsete poolt väljaantud Valgevene Rahva Vabariigi kaardil näidatud piires on maa pindala umbes 300 000 km² ning neis piirides elas 1919. aasta 1. jaanuari seisuga ligi 16,5 miljonit inimest. Sellest 77% ehk umbes 12,5 miljonit moodustasid valgevenelased (Jäger 1919: 8). Sajandi alguses on valgevenelased oma maal absoluutses enamuses. Nende osakaal suurenes ida suunas, tõustes 70%-lt üle 90%-ni. Juute oli ligikaudu 2,5 miljonit inimest (14%), kes asusid peamiselt linnades. Poolakad elasid enamasti maa lääneosas. Neid oli 4% elanikest ja nad kuulusid põhiliselt sealse kodanluse ja intelligentsi hulka. Lisaks oli poolastunud ka kogu aadel. Idas oli poolakate osa tühine. Viimastega sama suure vähemuse moodustasid venelased. Tegemist oli linnades asunud ametnikega, kes viisid ellu valit-

Valgevene kujunemine

suse venestamispoliitikat. Eri grupi moodustasid XVII sajandil tagakiusamise eest Daugavpils ja Gomeli lähistelega põgenenud vene vanausulised. Esitatud arvandmetesse tuleb suhtuda teatud ettevaatusega, sest analoogiliselt leedulastega arvasid ka valgevenelased poolastunud ja venestunud rahvuskasaslased ikka endi hulka. Seega oli Valgevene idapoolsema osa rahvastik etniliselt ühtlasem, kuid paradoksaalne on üheselt kindla etnilise idaraja puudumine, mistõttu idapiir on raskesti määratletav. Valgevene keel on kolmest idaslaavi keelest kõige vähem iseseisev ning sarnaneb tugevasti vene keele lõunamurdega. Lõunas teeb piiri tõmbamise valgevenelaste ja ukrainlaste vahele keeruliseks polesjelaste etniline määratlematus. Põhiliseks komistuskiviks on siin pinski laste kuuluvuse küsimus. Neid liigitatakse vahelduva eduga niihästi valgevenelaste kui ka ukrainlaste hulka. Läänes elab valgevenelasi mõnevõrra ka Poolale kuuluval piirilähedasel alal. Loodes kulgeb piki Leedu piiri valgevene-leedu-poola segaasustuse vöönd.

Idaraja vaidlustatavus ja poola segaasustusega lääneosa mõjusid halvasti Valgevene geopoliitilisele asendile. Selline avatus peamistesse poliitilise surve suundadesse lõi hilisemalt soodsad tingimused ekspansionistliku poliitika ajamiseks Valgevene suhtes. Äärmuslikumaks näiteks võib tuua eelnimetatud teooriad valgevenelaste tekkest, mis eitavad valgevene riiklust ja etnost. Valgevenelaste endi meelest olid nende etnilise territooriumi piirid muidugi üheselt selged ja arusaadavad.

Loomulikult kujunenud etnilisi piire näitavad XX sajandi alguse kaardid. Praeguseks on toimunud sügavad muutused, mis Varsavist ja Moskvast juhitud ja suunatud on kandnud kindlat poliitilist eesmärki. Valgevenelaste enamusega maakondade pindalaks oli 231 850 km² ja elanike arvuks 1897. aasta rahvaloenduse ajal 7 080 041 inimest. Valgevenelaste kõrval (5 310 461 inimest ehk 57% rahvastikust) oli tähtsaimaks vähemuseks 971 000 juuti (14%), kes asusid linnades.

Lähiminevikus endises Nõukogude Liidus toimunud protsessid viisid resultaadini, mis põhjalikult muutis Euroopa kaarti. Valgevene oli üks neist kolmest endisest liiduvabariigist, mis kuulusid N. Liidu olematuks. Piki Varjaagi piirivöödet tekkis rida

uusi riike, lisaks kolmele Balti riigile ja Ukrainale ka nende vahel asuv Valgevene Vabariik.

Praegune Valgevene on anomaalne maa, sest tema keel, kultuur ja ajalugu on ühtviisi võõrad nii valgevenelastele kui ka ta naabritele. Hoolimata meie suhtelisest lähedusest sellele maale (Tartust on Minskisse 550 kilomeetrit) võib Eestis tunduda, et tegu on hoopis teise kontinendiga.

Kahekümnendal sajandil on toimunud sügavad valgevene etnilise ruumi muutused. Sajandi alguses haldas etnilist ruumi üks riik, kuid kindlalt kujunemata eneseteadvusega etnos *belarus* (varasem endanimetus *litwin* või ka *krywić*; Grinblat 1968: 33) oli jaotatud mitme haldusüksuse vahel, mille piirid ei järginud etnilist raja.

Valgevene ruumile on XX sajandil tähtsaimat mõju avaldanud kolme poliitilise eesmärgi taotlemine. Kõik kolm saavutavad ühe ja sama lähtematerjaliga manipuleerides kardinaalselt erinevaid tulemusi, mis on küll vastandlikud, kuid rahuldavad seatud poliitilisi eesmäärke suurepäraselt.

Esimene on "suurvene", mis lähtub valgevenelaste ja venelaste etnilisest lähedusest. Suunda iseloomustab püüd iga hinna eest liidendada Valgevene ala Venemaaga. Märgata on kokkulangevust Moskva poliitilise kindluse ja valgevenelaste rühumise vahel (*Communist...* 1955: 11). Venemaa all on Valgevene ala olnud peaaegu kogu selle sajandi vältel, kui mitte arvestada sõdu ja ala ajutist jagatust aastail 1921–1939. Sajandialguse Valgevene oli tervikuna Vene provints, mida läbisid impeeriumi jaoks tähtsad ühendusteel Kesk-Euroopa suunas: mõlemast pealinnast Varsavini kulgevad magistraalid. Võrdsel kaugusel asusid Venemaa tööstuskeskused Riia, Moskva ja Varssavi. Valgevene oli kõigest transiitalaks.

Väga olulised on Esimese maailmasõja aegsed ja järgsed sündmused. Brest-Litovski rahulepinguga Saksamaale loovutatud Valgevenes saavutab apogee valgevenelaste rahvuslik ärkamine, kulmineerudes rahvusriigi tekkega 1918. aastal.

Esimese maailmasõja ajal saab teoks pretsedent Valgevene ajaloos. Maa langeb uue mõjukeskuse huviorbiiti — kuni 1918. a lõpuni asuvad siin Saksa väed. Saksa võimude tegevust võib hin-

Valgevene kujunemine

nata positiivseks — valgevene keel käibib 1916. a jaanuarist jälle ametliku keelena. Hoogu saab rahvuslik liikumine. 1917. aastal moodustub rahvuslik parlament. Saksa võimud ei teinud takistusi rahvuslike riigistruktuuride väljaarendamisele, kui mitte arvestada armee formeerimise keeldu. 25. märtsil 1918. a kuulutas Üle-Valgevenelise Kongressi Raada välja Valgevene Rahva Vabariigi sõltumatuse. Seda riiki tunnustasid *de jure* Austria, Tšehhoslovakkia, Eesti, Soome, Gruusia, Läti, Leedu, Poola ja Ukraina ning *de facto* Bulgaaria, Taani, Prantsusmaa ja Jugoslaavia (*Communist... 1955: 9*).

1918. aastal väljakuulutatud Valgevene Rahva Vabariik ei jäänud püsima ekspansionistlikult meelestatud naabrite tõttu. Iseisva välispoliitika ja demokraatliku riigikorraldusega vabariik jagati naabrite vahel.

Järgnevalt esineb Valgevene alal kolm nõukogude vabariiki. Neist esimene loodi bolševike poolt jaanuaris 1919, arvestades rahvusriikluseni kasvanud valgevene eneseteadvust. Venemaa tunnustas selle formatsiooni sõltumatust ja loobus kõigist pretensioonidest, mis olid seotud Valgevene Venemaa alla kuulumise faktiga (Krutalevitš 1992: 63). Kahe kuu pärast tehti omapärane eksperiment — liideti Valgevene ja Leedu NSV (seega lähtuti Leedu—Vene suurvürstiriigi ideest).

Kuni selle momendini oli püütud saavutada kahte poliitilist eesmärki. Esiteks luua Valgevene rahvusriiki, teiseks hoida ala sõltuvuses Moskvast. Kolmandaks jõuks, mis sekkub arengusse Valgevenes, on Poola, soovides reanimeerida Rzecz Pospolitat. Selline Venemaa ja Poola vaheline võitlus impeeriumide taasloomise nimel viib kompromissina Valgevene jagamiseni. Järjekordselt jääb see ala kahe eri maailma piirile. Läänes Euroopa, katoliiklus, mõningane rahvuslik eneseteostamisvõimalus. Idas Suur-Siber, umbes poolteist miljonit kollektiviseerimise ohvrit ehk kokku neli ja pool miljonit kommunismiohvrit ning partisaanivõitlus aastatel 1920–1929.

Valgevene nõukogude vabariikidega on seotud paar huvitavat nüanssi. Ühine vabariik Leeduga eksisteerib juriidiliselt tänini — pealetungivate poolakate eest taandudes “unustati” riik likvideerida. Kolmas Valgevene NSV, mis loodi juulis 1920, polnud

puhtjuriidiliselt kuni jaanuarini 1921 Vene föderatsiooniga üldse mingil moel seotud.

Ajaliselt kolmandast Valgevene NSVst on välja kasvanud praegune Valgevene Vabariik. Tegemist on pigem administratiivüksuse kui rahvusriigiga. Hulk alasid, mis etniliselt kuuluvad Valgevenele, on praegu Venemaa koosseisus. Samuti on alasid Valgevene koosseisust poliitilistel eesmärkidel naaberriikidele antud. Niihästi enne ja pärast sõda Leedule (Vilnius ja Druskininkai) kui ka Poolale (Biefostok) pärast II maailmasõda.

Valgevene on Sõltumatute Riikide Ühenduse asutajaliige ja tugevasti seotud Venemaaga. Valgevene rahvuslus oli repressioonide tagajärjel tugevalt allasurutud ning alles nüüd taas tärkamas. Hetkel 10,3 miljonilise elanikkonnaga ja 207 600 km² pindalaga riigi rahvuslikust koosseisust peaks mõningase ülevaate andma järgmine tabel.

	rahvaarv (tuh.) 1979. a	rahvaarv (tuh.) 1989. a	emakeel oma rahva keel, %	teine keel valgevene keel, %	teine keel vene keel, %
kogu Valgevene	9532	10 152	77,7	50,8	12,0
valgevenelased	7586	7905	80,2	60,4	9,5
venelased	1134	1342	97,7	1,8	24,5
poolakad	403	418	13,3	44,7	17,8
ukrainlased	231	291	45,4	41,4	10,4
juudid	61	84	7,6	8,6	27,6

Valgevene rahvuslik koosseis 1989. a rahvaloenduse andmeil (*Беларуская думка*, 1992, nr. 2).

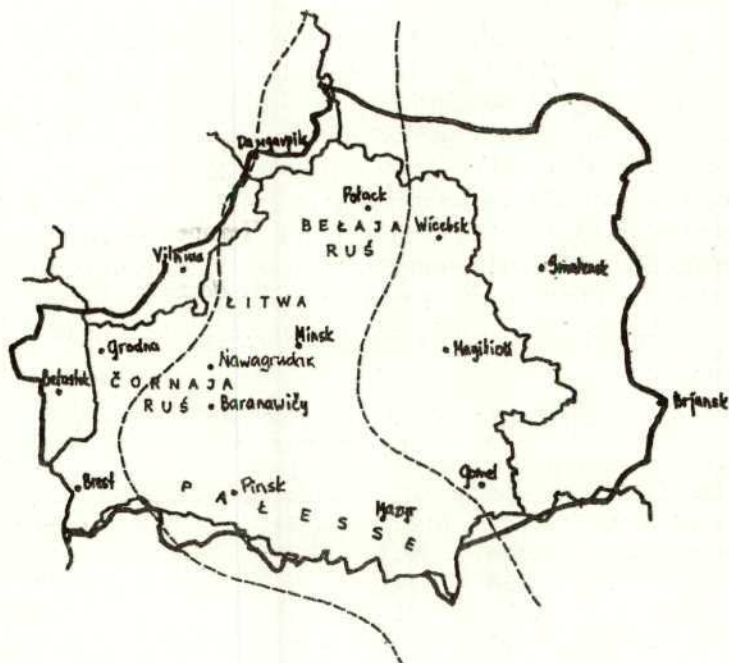
Lisa

Valgevene tähestikud:

a) slaavi: а, б, в, г, д, е, ё, ж, з, і, й, к, л, м, н, о, п, р, с, т, у, ў, ф, х, ц, ч, ш, ы, ь, э, ю, я;

b) ladina: a, b, c, ć, č, d, e, f, g, h, i, j, k, l, ł, m, n, ó, o, p, r, s, ś, š, t, u, ũ, w, y, z, ź, ż.

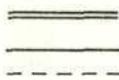
VALGEVENE KAART



Valgevene Rahva Vabariigi piir 1918

Riikide piirid 1993

Varjaagi piirivõõtme raja



Kirjandus

A b e n , Karl 1966. *Läti—eesti sõnaraamat*. Tallinn

B o g u ś ł a w s k i , Andrzej 1983. *Ilustrowany słownik rosyjsko-polski, polsko-rosyjski*. Tom I. Warszawa

Communist Takeover and Occupation of Byelorussia. 1955. Washington

Č a r n i a ũ s k i 1992 = Чарняўскі, Міхась. Выгокі. — *Беларуская думка*, нр. 2

- Grinblat 1968 = Гринблат, М. Я. *Белорусы: Очерки происхождения и этнической истории*. Минск
- Gruševski 1990 = Грушевский, М. С. *Очерк истории украинского народа*. Киев
- Gumil'ov 1989 = Гумилев, Л. Н. *Этногенез и биосфера Земли*. Ленинград
- Gumil'ov 1992 = Гумилев, Л. Н. *От Руси к России*. Москва
- Jermalovič 1992 = Ермаловіч, Мікола. *Утварэнне Вялікага княства Літоўскага*. — *Беларуская думка*, нр. 6
- Jäger, Walter 1919. *Weissruthenien: Land. Bewohner. Geschichte. Volkswirtschaft. Kultur. Dichtung*. Berlin
- Krutalevič 1992 = Круталевич, Вадим. *Четыре этапа независимости*. — *Беларуская думка*, нр. 1
- Kurschaft, Alexander 1968–1970. *Litauisch—deutsches Wörterbuch. Thesaurus Linguae Lituanicae*. Band I–II. Göttingen
- Lõugas, Vello 1969. *Leedu—eesti sõnaraamat*. Tallinn
- Pilipenko 1991 = Пелипенко, М. Ф. *Возникновение Белоруссии: Новая Концепция*. Минск
- Širjajev 1991 = Ширяев, Е. Е. *Беларусь: Русь Белая, Русь Черная и Литва в картах*. Минск
- Zagorulski 1991 = Загорульский, Э. М. *Из истории возникновения древнерусской народности*. — *Вестник Беларускага дзяржаўнага ўніверсітэта імя У. І. Леніна*, серыя 3, нр. 2

URMAS VESSIN (sünd. 1970), õpib Tartu Ülikoolis III kursusel geograafiat.

ARVUSTUS

ME EI VÕI SEDA UNUSTADA!

Jüri Freyberg. *Kolõma akadeemia*. Stockholm, 1991. 140 lk.

Kolõma — selle Aasia mandri kirdenurgas voolava jõe nimi on nii mõnelegi endise N. Liidu elanikule hirmuväärinaid tekitanud. Tekitab ehk praegugi, sest niimoodi nimetatakse rahvasuus kogu laialdast piirkonda Kolõma ja Indigirka jõe lähikonnas, kus asusid N. Liidu kõige ebanimilikumate tingimustega vangilaagrid. Erakordselt karm kliima — jaanuari keskmine temperatuur kuni -50° , sellele mittevastav toitlustamine, raske töö — peamiselt kaevandustes või metsalangetamisel — ning ülemuste-tšekistide peaaegu piiramatult ja kontrollimatu omavoli andsid Solženitsõnile põhjust oma teoses *Gulagi arhipelaag* Kolõmad korduvalt nimetada külma ja julmuse pooluseks. Mis puutub esimesse, siis peetakse Oimjakoni asulat tööpoolest mandri külmapooluseks, ning julmuse poolest olid Kolõma laagrid samuti üldtuntud. Vanad kolõmalased, kes seal juba enne sõda olid viibinud, mäletavad kindlasti kurikuulsa Garanini ja teiste temataoliste ülemuste korraldatud mahalaskmisi. Tuldi laagrisse, rivistati brigaadid üles, kutsuti mehed nimekirja järgi ette ja kõmmutati nad sealsamas normi täitmatajätmise või muude “süütegude” pärast maha. Ja seda ilma mingi näilisegi kohtuotsuseta. Vang pidi töötama 12–14 tundi ilma ühegi puhkepäevata, pärast tööd aga ehitama laagris barakke või tassima metsast mitme kilomeetri kauguselt seljas ehitusmaterjali. Talvel sunniti mõnes laagris isegi üle 60-kraadise külmaga lageda taeva all töötama, kuigi määrused nägid ette, et kui kraadiklaas näitab alla -50° , siis välja ei saadeta.

Enamikule eestlastest sai Kolõma nimi tuntuks kahtlemata alles 1945. aasta kevadel, kui esimene tapirong Tallinnast läbi Siberi hakkas Vaikse ookeani kallastele lähenema. Selles rongis viibis ka vaadeldava mälestusteraamatu autor, kellel oli õnn sealt “surmavarjuurust” tagasi tulla ja oma elamused hiljem kirja panna. Kuigi memuaarid on alati subjektiivsed, nagu tõdeb ka autor Vladimir Beekmanit tsiteerides, on

nende kirjutamine ja avaldamine ometi ülimalt vajalik. Eks ole see ju ka tükike eesti rahva ajalugu. Freybergi raamat on tänuväärne juba sellepärast, et aja möödudes kaovad viimasedki asjaosalised ja Kolõma vangiriik vajuks ilma talletatud mälestusteta unustuse hõlma. Neist, autori hinnangul umbes tuhande neljasajast inimesest, keda 1945. aasta aprilli lõpul Ülemistel loomavagunitesse suruti ja Vaikse ookeani kaldal asuvasse Nahhodka sadamalinna sõidutati, on elus veel ainult seitseteist (Venda Sõelsepa andmeil), ehkki võib olla veel mõni, kes pole endast märku andnud. Suurem osa mehi aga puhkab igavesti Kolõma igikeltsastel sokkadel.

Tõsi küll, ka venelastelt on nende metsikuste kohta üht-teist trükisõnas ilmunud. Eeskätt võib muidugi nimetada Solženitsõnit, kes pühendab oma *Gulagi arhipelaagis* üsna palju lehekülgi Kolõmale. Siis on veel ilmunud Varlaam Šalamovi *Kolõma jutustused* ja mõned teised meenutused. Eestlastest on seni Kolõma vangilaagritest kirjutanud ainult praegu pensionäripõlve pidav luuletaja ja kirjanik Venda Sõelsepp, kelle vaimukalt iroonilisi lugusid on siin-seal ajakirjanduses ilmunud.

Nüüd on Jüri Freybergilt ilmunud pikem mälestusteraamat, milles autor jutustab oma seiklustest alates tööteenistusse ja hiljem lennuväe abiteenistusse kutsumisest sakslaste poolt, Vene okupatsiooni algul tehtud põgenemiskatses Rootsi ja selle ebaõnnestumisel Kolõmale sattumisest kuni vabanemiseni ja Sajaanidesse 1949. aastal küüditatud vanemate juurde jõudmiseni. Raamatus käsitletakse kogu ajajärku 1944. a 9. märtsi Tallinna pommitamisest kuni Siberist naasmiseni eestlase pilgu läbi, kes püüdis end kaitsta idast valguva punase hävituslaine eest. Autor kujutab ühe põlvkonna saatust, kes oli valdavalt määratud hukkamisele Stalini ja Hitleri vahelises hiigelheitluses. Seega on juba vaatenurk vene autorite omast erinev — ehkki neis laagrites polnud mingeid rahustevahelisi vastuolusid.

Ilmar Talve 1959. aastal ilmunud humoorikate *Johanson* reiseid eetoseks on autori enda sõnutsi ellujäämise ja inimväärikuse säilitamise strateegia sõja- ja põgenemiskeerises. Sedasama võib pidada võtmemõisteks ka Jüri Freybergi mälestustes, kus käsitletakse inimest küll teistsugustes piirsituatsioonides, sedakorda Kolõma surmalaagris. Seitsmeteistkümnepäevastel, alles poisikeseohtu noorukina laagrisse sattununa pidi autor kogema Kolõma laagrite õudusi — elama poliitvangina kurjategijate, mõrtsukate ja vägistajate keskel — ja ometi säilitama oma "mina".

Ajastu mõistmisele aitab kaasa *Kolõma akadeemia* eellugu, milles kirjeldatakse inimsaatuste sõltuvust saatuse irooniast: ühelt poolt kinoseansile hilinemist, mis päästab mälestuste autori kindlast hukkamisest,

ning samas mantlihõlma sattumist paadimootori kardaadvõlli ümber, mis Rootsi randa jõudmise asemel viib ta Kolõma vangilaagrisse.

Freybergi raamat annab üksikasjalise pildi laagri argielust ja tööst. Iseloomustatakse ka laagrihierarhiat, kus kõige alamal astmel — igapäev sõi- mata ja togida — seisid poliitilise paragrahviga vangid. Lisaks täpsetele kirjeldustele kullapesemisagregaatidest ja -vahenditest on raamat varustatud ka joonistega, et asja lugejale paremini selgitada. Kirjadest sõbrale Eestis Kolõma lõpuperioidist kumavad elatud aastate tagajärjena esilekerkinud probleemid — lapseohtu noorukist meheikka jõudnu kohanemisraskused tavaeluga.

Tonaalsuselt on *Kolõma akadeemia* karm proosa, milles puudub nii enesehaletsus kui resignatsioon. Kohati ramedavõitugi dialoogid annavad tõetruult edasi laagris valitsenud õhkkonda. Lugejale võib ehk tunduda, et autor on liigselt kasutanud venekeelset laagriargood, ent võib ka öelda, et see tuleb taotlusest anda edasi laagrites valitsenud kõnepruuki. Pealegi on raamatu lõpus antud kõigi teoses esinevate venekeelsete sõnade tähendus. Teises võtmestikus on vaid üksikud sisemonoloogid, mis võimaldavad otsekui hetkelist pilguheitu autori tõelisse "minasse". Siin on piirsituatsioonides paratamatult esile kerkinud elu ja surma probleem, siseheitlust, mis on tingitud valikuvajadusest kodumaa ja Siberisse küüditatud vanemate saatuse jagamise vahel. Raamatus puudub taotluslik huumor. Siiski võib selles leida situatsioonikoomikat, nagu näiteks öökulli söömine rabakana pähe. Teoses leidub ka väiksemaid mõõdalaskmisi või vaieldavusi, nagu selline ilmne liialdus, et töötades buldooseri remonditöökojas, vinnas autor sajakilose seadise turjale ja sörkis sellega valgustatud akende poole. Väevalt et kestva alatoitluse all kannatav vang sajakilose kandamiga sörkida oleks suutnud.

Esineb ajaloofaktide segiajamist, näiteks teade, nagu oleks Konrad Adenauer saavutanud Stalinilt saksa sõjavangide kojulaskmise (lk 100). Tegelikult toimus Adenaueri Moskva-visit 1955. aastal, mil N. Liidu eesotsas olid Hruštšov ja Bulganin.

Vaatamata üksikutele ebatõenäosustele annab raamat tabavalt edasi üldist miljööd, mis valitses Kolõma laagrites 1940.–1950. aastatel. Seda tõendab ka kirjelduste ja seikade teatav sarnasus Solženitsõni *Gulagi arhipelaagist* loetuga. Seda võib oma kogemuste põhjal kinnitada ka allakirjutanu, sama tapi mees. Et inimesed samu sündmusi ja fakte erinevalt mäletavad, on ammu kindlaks tehtud. Eessõnas avaldabki autor kartust, et "ei suuda ammu üleelatud sündmusi tõepäraselt kirjeldada, paljusid ei mäleta, mõned aga on võinud kujutluses moonduda". Paratamatult pole inimälu võimeline arvuti kombel kõike täpselt talletama.

Sellest ka Freybergi ja mõne temaga samades laagrites olnu erinev faktide mäletamine.

Raamatu mõningaks puuduseks võib pidada trükivigade suhtelist rohkest, mis on kahtlemata tingitud sellest, et see on trükitud välismaal. Kuid selle eest on raamatu välimus harvanähtavalt kvaliteetne.

Kokkuvõtteks võib öelda, et tegemist on mälestusteraamatuga, mis teadvustab lugejale üht julma lehekülge eesti rahva olemusvõitlusest ning pakub tänuväärset materjali ka ajaloolastele.

Jüri Hanko

RAAMAT EESTI METSANDUSE AJALOOST

Hubertus Neuschäffer. *Kleine Wald- und Forstgeschichte des Baltikums — Lettland und Estland: Ein Beispiel europäischer Integration und kultureller Wechselwirkungen*. Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1991. 129 S.

Kunagiste Balti kubermangude metsamajanduse, laiemalt võetuna metsandusegi ajalugu, ei ole eriti põhjalikult uuritud valdkond. Kõikvõimalikke artikleid on aja jooksul avaldatud küll võrdlemisi arvukalt, ent raamatu ilmumist tuleb pidada lausa erakordseks sündmuseks.

Meie metsanduse ajaloo historiograafiasse süüvimata võib väita, et kolmel aastakümnel pärast viimast sõda tegeldi (saadi tegelda) sellega peamiselt väljaspool Eestit, eeskätt metsateadlase Bernhard Tuiskvere ning ajakirja *Eesti Metsamees Eksiilis* hoolet. Need uurimused olid kodumaal kaua raskesti kättesaadavad ning ajakirja tagasihoidlikku levikut ja keelebarjääri arvestades vähe tuntud ka Läänes. Ometi ei olnud Bernhard Tuiskvere ükski; kodumaa metsanduse ajalooa tegelejaid leidus ja leidub väljaspool Eestit teisigi. Siin võiks nimetada Tartu Ülikooli metsaosakonnas õppinud Johannes Prechti ning tema uurimust Baltimaade XVIII sajandi lõpu väljapaistvamast metsandusspetsialistist Balthasar von Campenhausenist, mis põhineb meie jaoks uudseil arhiivianimeil ("Die Vorschläge Balthasar Frhr. von Campenhausens zur Reform der Forstwirtschaft in Livland 1778." — *Zeitschrift für Ostforschung*, 1988, H. 2, S. 267–276). Peaaegu täiesti tundmatud on meie Tartu Ülikooli metsaosakonna lõpetanud Walter Kremseri metsandus-

ajaloolised uurimused, mis käsitlevad küll Saksamaa problemaatikat. Hubertus Neuschäfferi puhul tuleb rõhutada, et ehkki ta pole baltlane, on ta sellegipoolest suuresti pühendunud just Balti kubermangude XVIII ja XIX sajandi agraar- ja poliitilise ajaloo uurimisele. Peale selle on ta metsandusajaloolane, kes on avaldanud uurimusi Schleswig-Holsteini ja mis meie jaoks oluline, ka Balti kubermangude jahinduse ja metsanduse ajaloo kohta.

Kõnealusel raamatus (Baltikumi — Läti ja Eesti — väike metsa- ja metsamajanduse ajalugu: Näide euroopalikust integratsioonist ja kultuuride vastastikusest mõjust) rõhutab Hubertus Neuschäffer, et tema eesmärgiks on metsanduse ajaloo näitel juhtida tähelepanu tõsiasjale, et Baltimaad olid ja on osa Euroopast ja ühtlasi ajalooline sild Ida ning Lääne vahel. Piirkondlike erinevuste vaatamata kulges metsamajanduse areng Baltimaades sarnaselt Lääne-Euroopas, eriti saksa kultuuri piirkonnas toimunuga. Määrav kaal oli baltisakslastel, kes tänu oma positsioonidele Venemaa riigiaparaadis said uute ideede kandjaks ka laiemal üleriiklikul tasandil. Autor leiab, et Baltimaade asend kultuuri-sillana ning baltisakslaste osa Lääne kultuuri kandjana on mõjutanud eestlaste ja lätlaste kuulumist Euroopa, täpsemalt saksa kultuuritsooni. Tuleb rõhutada, et vähemalt eesti ja läti rahvusliku metsamajanduse ja metsateaduse tekkimisele ja ka hilisemale arengule on saanud impulss olnud määrava tähendusega.

129-leheküljeline väikeseformaadilise raamatusse on kahtlemata raske koondada ülevaadet Baltimaade (Eesti ja Läti) metsanduse ajaloost, seda enam et välislucejale tuli anda ka lühiülevaade Eesti ja Läti poliitilisest ajaloost, samuti eraldada peatükk tänase metsafondi seisust ja majanduskorralduse tutvustamiseks. Käsitlus ise on hüppeline ja fragmentaarne, rõhuasetused on autoril võrdlemisi suvalised. Kohati meenutab töö teatud-tuntud faktistikku, mõnikord ka vigasid kordavat metsanduse ajaloo lühiülevaadet, nagu neid on püütud koostada ja on koostatud meilgi. Siin tuleb kohe lisada, et paljud kunagi ringlusse pääsenud kahtlased hinnangud ja faktivead on kandunud autorilt autorile ja jõudnud nüüdseks ka rahvusvahelisse ringlusse.

Eesti keelt valdamata on autor ometi kasutanud üllatavalt palju siinseid uurimusi, sealhulgas koguni 1952. aastast pärinevat metsateadlase August Karu käsikirjalist tööd "Ülevaade metsanduse arengust Eesti NSV alal kuni Suure Sotsialistliku Oktoobrirevolutsioonini". Kasutatud kirjanduse nimekirjast leiame koguteose "Eesti metsad" (1974) ja mõnegi eesti uurija (O. Karma, E. Lall, K. Lippus, A. Mathiesen, B. Tuiskvere, G. Vilbaste jt) töid. Kui võrrelda lätlastega, tuleneb see ilmselt meie metsanduse ajaloo paremast uuritusest, isiklikest sideme-

test, võib-olla ka autori suuremast huvist Eesti vastu. Samas on aga tähelepanuta jäänud paljudgi olulist, mis ei tule tööle tervikuna muidugi kasuks.

Hubertus Neuschäfferi raamat on igas mõttes huviga loetav. Siin leidub meie jaoks mõndagi oluliselt uut ja edasist uurimis- ning mõtlemisainet pakkuvat. Nagu juba pealkirjaski rõhutatud, vaatleb ta kultuurisidemeid ja metsandusliku mõtte integratsiooni ajalugu. Raamatu kõige põnevamad ja meile uudsemat teavet pakkuvad peatükid käsitlevad XVIII sajandi teist poolt, seega metsamajanduse kui nähtuse formeerumise algust Balti kubermangudes. Eeskätt saksa allikatele toetudes leitakse huvitavaid ja veenvaidki seoseid toimunud protsesside ja ka üksikisikute vahel. Seejuures koondub autori tähelepanu eeskätt Schleswig-Holsteinile ja laiemalt võetuna Taanilegi. Nii seostab ta *Waldmeister*'ite institutsiooni tekkimise Peeter I ajal sellega, et tsaaril ja tema lähematel kaasvõitlejatel oli isiklike sidemeid just nimetatud piirkonnaga. Seda peab ta ka Katariina II metsaalaste reformide alg-
tõukeks.

Huvitav on siinkohal Hubertus Neuschäfferi käsitus Kolga mõisast. Sellel juba keskajal metsa väärtustamisega ja ulatusliku müügiga tegelema hakanud mõisal oli XVIII sajandi teisel poolel tihedaid perekondlike sidemeid Schleswig-Holsteiniga, mistõttu oldi teadlik sealsest metsamajanduse korraldamisest. Kui Katariina II külastas 1764. aastal Kolgas krahvinnast lapsepõlvesõbrannat, siis arutati ka agraar- ja metsaolusid. Enim tähelepanu pöörab Hubertus Neuschäffer siiski õigustatult Balthasar von Campenhauseni isikule ja tema ettevõtmistele. Siingi otsib ta von Campenhauseni tegevuse lähteid ja leiab need Saksamaa ülikoolidest, sellele järgnenud praktilisest metsanduslikust tegevusest Saksamaal ja isiklikest sidemetest oma aja tuntud metsandusspetsialistidega. Ja taas jõub autor Schleswig-Holsteini ja Taanini.

Vahemärkusena võib öelda, et nimetatud piirkond on meie metsandusuurijail peaaegu täielikult kahe silma vahele jäänud. Ometi tasub meenutada, et Venemaal XVIII sajandi keskpaiku ilma teinud *Forstmeister* Fokel oli taani päritoluga. Tuntud on krahv Alfons Vargas de Bademari nimi, kelle XIX sajandi keskel koostatud puistute tagavara- ja juurdekasvatubeleid kasutati meil veel lähiminevikus. Eestiga seoses väärrib märkimist, et 1840. aastast kuni I maailmasõja alguseni oli Kuressaare metskond (millele kuulus umbes 70% Saaremaa metsadest) Taanist pärineva von Wardenburgide perekonna juhtida, samas osas metsamajanduse korraldamisel Eestimaa kubermangus oli Schleswig-Holsteinist pärinev Kühnertite perekond, ja niisuguseid näiteid võib tuua veelgi. Loomulikult ei ole asi mitte ainult päritolus, vaid Eestisse saabu-

nud metsaülemate konkreetse töö metsamajanduse korraldamisel ning uute ideede levitamisel ja rakendamisel.

Raamatus leidub hulgaliselt meil vähetuntud, huvitavaid fakte. Näiteks Riia kaudu väljaveetud männipalgid said juba XVIII sajandi alguses nimetuse *riia mänd (Rigakiefer)* all rahvusvaheliselt tuntud kauba-artikliks; sama võib öelda ka siinse männiseemne kohta, mida hakati 1780. aastail ulatuslikumalt eksportima, eeskätt Prantsusmaale. Ilmselt tegid selle võimalikuks siinse männipuidu head tehnilised omadused, samuti metsaseemne olemasolu suuremates kogustes ja selle odavus. Kuigi seni läbiuuritud andmed meie arhiividest ei kinnita männiseemne varumist ja eksporti Liivimaal sellises ulatuses, ei saa seda võimalust ometi ka eitada. Vähemalt kohustas 1765. aasta riigimõisate rendilepingu vorm siinseid rentnikke korjama metsaseemet ja viima igal aastal kindlaksmääratud jäätmaad metsa alla. Vajadusel nähti ette kubermangusisest metsaseemne ümberpaigutamist, mida pidid koordineerima kohalikud majandusvalitsused. Üht-teist suudeti metsakultuuride rajamisel ka korda saata, kuid tõenäoliselt kogunes kasutamata jäänud metsaseemne varu, mida nõudluse tekkides saigi eksportida. See ja mõned teised Hubertus Neuschäfferi antud vihjed ja tõstatatud küsimused nõuavad edasist uurimist. Laiemalt võetuna nõuab Baltimaade ja Lääne-Euroopa ning miks mitte ka Venemaa metsamajanduse areng ja kontaktid ajaloolis-võrdlevat käsitlemist.

Meie metsamajanduse tegeliku arenguloo XIX sajandil ja XX sajandi alguses annab autor kokkusurutult (umbes 1/5 tekstist) ja pealegi veel tagasivaadetega oma lemmikperioodile XVIII sajandile. Tema käsitluse peamised märksõnad võiksid olla: riigi- ja erametsamajanduse vahekord, nn darmstadtli männiseeme, metsanduslik haridus ja integratsioon. Ruumi on jätkunud ka polemiseerimiseks meie uurijatega, kes vähemalt varemalt on pahatihti andnud mõisate metsamajandusele üldsõnaliselt negatiivse hinnangu.

Põgusalt uuritakse metsamajanduse arengut ka iseseisvas Eestis ja Lätis ning järgnenud okupatsiooniaastail. Nõukogude perioodi puhul piirduetakse eeskätt metsafondi iseloomustamisega, põgusamalt ka metsamajanduskorralduse kirjeldamisega.

Päris mööda minna ei saa ka raamatus leiduvaist vigadest, ebatäpsustest ja vaieldavustest. Nagu juba öeldud, johtub suur osa neist juba meiepoolsest kirjandusest. Lausa "klassikaliseks" on saanud väide, et Eestis tehti esimene metsakorraldus 1795. aastal Tõlliste mõisas, kuigi silmaspeetud töö toimus tegelikult Krootuse mõisas. Siin tegi eksitava vea mõisa identifitseerimisel juba Bernhard Tuiskvere 1928. aastal. Kõigele lisaks seostab Neuschäffer need tööd Saaremaal asuva Tõl-

luste mõisaga. Teadaolevalt alustati Eestis metsakorraldustöid siiski juba 1780. aastail. Päris kindlasti ei rajatud ka esimest metsakultuuri 1795. aastal Vigalas, vaid nagu nüüd teada, XVIII sajandi esimesel kümnendil Kärila kiriku läheduses Saaremaal.

Üldse valitseb raamatus varasemate metsamajanduslike tööde osas suur segadus, mitte küll autori süü tõttu. Ekslik on Hubertus Neuschäfferi väide, et Balthasar von Campenhausenile kuulus Saaremaal mõis, kus ta siis organiseeriski ajakohase metsamajanduse. Ilmselt peetakse siin silmas Sõrve poolsaare riigimetsa, kus von Campenhausen teostas 1795. aastal oma aja kohta täieliku metsakorralduse, millega pani aluse reeglipärasele metsamajandusele. Alusetuna tundub ka väide, nagu olnuks tuntud kartograaf krahv Ludwig August Mellin (autoril August Ludwig) ühtlasi Baltimaade esimene eriharidusega metsandusspetsialist. Seesuguseid vigu ja küsitavusi on palju ja need näitavad, et meil endil on metsanduse ajaloo uurimisel väga palju vajaka jäänud. Saksa maal on metsanduse ajalugu suurte traditsioonidega uurimisvaldkond, ent Eestis on see pikka aega olnud vaid üksikute entusiastidest metsameeste eralõbu. Ja ega neid entusiaste praegu vist eriti juurde tulemas ei ole, sest nõukogudeaegsete metsainseneride koolitamise juurde eraldi õppeainena metsanduse ajalugu ei kuulunud.

Hubertus Neuschäfferi raamatu teeb nauditavaks ligi paarkümmend fotot baltisaksa kunstniku, jahistseenide ja metsavaadete maalija Aleksander von Fersen'i töödest, samuti leiame siit fotosid vanadest kaartidest, portreedest, mõisahäärberest, jahilossidest jne. Lõpetuseks — jääb loota, et kui juba väljaspool Eestit tuntakse huvi meie metsanduse ajaloo vastu, siis ergutab see huvi ka siin.

Toivo Meikar

VÄITLUS

PETLEMMATAHT

Christoph Wrembek, "Petlemma täht: 13. novembril 1993 — 2000 aastat tagasi". Tõlkinud Marju Lepajõe ja Mari Tarvas. — *Akadeemia*, nr 11, 1993, lk 2389–2404.

Heino Eelsalu:

Petlemma tähe küsimus on astronoomias niisama igihaljas nagu nelja värvi probleem matemaatikas. Viimasega on eesti matemaatikud tegele- nud juba pool sajandit, kuid Petlemma tähega pole meie täheteadlased end veel vaevanud. Nelja värvi probleemi võib esitada matemaatiliselt täpselt näiteks küsimusena sellest, mitme värviga võime minimaalselt läbi ajada lihavõttemuna täielikul katmisel (suvalisel viisil) erinevat värvi laikudega tingimusel, et üht ja sama värvi laigud ei külgneks üksteisega. Petlemma tähe probleem on oma kultuurilooliste tingimuste ebamäärasuses on sellele vastandlik, kuigi astronoomiliselt põhineb ta ainult apostli neljal väitel (nn Matteuse narratiiv).

Kõnealuse probleemi püstitas kirikuisa Origenes 3. sajandi keskpai- ku. Kõige värskem lühiülevaade selle arengust (vt I. Bulmer-Thomas. "The Star of Bethlehem — a new explanation: Stationary point of a planet." — *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, 1992, vol. 33, no. 4, pp. 363–374) tutvustab viimaste aastakümnete uurimu- si kahjuks valikuliselt ning kommenteerib neid üsna juhuslikult, nagu siinne väitleja oma isikliku literatuurikartoteegi põhjal võib öelda.

Christoph Wrembek on oma essee rajanud kitsalt üksnes Viini tähe- teadlase K. Ferrari d'Occhieppo teooriale, mille tuumaks on juba Kep- lerile tuntud Jupiteri ja Saturni haruldane vastastikune manööver taeva- laotusel 7. aastal eKr, nimelt nende planeetide kolm järjestikust möö- dumist üksteisest — aspektide mõttes konjunktsiooni ehk ühendust, tollase astroloogia mõttes aga kopulatsiooni. Ferrari d'Occhieppo on selle kohta oma arvamust avaldanud veel võrdlemisi hiljutigi (vt K. Fer- rari d'Occhieppo. "The Star of Bethlehem." — *Quarterly Journal of*

the Royal Astronomical Society, 1978, vol. 19, no. 4, pp. 517–520). Tema seisukohtade tutvustamisel oma raamatus *Ajastult ajastule* (1985) olen vaikinud ühest seigast, mida Wrembek erilisel rõhutab, nimelt projektorikiirtevihutaolise zodiaagivalguse ilmingu võimalusest. See võis suunata Petlemma poole tähetarkade/maagide teekonna, kui ta neile paistis oma koonuse tipuga suunduvat kopuleerivate Jupiteri ja Saturni juurest alla silmapiirile. Vastuväiteks zodiaagivalguse-argumentidele on aga see, et madalatel geograafilistel laiuksel on too valgushelk sedavõrd tavaline, et tähetargad ei tarvitsenud seda tingimata seostada ülimalt haruldase kolmikkopulatsiooniga. Mis puutub meie laiuskraadidesse, siis muide Roopi Hallimäel oli vilumust tabada zodiaagikuma oma kodupaigas ja jäädvustada see haruldase joonisena (vt R. Hallimäe. *Astronoomilised vaatlused*. Tartu: Noor-Eesti, 1936)!

Jupiteri ja Saturni kolmikkonjunktsioonide esinemissagedust on uurinud J. Meeus (vt J. Meeus. "The triple conjunctions of Jupiter and Saturn." — *Mercury*, 1982, March–April, pp. 54–58). Meie ajaarvamise jooksul on neid toimunud 13, kusjuures huvitaval kombel kaks alles hiljuti — 1940/41 ja 1980/81. Järgmist on oodata alles aastal 2238. Nende kahe planeedi ühekordne ühendus toimub aga 2000. aasta mai ja juuni vahetusel (Eestis pole jälgitav).

Väitluseks Petlemma tähe fenomeni üle on kujunenud rida alternatiive: 1) perioodilised komeedid (mille ilmumist saab tagasi arvutada), 2) super- ja lihtnoovad (mis on registreeritud Hiina kroonikais) ja 3) planeetide erilised aspektid. Komeediga on Petlemma tähte katsunud seostada peale Origenese viimati A. Fresa (vt A. Fresa. "La stella di magi e la cometa Finsler." — *Collezione Miscellanea dell'Osservatorio di Capodimonte-Napoli*, 1955, vol. 1, no. 12), kes peab silmas Finsleri komeedi ilmumist 5. aastal eKr, ja A. Reznikov (vt A. И. Резников. "Комета Галлея: Демистификация рождественской легенды?" — *Историко-астрономические исследования*, 1986, т. 18, с. 65–78), kes tõlgitseb sellena Halley komeeti 12. aastal eKr. Noova võimalust olevat esimesena oletanud J. F. Fouquet 1729. aastal. Tänapäeva autorid on keskendunud noovale aastal 5 eKr (vt D. H. Clark *et al.* "An astronomical re-appraisal of the Star of Bethlehem — a nova in 5 B.C." — *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, 1977, vol. 18, no. 4, pp. 443–449) ja supernoovale aasta hiljem (vt A. J. Moorhouse. "The Christmas Star as a supernova in Aquila." — *Journal of the Royal Astronomical Society*, 1978, vol. 72, no. 2, p. 65). Planeetide puhul on Jupiteri ja Saturni konjunktsiooni kõrval kaalutud võimalust tõlgitseda Petlemma tähena Jupiteri ja Veenuse ühendust aastal 2 eKr (vt J. A. De Young, J. L. Hilton. "Star of Bethlehem." — *Sky and*

Telescope, 1987, vol. 73, no. 4, p. 357). I. Bulmer-Thomas (1992. aastal) aga üritab probleemi seletada Jupiteri liikumistee käänupunkti abil, tõlgitsetes seda "tähe seisumajäämisena" otseses mõttes.

Kroonikatest ja planeetide efemeriididest nähtub, et peaaegu igal aastal juhtus tollal taevaalaotuses midagi iseäralikku. Osa uurijaid on püüdnud seda asjaolu kasutada Matteuse narratiivi seletamiseks mitme järjestikulise "astronoomilise *happening*" abil.

Oma lähtekohtade kujundamisel peab eelarvamustevaba väitleja silmas pidama võrdväärset kõiki taevailmingute tekitajaid — planeete, komeete, noovasid, zodiagivalgust, Linnuteed. Tal peab olema usaldust evangeeliumi algteksti taastajate ja tõlgitsejate vastu sel määral, et ta saaks formuleerida nende otsustuste põhjal evangelist Matteuse napi narratiivi astronoomia terminites. Eelkõige puudutab see tähtede heliaakilise tõusu eristamist nende akronüütilisest tõusust (kus Wrembeki selgitused jäävad häguseks). Esimest võime pidada tähe öiste tõusude aastatsükli alguseks ja teist selle lõpuks. Heliiaakilise tõusu hommikul on täht hämaruses hetkeks märgatav tõusvana horisondi kohale ja kohe koiduvalguses kustuvana. Järgnevatel öödel tõuseb täht ikka ja ikka varem, kuni lõpuks on ta tõusnud juba enne ööpimeduse saabumist, mis tähendab, et on möödunud tema viimase, nn akronüütilise tõusu õhtu. (Meie kõrgetel laiuskraadidel, kus päeva ja öö vahele jääb pikk hämarik, on viimast raske eristada.) Tähtede eriliste (heliiaakiliste, akronüütiliste ning kosmiliste) tõusude ja loojangute käsitus kreeka ja rooma autoritel on pärvinud uusaja täheteadlaste tähelepanu juba vähemalt kaks sajandit (vt nt J. F. Pfaff. *Commentatio de orbitibus et occasibus siderum apud auctores classicos commemoratis*. Göttingen, 1786).

Mõni täheteadlane on jõudnud arvamusel, et Petlema tähe probleemi puhul on tegu pigem eksegeetilise kui astronoomilise küsimusega (vt J.-P. Parisot. "Sur la réalité astronomique de l'étoile de Bethléém." — *L'Astronomie*, 1981, Décembre, p. 549–553). Omal ajal püüdis kogu probleemi seada väga laia konteksti K. Lundmark. Ta taotles kanoniseeritud evangeeliumi kõrval ka apokrüüfiliste allikate võrdväärset arvestamist (meenutagem siinkohal laulusalme "üks roosike [ümbrisega täht?] on tõusnud") ja n-õ pöördprobleemi uurimist — Petlema tähe probleemi tuletamist universaalsest messiaanluse ideest. (Vt K. Lundmark. "Sur le problème de l'origine et de l'évolution de l'idée du Messie et de l'eschatologie du Nouveau Testament." — *Lunds Universitetets Årsskrift*, 1954, N. F. Avd. 2, Bd. 49, Nr. 11, S. 1–25.) Eksegeetilise tõlgituse pooldajatest seni viimase sõna ütlejaks on K. Paffenroth, kes kaldub pidama Matteuse narratiivi vanatestamentlikust traditsioonist kantud (nn haggad-midraši tüüpi) vabavormiliseks ajalooliseks ju-

tustuseks, kus tõiku oli kombeks dramatiseerida fantastiliste detailide lisamisega (et neid kontekstist paremini esile tõsta). (Vt K. Paffenroth. "The star of Bethlehem casts light on its modern interpreters." — *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society*, 1993, vol. 34, no. 4, pp. 449–460.)

Matteuse narratiiv tähe "tõusust", "käimisest" ja "seismajäämisest" — seejuures teadmata aastal — oma mõistatuslikkuses jätab niisiis igähele võimaluse püsida omaenda Jõulutähe juures.

EDITORIAL NOTE

The first article in the issue comes from Valdar Parve, lecturer of practical philosophy at Tartu University. He starts with the observation that the synthetic character of the Estonian language is becoming more and more analytical under the pressure of the surrounding dominant languages. Even a strict and precise examination of the language of legal acts can reveal us the games with language taking place now. On the one hand, the nation's rigid identification with its language can cause obstacles to the political and economic development of the nation. On the other hand, the identity of the Estonian language is really in danger. This danger will increase with Estonia's cultural and economic integration into Europe. From day to day, the entry into Europe is shifting the agglutinative and synthetic deep structure of the Estonian language. But for the humanitarian thinking about Estonian affairs in the Estonian language, namely the latter is a reliable support to the persistence of the Estonian national character and independent statehood. Considering all this, it is inevitable to intensively develop the Estonian language on the basis of its specific features, without taking over the sentence patterns of analytical languages.

The study by Jaan Undusk, researcher at the Institute of Literature, strives to reach linguistic substance as the core which unites all linguistic phenomena. The author's analysis shows that linguistic substance is the negation of the sign system in the language and quieting the voice in the language itself, or linguistic silencing. In the present issue he analyses in greater detail the subject of linguistic silence.

In the course of the Northern War the Baltic provinces were occupied by Russia. As Russia felt quite insecure on the occupied territories — this was also caused by the menacing opposition of the European greatpowers to Russian expansion in the Baltic

Sea region — Peter I sought favour and support from the local nobility. The Baltic German nobility and the upper strata of townspeople retained extensive self-government — the Baltic-German autonomy, a peculiar *Landesstaat* — a state within a state. The interests of the Russian state were represented by the provincial government with its small number of officials. It depended on the governor at the head of the administration what the relations between the state authorities and the local *Landesstaat* were like. In historical literature the dating of the terms in office of the governors as well the presentation of their quarrels and ranks diverge a great deal. Mati Laur, associate professor of Estonian history at the University of Tartu, gives a fairly precise survey about who actually were at the head of the state authorities in the provinces of Estonia and Livonia in 1710–1783.

Arnulf Otto-Sprunck, language instructor at the Goethe Institute in Helsinki, introduces the German prose writer Edzard Schaper (1908–1984). The writer lived nearly ten years in Estonia, and the scene of most of his books is laid in Estonia or in the Baltics, but until now his output has been almost unknown here. The present survey and an excerpt from his novel *Die Insel Tütar-saar* mark the discovery of his creation for our cultural space. One of the central motifs in Schaper's work is boundaries. These are places in the psychical, metaphysical and religious sense where opposites collide and where people are shown the way back to themselves. This concerns not only individuals, but also groups of people, the nation (Estonia), and the church.

Andres Herkel, lecturer of Oriental studies at the Estonian Institute of Humanities, deals with one of the central concepts in Buddhism — the chain of dependent origination (in Sanskrit — *pratīyasamutpāda*). The first section of the article gives an introductory survey of the concept of dependent origination. The second section views the development of understanding and interpreting the chain of dependent origination in Western Buddhism. The third section deals mostly with Buddhism itself: the author reaches the conclusion that the interpretation of dependent origination goes through certain invariants or stages of interpretation which can be arranged in hierarchical order and reveal themselves in a similar way in the historical development of Buddhism, in

the development of Buddhology as a European science, and in the psychological experience of anyone practicing the Buddhist cure of the mind. The fourth and final section tries to compare Buddhism with present-day Western psychology and give a survey of the newest interpretations of *praiṭṭyasamutpāda*.

Anarchist doctrine has always been dogged by the vulgar interpretation of the word "anarchism", which equates it with disorder and chaos, the fear of which plays a central role in Western political thought. Barbara Goodwin of Brunel University discusses the anarchist critique of capitalism, and then examines the form which an anarchist society might take; finally she considers the ethics of violence, which some anarchists have espoused as a means of political change. During the course of the argument, the author hopes to dispel three prevalent misconceptions about anarchism by showing that: 1) the anarchist is not just a nihilist who has no constructive ideas; 2) he/she is not merely a socialist who happens to dislike the state; and 3) he/she is not inevitably committed to terroristic violence, even though he/she may espouse it as the only way to social salvation.

In March this year we mark the 125th birth anniversary of Ottomar Maddison (1879–1959), the founder of Estonian technical sciences. On this occasion we publish a reprint of his speech at the 2nd convention of Estonian engineers in 1939. It should be noted that Ottomar Maddison has designed or participated in the designing of such imposing structures as metal or reinforced concrete bridges across the Volga near Kasan and in Simbirsk, across the Dnieper in Kiev, across the Irtysh in Pavlograd and Semipalatinsk, the Palace Bridge across the Neva in St. Petersburg, etc.

The disintegration of the USSR has brought about several changes on the political map of the world. Student of Tartu University Urmas Vessin writes about Belarus, a country on the boundary between different parts of the world and different cultures. The author discusses the ethnic prehistory of Belarus during the last five millennia, foreign political influence since the 9th–10th centuries, attempts at gaining independent statehood, and the links of all that with the geopolitical location of Belarus.

In the section of book reviews previous political prisoner Jüri Hanko introduces Jüri Freiberg's book of memoirs about his ex-

periences at the Kolyma prison camps which are known as the Kulag Archipelago. Sylviculturist Toivo Meikar reviews Hubertus Neuschäffer's book on forestry in the Baltic provinces in the 19th and early 20th centuries.

In the section of discussions astronomer Heino Eelsalu shows that along with the hypotheses presented by Christoph Wrembeck, there are also several other "theories" to explain the phenomenon of the star of Bethlehem.

The issue ends with the last part of Max Weber's book *Protestant ethics and the spirit of capitalism*.

Higher authorities in Livonia and Estonia at the beginning of Russian rule (1710–1783)

Mati Laur

In 1710, in the course of the Northern War, Estonia and Livonia that had belonged to Sweden fell entirely into the hands of the Russian troops. The 1721 Uusikau-punki (Nystadt) peace treaty yielded the conquered territories to Russia. The new regime preserved the Swedish period's administrative system and administrative institutions based on class privileges, taxation system, management of public business in German, and priority of Protestantism. The interests of the Russian state were protected by a small number of officials at the provincial administration. The relations between the national authorities and the local Landesstaat depended essentially on the governor at the head of the provincial administration.

The governor was the highest local civil servant whose duties included employing and dismissing all officials. Thanks to the well-organized knight-hoods and municipalities, the state authorities' sphere of activities was more limited than in the provinces of Russia proper. The central tasks of the provincial administrations were the calculation and collection of taxes, and relocation, billeting and supplying with food and forage of the

50–62,000 Russian troops located in the Baltics. Despite his high military rank, the governor general was not commander-in-chief of the troops located in the province, although higher military officers often occupied the post of the deputy governor.

The literature published until now contains great discrepancies about the terms of office of different governors. In the present article we have relied on the patents issued by the provincial administration which included the publications of the ukases sent from St. Petersburg or the orders and announcements of the provincial administration itself. These were dated and signed, thus enabling us to fix rather exactly who actually headed the provincial administration at one or another period. Some titles and ranks have been corrected according to the patents. The materials of the Latvian State History Archives have also been used to specify the data.

Dependent Origination or Pratītyasamutpāda

Andres Herkel

The article discusses one of the central concepts of Buddhism, the chain of Dependent Origination (in Sanskrit pratītyasamutpāda).

Dependent Origination reveals the life cycle of a being in the circle

of *sansara*: pre-dispositions depend on ignorance, consciousness depends on pre-dispositions, name and form depend on consciousness, the six senses depend on name and form, contact depends on the six senses, feeling depends on contact, thirst depends on feeling, grasping depends on thirst, becoming depends on grasping, birth depends on becoming, while aging, death, agony, desperation and suffering depend on birth.

According to mythology, ignorance and pre-dispositions belong to the being's previous life; consciousness, name and form, senses, contact, feeling, thirst, grasping and becoming belong to the present life, and birth and death to the following life.

The elements of *pratīyasamutpāda* are often depicted on the *saṃsāramaṇḍala*, a big symbol of purification of the mind (see figure on p. 543).

The philosophical, psychological, semiotic and other interpretations of the chain of Dependent Origination have multiple layers, thus causing a great deal of polemics both among Buddhist scholars and European interpreters of Buddhism.

The article is primarily based on the levels of interpretation as defined by Otto Rosenberg (1888–1919), a buddhologist of the St. Petersburg school:

1) physiological or popular analysis: Dependent Origination de-

scribes three different lives, each element corresponding to a certain period of development in time;

2) psychological-philosophical analysis: Dependent Origination describes the oscillation of primary units of the psyche (*dharmas*) in the mind, the elements form a certain psychological field, whereas it is impossible to determine the order of their actualization and their duration in time.

Most probably there also exists a third level which synthesizes these two: both of the above-mentioned levels of interpretation are correct, and one of them does not exclude the other, but Dependent Origination is not subject to logical conceptualization from the level of the Ultimate Truth, in the extreme case the *sc. logic of uncertainty* can be used to describe it: "There are absolutely no things, nowhere and none, that arise, neither out of themselves, nor out of non-self, nor out of both, nor at random" (*Nāgārjuna*).

These three levels of interpretation exist in the historical development of Buddhism itself, in the history of buddhology as a European science, and in the psychological experience of anyone practising the Buddhist cure of the mind.

Theoretically, these three levels can be compared to the notion of the paradigm in exact sciences, where a new method of interpretation does not totally exclude the old method, but includes it in itself

rather as on a certain lower level of knowledge the old paradigm is also correct.

Buddhism and Buddhist Dependent Origination have always been interpreted in the spirit of the newest western theoretical trends. The last part of the article deals with the newest interpretations of *pratītyasamutpāda*: *pratītyasamutpāda* and Derrida's deconstruction (David Loy and others), *pratītyasamutpāda* and quantum mechanics (Victor Mansfield), etc.

The author of the article adds two novel possibilities of interpretation.

Firstly, Dependent Origination and the metaphor of the "time machine": *pratītyasamutpāda* as a model of psychological time. All the units of the chain are like categories of time, but it is the qualitative oscillations of time that are measured here: birth, death, becoming, contact, etc. Different levels of comprehending Dependent Origination — from an eternally recurrent chain of rebirths to extratemporalness and paradoxical logical treatment of causality, from commonplaceness to sanctity and vice versa — create a wide perspective for interpreting time. Here "travelling in time" takes place.

Secondly, *pratītyasamutpāda* as text and context. Let us presume that there is a certain zero-text or "pure text of consciousness" which does not contain any context that expands it. This is something that

exists in the consciousness when we remove all the possible contexts. At the same time this zero-text hides an infinite amount of potential contexts, and that is where the generation of new states of mind begins. Thus, the "pure text of consciousness" points at the possibility of transcendence.

It is interesting to note that the word context, which comes from Latin, and the Sanscrit *pratītyasamutpāda* are similar in their original meaning: *contextus* means being twined together or into something while *pratītyasamutpāda* means coming together or originating interdependently.

Formation of Belarus

Urmas Vessin

Belarus, which is situated on the borderland of the Varangian area, has traditionally been a frontier between different parts of the world. Five thousand years ago the territory of Belarus was settled by Indo-Europeans who during the first millennium developed into the proto-Slavonic-Baltic peoples — Dregovich, Radimichi and Krivichi. The genesis of the Belorussian ethnos, which was in close connection with the strengthening of the Lithuanian—Russian Grand Duchy, began in the 13th century. The core of the state was Litwa, the central part of Belarus which borders on ethnic Lithuania. The state also included

White-Russia, Black-Russia, and later Polesye. As a result of intense ethnic processes, Belarus — a territory with a distinct language and culture — evolved from these provinces by the mid-16th century. When the Lithuanian–Russian Grand Duchy was integrated into Rzecz Pospolita, Belarus-centrism was replaced by a Polish cultural orientation. Belarus belongs into Europe. When Poland was split up, the country was incorporated into the Russian Empire. The Belarusian language and culture were oppressed, the land was impoverished. By World War I Belorussian nationalism had developed to the idea of independent statehood. The Belorussians living on a territory of about 300,000 sq km pro-

claimed on 25 March 1918 the Belorussian People's Republic, which was acknowledged de jure and de facto by 13 European countries. The republic with a peaceful foreign policy and a democratic civil order was divided between its expansionist neighbours — Poland and Russia. The policy of the latter was consistently directed at wiping out the Belorussian people. Only during the years 1920–1929 there were 4.5 million victims of Communism in Eastern Belarus. Ethnic oppression continued till the disintegration of the Soviet Union in 1991. The present Republic of Belarus is not connected with the state proclaimed in 1918, it came into being when the administrative unit formed in 1920 became independent.

Meilt saate tellida
kõik vajalikud raamatud
üle kogu maailma

Oleme otsesidemetes selliste tuntud kirjastustega nagu

Penguin Books Ltd
Oxford University Press
Cambridge University Press
HarperCollins
Springer Verlag
jne.

Tellitud raamatud võib kataloogihinnaga kätte saada
mõne nädala jooksul.

Lähem info, kataloogid ja tellimine:
AS ST raamatukauplus KRISOSTOMUS
Tartus, Ülikooli 15-2, tel. + (234) +3 22 63, E-R 12-15

PROTESTANTLIK EETIKA JA
KAPITALISMI VAIM

Max Weber

Tõlkinud Jaan Isotamm

VIII

Vaatlemata siin lähemalt puritaanlike mõjutuste kõiki suundi, teadvustagem vaid, et puhtalt esteetilist või meelelahutuslikku naudingut pakkuvatest kultuurivaradest saadava rõõmu vastuvõetavusel on igal juhul alati üks iseloomulik piir: **nad ei tohi midagi maksta**. Inimene on ju ainult talle Jumala armust kasutada antud varade haldaja, Piibli sulasena peab ta endale iga usaldatud penni kohta aru andma²⁶⁹ ning kui midagi sellest ei kulutata mitte Jumala kiituseks, vaid enda mõnudele, siis on see vähemalt kahtlusttekitav²⁷⁰. Milline avasilmne vaatleja poleks seda tüüpi inimesi kohanud kuni meie päevini?²⁷¹ Mõte, et inimesel on kohustus talle usaldatud omandi ees, millele ta on palgalise määndžerina või lausa "rahateenimismasinana" allutatud, rusub oma jäise raskusega kogu tema elu. Mida suurem on varandus, seda raskemaks muutub — **kui** askeetlik meelsus proovile vastu peab — vastutada selle eest, et vara Jumala auks kahanematuna säiliks, ning seda väsimatu tööga suurendada. Nagu mõnedki kaas-aegse kapitalismi vaimu elemendid, nii ulatub ka selle elustiili

²⁶⁹Vt BAXTERI tsitaati eespool (1678, I: 108).

²⁷⁰Vt näiteks kolonel HUTCHINSONI tuntud iseloomustust (mida on sageli tsiteeritud, näiteks SANFORD 1858: 57) tema lese poolt kirjutatud biograafias. Pärast kõigi koloneli rüütellike vooruste ja tema lõbusasse elurõõmsusse kalduva iseloomu kujutamist öeldakse: *He was wonderfully neat, cleanly and genteel in is habit, and had a very good fancy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly [---]* ["Ta oli võrratult puhas, korralik ja elegantne ning tal oli väga hea maitse. Ent ta loobus lapsepõlvest peale kõigest kallihinnalisest [---] Tlk.]. Sellega on väga sarnane tolle maailma suhtes avatud ja haritud puritaanitari ideaal, kes aga oli kahes asjas kitsi: 1. hoidis kokku aega ja 2. ei raisanud raha *pomp*'ile [Toredusele. Tlk.] ning lõbustustele — seda on kirjeldatud BAXTERI hauakõnes Mary Hammerile (*Works...* 1845–1847: 533).

²⁷¹Mulle meenub eriti — paljude teiste näidete hulgast — üks oma äriasjus ebatavaliselt edukas ja oma ea kohta väga jõukas vabrikant, keda oli ülimalt raske sundida sööma iga päev mõnd austra, mida arst oli talle kroonilise seedehäire tõttu soovitanud. Teisest küljest näitasid üpris suured annetused heategevaks otstarbeks, mida ta juba oma eluajal tegi, ja tema üldine "heldekäelisus", et tegemist oli ainult selle "askeetliku" tunde rudimendiga, mis pidas omandi kasutamist enda mõnudeks kõlbeliselt kahtlaseks, ja mitte sugugi mingi "ihnsusega".

genees oma juurtega tagasi keskaega,²⁷² ent alles askeetliku protestantismi eetikast leidis ta oma kõige konsekvantsema aluse. Tema tähtsus kapitalismi arengus on ilmne.²⁷³

Protestantismi ilmalik askees — nii võiksime seniõeldut resümeerida — toimis seega kõigest jõust omandi vahetu kasutamise vastu ning nõõris kinni **tarbimise**, eriti luksuskaupade osas. Seevastu **vallandas ta varade omandamise** psühholoogiliselt traditsionalistliku eetika kammitsaist, purustas kasumihimu ahelad, sealjuures seda himu mitte ainult legaliseerides, vaid pidades seda otseseks Jumala tahtmiseks (ülaltoodud tähenduses). Võitlus lihahimu ja välistest hüvedest sõltumisega polnud, nagu seda koos puritaanidega veen-

²⁷²Töökoja, kontori, üldse “äri” elukohast, firma isikunimest, ärikapitali isiklikust varandusest **eraldamine** ning tendents “äri” (eelkõige vähemalt seltsingukapitali) muutmiseks mingiks *corpus mysticum*’iks [Müstiliseks kehamiks. *Tlk.*] — kõigi nende nähtuste suund on sama. Vt selle kohta minu tööd WEBER 1889.

²⁷³Juba SOMBART osutas tabavalt oma *Kapitalismus*’e 1. väljaandes sellele iseloomulikule fenomenile. Tuleb vaid pidada meeles, et kapitali akumulatsioonil on kaks väga erinevat psühholoogilist allikat. Üks neist ulatub oma mõjult tagasi kaugeimasse minevikku ning tuleb sihtasutustes, majoraatides, fideikomisssides jne samal moel või ehk palju täielikumalt ja selgemalt ilmsiks kui samasugune püüe kunagi suure materiaalse omakaalu koorma all surra ning eelkõige garanteerida “äri” püsivust, kahjustades sealjuures isegi kaaspärijatest laste enamiku hüve. Sellistel juhtudel on tegemist just kujutletava sooviga enda poolt rajatus edasi elada ka pärast surma, selleks et säiliks *splendor familiae* [Perekonna suurus. *Tlk.*], järelkult eneseuhkusega, milleks nii-õelda muundub ettevõtte rajaja laiendatud isiksus, ja igatahes täiesti egotsentriliste sihtidega. Teisiti on lood selle “koodanliku” motiiviga, millega meie siin tegeleme: meie ette laotub kogu oma irratsionaalsuses oma-moodi kategoorilise imperatiivina askeesi lipukiri “sa pead loobuma ja ainult loobuma”, mis on muudetud positiivse kapitalismi loosungiks “sa pead omandama ja ainult omandama”. Puritaanidel on selleks motiiviks üksnes Jumala kiitus ja enda kohustus, mitte inimlik edevus, ning **tänapäeval** on jäänud **ainult** kohustus oma “kutse” ees. See, kellele teeb rõõmu mõnda ideed illustreerida tema äärmuslikke tagajärgi kujutledes, meenu tagu toda teatud Ameerika miljardäride teooriat, et kokku aetud miljardeid ei tule lastele jätta, sest need jäetaks siis ilma kõlbelisest hüvest ise töötada ja raha teenida; **praegu** on see küll veel vaid “teoreetiline” seebimull.

valt tõendab ka kveekerluse suur apologet BARCLAY, võitlus ratsionaalse **omandamise**, vaid omandi irratsionaalse kasutamise vastu. See aga avaldus eelkõige hinnangus luksuse hukkamõistetavalt **silmatorrakavatele** vormidele kui kreaaturliku jumalikustamisele²⁷⁴ — mis oli lähedane feodalismiaja hoiakutele — selle asemel et hinnata seda varanduse Jumala tahte kohaselt ratsionaalse ja utilitaarse kasutamise-na üksiku inimese ning ühiskonna hüvanguks. Mitte **lihasuretamist**²⁷⁵ ei tahtnud askees varakatele inimestele peale sundida, vaid seda, et nad kasutaksid oma varandust vajalike ning **praktiliselt kasulike** asjade jaoks. *Comfort*'i [Mugavuse. *Tlk.*] mõiste iseloomustab kujukalt neid varakasutamise viise, mis on eetiliselt lubatavad, ning loomulikult pole juhuslik, et selle mõistega seostuva elustiili kujunemist võib kõige varem ja kõige selgemalt täheldada kveekerite, kirjeldatud maailmavaate järjekindlaimate järgijate juures. Aadelliku uhkeldamise kassikullale ja teeskluusele, mis ebasoliidsele majanduslikule alusele toetudes eelistab kulunud elegantsi kainele lihtsusele, vastandasid kveekerid ideaalina kodanliku *home*'i [Kodu. *Tlk.*] puhta ja soliidse mugavuse.²⁷⁶

²⁷⁴See on — nagu me pidevalt toonitame — lõplikult määravaks usuliseks motiiviks (puhtaskeetlike lihasuretuslike aspektide kõrval), mis eriti ilmekalt esineb kveekeritel.

²⁷⁵Selle lükkab BAXTER (*Saints' everlasting rest*: 12) täiesti tagasi jesuiitidele tavalise motivatsiooniga: kehale tuleb lubada seda, mida ta vajab, muidu muututakse tema orjaks.

²⁷⁶Eriti kveekerluses on see ideaal juba tema arengu algaegadel selgelt olemas, nagu juba WEINGARTEN (1868) seda olulistest üksikasjades on esitanud. Ka BARCLAY (1701: 519jj, 533) põhjalikud seletused näitlikustavad seda kõige ilmekamalt. Peab hoiduma: 1. kreaaturlikust edevusest, seega igasugusest praalimisest, toretsemisest ja asjade kasutamisest, millel pole mingit **praktilist** otstarvet või mida ainult nende harulduse tõttu (seega edevusest) hinnatakse; 2. varanduse kohusetundetust tarvitamisest, s.t tema **ebakohasest** kulutamisest vähem tähtsatele vajadustele eluks hädavajalike tarviduste ja tuleviku eest hoolitsemise asemel. Seega oli kveeker nii-öelda kehastunud "piirkasulikkuse seadus" [Piir- ehk marginaalkasulikkuse õpetuse järgi määrab inimese mingi tarbe katteks tema käsutuses oleva hüvise väärtuse tervikuna see kasu, mis on selle hüvise viimasel osakogusel vastava inimese subjektiivsel hinnangul tema vastava tarbe teatud tungivusastme rahul-

Eramajandusliku rikkuse **tootmise** mõttes võitles askees niihästi ebaõigluse kui ka puhtalt **instinktiivse** saamahimu vastu, sest need olid tema poolt taunitavad kui *covetousness* [Ahnitsemine. *Tlk.*] ja “mammonahimu”, kui püüd rikastuda, mille lõppesmärgiks oli rikas olla. Omand kui niisugune oli kiusatus. Ent selles asjas oli askees jõuks, “mis alati head tahab ja alati kurja teeb”, kusjuures kurjuseks oli tema arusaamist mööda omand ja selle kiusatused. Sest askees ei näinud mitte ainult koos Vana Testamendiga ja täielikus kooskõlas “heade tegude” eetilise väärtustamisega rikastumispuudes **eesmärgina** suurimat kõlvatust, vaid ka rikkuse saavutamises kutsealase töö **tulemusena** Jumala õnnistust. Veel olulisem oli visa, püsiva ja süstemaatilise ilmaliku kutsetöö usuline väärtustamine lausa ülima askeetliku vahendina ning ühtlasi taassündinud inimese ja tema usu ehtsuse kõige kindlama ning nähtavama tõendina; see pidi ju olema tugevaimaks hoovaks tolle elukäsituse ekspansioonile, mida me siin oleme nimetanud “kapitalismi vaimuks”.²⁷⁷ Ja kui veel panna see tarbimise piiramine tolle kasumihimu vallandamise **kõrvale**, siis on väline tulemus selge — selleks on **kapitali kujune-**

damisel. *Tlk.*] *Moderate use of the creature* [Hüvede mõõdukas kasutamine. *Tlk.*] on täiesti lubatav, ent **erilist** rõhku tuli panna materjalide jne kvaliteedile ning soliidsusele, kui see ainult ei too kaasa *vanity*’t [Tühist edevust. *Tlk.*]. Kõige selle kohta vt *Morgenblatt für gebildete Leser*, 1846, nr 216jj. (Komfordi ja materjalide soliidsuse kohta kveekeritel vt eriti SCHNECKENBURGER 1863: 96jj.)

²⁷⁷Juba eespool on öeldud, et **siin** ei käsitle me põhjalikumalt usuiliste liikumiste tingitust klassikuuluvusest (selle kohta vt artiklitekogu *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*). Ent nägemaks, et näiteks BAXTER, keda siin eriti on kasutatud, ei vaadanud tollast aega sugugi läbi “kodanluse” prillide, piisab meenutusest, et ka temal järgneb elukutsete astmestikus nende meelepärasuse järgi Jumalale õpetatud ametitele kõigepealt *husbandman* [Põllumees. *Tlk.*] ja alles siis kirju karjana *mariners, clothiers, booksellers, tailors* [Meremehed, kangrud, raamatukaupmehed, rätsepad. *Tlk.*] jne. Küllalt iseloomulik on ka, et mainitud *mariner*’ide all on mõeldud ilmselt niihästi kalureid kui ka laevnikke. — Selles suhtes kõneleb juba Talmud teisiti. Vt näiteks WÜNSCHE (1886–1889, II, 1: 20–21) tsiteeritud rabi ELEASARI sõnu (muidugi ei jäetud sellele vastu vaidlemata), mille mõtteks on, et äritseada on parem kui põldu harida. (*Op. cit.*, II, 2: 68 kirjeldatakse kasulikku kapitalimahutamist: 1/3 maaomandisse, 1/3 kaupade alla, 1/3 sularahaks.)

mine askeetliku kokkuhoiusunduse tagajärjel.²⁷⁸ Tõkkes omandatud varanduse tarbimiseks kasutamisele pidid ju ka suks tulema selle vara produktiivsele tarvitamisele **põhikapitalina**. Kui tugev see toime oli, seda ei saa loomulikult arvudega täpselt kindlaks määrata. Uus-Inglismaal tuleb see seos nii käegakatsutavalt ilmsiks, et pole jäänud kahe silma vahele ka sellisel suurepärasel ajaloolasel nagu JOHN DOYLE²⁷⁹. Ent ka Hollandis, kus ranged kalvinistid tegelikult ainult 7 aas-

Neile, kelle kausaalne südametunnistus ei jää rahule ilma majandusliku (või nagu kahjuks ikka veel öeldakse, "materialistliku") interpretatsioonita, olgu siinkohal öeldud, et ma pean majandusliku arengu mõju usulise ideoloogia saatusele väga oluliseks ning püüan hiljem uuritava teemat silmas pidades seletada, kuidas on kujunenud majanduse ja religiooni omavahelise kohanemise protsess ja nende suhted. Usulisi ideid **pole** ainult võimalik niisama lihtsalt **dedutseerida** "majandusest", nad on (ja seda ei saa muuta) just **omalt poolt** "rahvusiseloomude" kõige mõjuvamateks plastilisteks elementideks ning kannavad omaenda seaduspärasusi ja sundivat jõudu täiesti iseendas. Pealegi on luterluse ja kalvinismi **tähtsaimad** erinevused enamasti tingitud **poliitiliselt**, kui võrd usuvälised asjaolud kaasa mõjuvad.

²⁷⁸Seda peab ED. BERNSTEIN silmas, kui ta oma eespool (märkuses 6) tsiteeritud artiklis (1895: 681) ütleb: "Askeetlus on **kodanlik** voorus." Tema on mainitud artikliga **esimene**, kes üldse viitab neile oluliste seostele. Seosed on vaid palju ulatuslikumad, kui ta aimab. Sest otsustavaks polnud mitte ainult pelk kapitali akumulatsioon, vaid kogu kutsealase elu askeetlik ratsionaliseerimine. — Ameerika kolooniate puhul on juba JOHN DOYLE (vt järgmist märkust) selgelt rõhutanud puritaanliku Põhja (kus "askeetliku kokkuhoiusunni" tõttu oli alati käepärast mahutamist vajav kapital) vastuolu suhetega Lõunas.

²⁷⁹DOYLE 1887–1907, II, 1. Rauatööstusühingute (1643) ja turu jaoks tootvate kalevivabrikute (1659) olemasolu ning pealegi käsitöö kõrge tase Uus-Inglismaal esimese generatsiooni vältel pärast koloonia rajamist on puhtmajanduslikust seisukohast anakronistlik ning üllatavaimas vastuolus niihästi olukorraga Lõunas kui ka mittek Calvinistliku ja täielikku südametunnistuse vabadust tunnustava Rhode Islandiga, kus veel 1686. a öeldi suurepärasest sadamast hoolimata kuberneriga ja nõukogu aruandes: *The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us* ["Suurte raskuste põhjuseks kaubandustegevuses on kaupmeeste ja küllaldase varandusega inimeste vähesus" *Tlk.*] (ARNOLD 1859: 490). Vaevalt on põhjust kahelda, et Põhjas mõjutas seda sundus kokkuhoitud kapitali taas in-

tat valitsesid, tõi religiooselt tõsisemates ringkondades tohutu varanduste korral domineeriv eluviiside suurem lihtsus kaasa liialdatud kapitalikogumise tuhina.²⁸⁰ On selge, et puritaanide antipaatia feodaalsete eluvormide vastu pidi märgatavalt pidurdama ka igal ajal ja kõikjal eksisteerinud ning meilgi tänapäeval üsna mõjukat tendentsi kodanlike varanduste "aadeldamiseks". Inglise XVII sajandi merkantilistlikud autorid taandasid Hollandi kapitali üleoleku Inglismaa omast sellele, et Hollandis (erinevalt Inglismaast) ei püütud omandatud varandusi reeglipäraselt maavaldustesse paigutada ega feodaalseid kombeid üle võttes aadlikeks saada (tähtis on just see, mitte maa ostmine), mis kõrvaldas Inglismaal need varandused kapitalistlikust kasutusest.²⁸¹ Ka ei pea puritaanidel sugugi mitte puuduv **põllumajanduse** väärtustamine eriti tähtsa ning ka usuvagadusele kasuliku tööalana silmas (näiteks BAXTERIL) *landlord'i*, vaid *yeoman'it* ja *farmer'it* [Mõisnikku, vabatalunikku, talupoega. *Tlk.*] ning XVIII sajandil [Saksamaal] mitte junkrut, vaid "ratsionaalset" **põllu-**

vesteerida, mis oli puritaanlike tarbimispiirangute tulemuseks. Lisaks toimis samas suunas ka kirikukari, millest siin veel juttu ei tule.

²⁸⁰Seda, et need ringkonnad Madalmaades kiiresti vähenesid, näitab BUSKEN-HUËT (1886–1887, II, 3 ja 4). Siiski ütles veel perioodi kohta pärast Vestfaali rahu GROEN VAN PRINSTERER (1841–1846: 254): *De Nederlanders verkoopen veel en verbruiken wenig* ["Hollandlased müüvad palju ja tarbivad vähe" *Tlk.*].

²⁸¹Inglismaal nõudis ühe aadlikust rojalisti petitsioon (tsiteeritud RANKE 1859–1868, IV: 197) pärast CHARLES II Londonisse saabumist, et seadusega keelataks kodanlikel kapitalistidel mõisate omandamine, et nõnda sundida nende kapitali suunduma kaubandusse. — Hollandis irdus "regentide" seisus kodanlikest patriitsidest linnades "seisusena" seeläbi, et nad otsid üles vanu rüütlimõisaid. (Vt selle kohta FRUINI teoses *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog* tsiteeritud kaebust 1652. aastast, milles kõneldakse, et regendid polevat enam kaupmehed, vaid rantjeed.) Muidugi polnud need ringkonnad sisemiselt kunagi olnud tõsiselt kalvinistlikud. Ning kirikuulus aadliseisuse ja tiitlite jahtimine Hollandi kodanluse laiades ringkondades XVII sajandi teisel poolel näitab üksnes seda, et igatahes selle perioodi puhul tuleb Inglismaa olude vastandamist Hollandi omadega võtta suure ettevaatusega. Päritud rahalised varandused said siin jagu askeetlikust vaimust.

meest.²⁸² XVII sajandist alates rebib Inglismaa ühiskonna kaheks lõhe "vana lõbusat Inglismaad" esindava *Squirearchie* ja oma sotsiaalses võimuses tugevasti kõikuvate puritaanlike ringkondade vahel.²⁸³ Inglise "rahvusiseloому" püsivad veel tänapäevalgi kõrvuti nende mõlema omadused: ühelt poolt raugematu naiivne elurõõm ja teiselt poolt rangelt reguleeritud ning reserveeritud enesevalitsus koos eetilise konventsionaalsusega.²⁸⁴ Ning samuti läbib Põhja-Ameerika koloniseerimise vanemat ajalugu terav vastuolu *indentured servant*'ite [Lepingulistele teenijatele. *Tlk.*] tööjõu abil istandusi rajavate ja feodaalсандate moodi elada tahtvate *adventurer*'de [Seiklejate. *Tlk.*] ning spetsiifiliselt kodanliku meelsusega puritaanide vahel.²⁸⁵

Kuhu ka iganes ulatus puritaanliku ellusuhtumise võim, kõikjal tuli ta igas suhtes kasuks — ja loomulikult on see palju olulisem kui vaid kapitaliloomise edendamise — tendentsile kodanliku, majanduslikult **ratsionaalse** eluviisi suunas; see

²⁸²Inglise mõisate intensiivsele ülesostmisele kodanliku kapitali poolt järgnes Inglismaa põllumajanduse õitseae.

²⁸³Inglismaa suurmaaoomanikud keeldusid veel kuni eelmise sajandi ni sageli võtmast nonkonformiste rentnikeks. (Nüüd on rentnike hulgas mõlema konfessiooni pooldajate arv enam-vähem võrdne, varem olid nonkonformistid alati vähemuses.)

²⁸⁴Õigusega juhib H. LEVY oma artiklis (1918–1919: 636jj; vt I osa märkust 83) tähelepanu sellele, et oma väga mitmepalgelise "iseloому" tõttu kaldus inglise rahvas askeetlikku eetost ja kodanlikke voorusi pigem küll **vähem** omaks võtma kui teised rahvad: tema olemuse põhijooneks oli (ja on) robustne elurõõm. Puritaanliku askeesi võim oma valitsemisajal ilmneb just tolles üllatavas **temperatsioon**is, mis puritaanluse pooldajate hulgas selle iseloomujoonega toimus.

²⁸⁵See kordub ka DOYLE'I teoses pidevalt. Usulised motiivid mõjutasid alati otsustavalt puritaanide hoiakut (loomulikult mitte pidevalt **ainult** need). Massachusettsi koloonia (WINTHROPI juhtimisel) kaldus häärrasmeeste sinna asumist ja isegi ülemkoda koos päriliku aadliga lubama **ainult** siis, kui need häärrasmehed astuvad **kiriku** liikmeks. **Kirikukari** tõttu pandi rõhku asunduste **suletusele**. (New Hampshire'i ja Maine'i koloniseerisid anglikaanidest suurkaupmehed, kes rajasid sinna suuri karjakasvatustmajandeid. Siin tekkis väga väike sotsiaalne seostatus.) Uus-Inglismaa asukate suure "saamahimu" üle kaevati juba 1632. aastal (vt näiteks WEEDEN 1890, I: 125).

oli tolle eluviisi tähtsaimaks ja eelkõige ainsaks järjekindlaks kandjaks. See ellusuhtumine seisis nüüdisaegse "majandus-inimese" hälli juures. Teadagi ei suutnud need puritaanliku elu ideaalid panna vastu puritaanidele endile ju hästi tuntud rikkuse "kiusatuse" üleliia tugevale surveproovile. Väga reeglipäraselt leiame kõige genuiinsemaid puritaanliku vaimu pooldajaid alles **tõusuteel olevate** kihtide²⁸⁶, väikekodanlaste ja farmerite hulgast ning märkame, et *beati possidentes* [Omandiga õnnistatud. *Tlk.*] olid isegi kveekerite seas valmis õige sageli loobuma vanadest ideaalidest²⁸⁷. See oli ju sama saatus, mis pidevalt langes osaks ilmaliku askeesi eelkäijale, keskaegsele kloostriaskeesile — kui ratsionaalse majandamise areng puhkes selles rangelt reguleeritud elu ja piiratud tarbimise koldes täielikult õitsele, siis muutus saavutatud omand kas otseselt feodaalseks (nagu enne usulõhet) või ähvardas see kloostridistsipliini lagundada ning sekkuma pidi üks paljudest "kloostrireformidest". Mõnes mõttes polegi kogu vaimulike ordude eeskirjade ajalugu midagi muud kui pidevalt uuenev võitlus omandi sekulariseeriva mõju probleemiga. Hiigelmõõtmets kehtib sama ka puritaanide ilmaliku askeesi kohta. Inglismaa tööstuslikule õitsengule eelnevat metodismi jõulist *revival*'it XVIII sajandi lõpus võib üsna hästi sellise kloostrireformiga võrrelda. Siin võiks leiduda koht ühele JOHN WESLEY enda tsitaadile,²⁸⁸ mis sobiks motoks kõige seniõeldu algusse. Need sõnad näitavad, kuidas askeet-

²⁸⁶Seda rõhutab juba PETTY ning kõik selleaegsed allikad räägivad eranditult just puritaanlikest **sektantidest** — baptistidest, kveekeritest, mennoniitidest — kui osalt vaesest, osalt väikekapitalistlikust kihist — ja vastandavad neid niihästi suurkaupmeeste aristokraatiale kui ka finantsaféristidele. Ent just selle väikekapitalistlike kihi, mitte suurte rahandustegelaste — monopolistide, riiklike varustajate ja kuningaile rahalaenajate, koloniaalettevõtjate ning *promoter*'ite — käte läbi tekkis see, mis oli Oksidendi kapitalismile **iseloomulik**: kutsetöö kodanlik ja eramajanduslik organiseerimine. (Vt näiteks UNWIN 1904: 196jj.) Selle kohta, et too vastuolu oli juba kaasaegsele täpselt teada, vt PARKER *Discourse concerning Puritans* (1641), milles samuti rõhutatakse puritaanide vastuolu prožektööride ja õukondlastega.

²⁸⁷Seda, kuidas see avaldus Pennsylvania XVIII sajandi poliitikas, eriti veel iseseisvussõjas, vt SHARPLESS 1902.

²⁸⁸Vt seda tsitaati SOUTHEY kirjutatud WESLEY biograafia 29. peatükist. Viite sellele (tsitaat oli mulle tundmatu) sain ma

like suundade juhid jõudsid perfektselt ja ühtlasi täielikult siin arendatud mõttes selgusele minu esitatud näiliselt paradoksaalsetest seostest.²⁸⁹ Ta kirjutab:

“Ma kardan, et seal, kus iganes rikkus suureneb, väheneb samavõrra usu väärtus. Seetõttu ei pea ma asjade loomuse tõttu võimalikuks, et ükskõik milline tõelise religioossuse taasärkamine saaks kaua kesta. Sest usk **peab paratamatult** tekitama töökust (*industry*) ja kokkuhoidlikkust (*frugality*) ning need ei saa luua midagi muud kui rikkust. Ent kui rikkus kasvab, siis kasvavad ka uhkus, kirg ja ilma-elu armastamine kõigis vormides. Kuidas saaks siis olla võimalik, et metodism, see tähendab südame usk, mis küll praegu õitseb nagu haljendav puu, jääks selles olukorras püsima? Metodistid on kõikjal virgad ja kokkuhoidlikud; järelikult suureneb nende varandus. Vastavalt kasvavad nende uhkus, kired, ilmalikud ja lihalikud lõbud ning kõrkus. Nii jääb alles küll usu vorm, selle vaim aga kaob pikamööda. Kas pole olemas mingit abinõu, et takistada seda jätkuvat puhta usu allakäiku? Me ei tohi keelata inimestel olemast virgad ja kokkuhoidlikud. **Me peame manitsema kõiki kristlasi, et nad püüaksid saada kasu nii palju kui võimalik ja oleksid nii kokkuhoidlikud, kui suudavad, mis tähendab seda, et nad saaksid rikkaks.**”

prof. ASHLEY kirjast (1913. a). E. TROELTSCH (kellele ma sellest teatasin), on seda tsitaati juba kasutanud.

²⁸⁹Seda tsitaati on soovitatav lugeda kõigil neil, kes tänapäeval tahavad nois asjus olla informeeritumad ja targemad mainitud liikumiste juhtidest ning tolle aja inimestest **endist**, kes, nagu näha, teadsid väga täpselt, mida nad tegid ja mis neile oli hädaohtlik. Tõepoolest ei kõlba eitada nii pealiskaudselt, nagu seda kahjuks teevad mõned minu kritiseerijad, täiesti vaieldamatuid ja seni ka mitte kellegi poolt vaidlustatud asjaolusid, mida ma üksnes veidi rohkem olen sisemiste tõukejõudude osas uurinud. XVII sajandil ei kahelnud ükski inimene neis asjades (vt lisaks MANLEY 1669: 137). Peale juba varem tsiteeritud autorite on pidanud nimetatud seoseid endastmõistetavaks poeedid H. HEINE ja JOHN KEATS ning teadusmehed MACAULAY, CUNNINGHAM, ROGERS või kirjanik MATTHEW ARNOLD. Peale uusimate teoste vt ASHLEY 1913; selle raamatu autor avaldas mulle omal ajal ka kirjas täielikku pooltõhoidu. Kogu probleemi kohta vt eespool märkuses 284 tsiteeritud H. LEVY artiklit.

(Järgneb manitsus, et need, kes "saavad kasu nii palju kui võimalik ja hoiavad nii palju kokku, kui suudavad", peavad ka "andma kõike, mis võimalik", et nõnda säilitada Jumala armu ja koguda taevast varandust.) On ilmne, et see on kuni pisimate üksikasjadeni sama seos, mida siin valgustati.²⁹⁰

Täpselt WESLEY sõnade kohaselt hakkasid need vägevad usulised liikumised, mille tähendus majanduse arengule seisnes ju nende askeetliku **kasvatuse** toimes, üldjuhul ilmutama oma täielikku **majanduslikku** mõju alles siis, kui puhtalt usulise vaimustuse haripunkt oli juba ületatud, kui krampelikud jumalariigi otsingud hakkasid aegamööda lahustuma kainetes kutsealastes voorustes, kui religioossed juured järkjärgult välja surid ja maisele utilitarismile koha vabastasid, — DOWDENI järgi siis, kui rahva fantaasias oli BUNYANI hinges ainult taevariigi peale mõtleva ning läbi Edevuse Laada ruttava palveränduri asemele tulnud Robinson Crusoe **isoleeritud majandusnimesena**, kes peale muu ka misjonitööd teeb.²⁹¹ Kui edaspidi muutus valitsevaks põhimõte *to make the best of both worlds* [Kasutada kõige paremini ära mõlemat maailma. *Tlk.*], siis pidi lõpuks (nagu on tähele pannud juba DOWDEN) puhas südametunnistus muutuma lihtsalt mugava kodanliku elu üheks vahendiks, nagu seda väga ilusasti väljendab saksa vanasõna pehmest peapadjast*. Ent selleks, mida too XVII sajandi usulist elu elav ajastu oma utilitaarsele järglasele pärandas, oli eelkõige just ääretult puhas — öelgem julgesti: **variserlikult** puhas — südametunnistus rahateenimisel, kui see ainult seaduslikus korras toimus. Põhimõte *Deo placere vix potestas* kadus jäljetult.²⁹² Tekkinud oli spetsiifiliselt **kodanlik kutse-eetos**. Täielikust Jumala armust

²⁹⁰Seda, et täpselt samad asjaolud olid endastmõistetavad juba klassikalise ajastu puritaanidele, tõendavad kõige ilmekamalt need sõnad, mida BUNYAN paneb *Mr. Moneylove* [Hr. Rahaarmastaja. *Tlk.*] suhu: "usklikuks võib hakata selleks, et rikkaks saada, näiteks oma klientuuri suurendamiseks", sest sellel, miks usklikuks saadakse, polevat mingit tähtsust (BUNYAN, *The Pilgrims Progress*: 114).

²⁹¹*Robinson Crusoe* autor DANIEL DEFOE oli äge nonkonformist.

**Reines Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen* [Puhas südametunnistus on pehme peapadi. *Tlk.*].

²⁹²Ka SPENER (1712, III: 426jj, 429, 432jj) peab kaupmehe elukutset küll kiusatuste- ja püünisterohkeks, kuid vastab siiski ühele küsimusele nii: "Mulle on meeltemööda näha, et armas sõber ei tunne selles,

ja ilmsest Jumala õnnistusest teadlikuna võis kodanlik ettevõtja järgida oma kasusaamishuve ning **pidigi** seda tegema, kui ta vaid püsis vormilise korrektsuse piirides ning kui tema kõlbeline käitumine oli laitmatu ja see, mida ta oma varaga tegi, polnud ebasünnis. Peale selle andis usulise askeesi võim tema käsutusse kained, kohusetruud, tavatult töökad ja tööd Jumala poolt antud elueesmärgina ihkavad töölisid.²⁹³ Pealegi rahustas askees neid kinnitusega, et hüvede ebavõrdne jao-

mis kauplemisse enesesse puutub, mingeid süümeppiinu, vaid peab seda tegevuseks, mis sellisena, nagu ta on, toob inimesoole palju kasu ja seega Jumala tahtmise järgi **armastust**." Mitmes teises kohas põhjendab ta seda lähemalt merkantilistlike argumentide abil. Kui SPENER mõnikord nimetab täiesti LUTHERI vaimus rikastumishimu vastavalt 1 Ti 6, 8 ja 9 sõnadele ning Jeesus Siirakile viidates (vt eespool!) suurimaks püüniseks, millest tingimata tuleb loobuda, ning kui ta asub "peatoiduse seisukohale" (1712, III: 435), siis nõrgendab ta seda teisest küljest taas viidetega majanduslikult õitsval järjel olevatele ja ometi Jumala õnnistuses elavatele sektantidele (1712, III: 175). Virga kusetöö tulemusena pole ei tekita rikkus kahtlusi temalegi. Luterliku annuse tõttu pole tema seisukohad nii järjekindlad kui BAXTERIL.

²⁹³BAXTER (1678, II: 16) hoiatab *heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful person*'ite [Kohmakate, flegmaatiliste, loitude, meeleliste, aeglase isikute. *Tlk.*] palkamise eest *servant*'ideks ning soovib eelistada *godly servant*'eid [Jumalakartlikke teenijaid. *Tlk.*] ning mitte ainult seepärast, et *ungodly servants* [Jumalakartmatud teenijad. *Tlk.*] saavad olla üksnes *eye-servants* [Silmakirjateenrid. *Tlk.*], vaid eelkõige seepärast, et *a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it* ["Tõeliselt jumalakartlik teenija täidab oma kohustusi nagu Jumala teenimist, just nagu oleks Jumal temalt seda tööd nõudnud" *Tlk.*]. Seevastu polevat teistel kalduvust *to make no great matter of conscience of it* ["Pöörata suuremat tähtsust südametunnistusele" *Tlk.*]. Ja ümberpöörduvalt polevat tööliste puhul pühastatuse tundemärgiks mitte väline usklikkus, vaid *conscience to do their duty* ["Oma kohustuste süümekas täitmine" *Tlk.*]. Paistab, et siin langevad Jumala ja tööandja huvid mõtlemapanevalt kokku; ka SPENER, kes muidu manitseb tungivalv jätma endale aega Jumala peale mõtlemiseks, peab endastmõistetavaks, et tööline peab rahul olema minimaalse vaba ajaga (isegi pühapäeviti). — Õigusega nimetasid inglise autorid protestantlikke immigrante "oskustöö pioneerideks". Tõendeid selle kohta vt ka H. LEVY teosest *Die Grundlagen des ökonomisches Liberalismus*: 53.

tamine maises elus olevat Jumala ettehoorde täiesti eriline kavatsus, kes nende erinevustega samuti nagu ka partikulaarse armuga peab silmas oma salajasi ja meile teadmatuid sihte²⁹⁴. Juba CALVINILE kuulub ütlus, et "rahvas" (s.t töölised ja käsitöölised suurem osa) jääb Jumalale kuulekaks ainult siis, kui ta on vaene²⁹⁵. Hollandlased (PIETER DE LA COUR jt) "sekulariseerisid" neid sõnu nõnda, et enamik inimesi **töötavad** ainult siis, kui häda neid selleks sunnib, ning see ühe kapitalistliku majanduse juhtmotiivi formuleering suubus edaspidi madalate palkade "produktiivsuse" teooriasse. Ka siin kirjutas pööre utilitarismi poole märkamatuks idee enda arvele koos tema usuliste juurte kadumisega, kusjuures see vastas täielikult arenguskeemile, mida me pidevalt oleme jälginud. Keskaegne eetika mitte ainult ei sallinud kerjamist, vaid tõstis selle kerjusordude näol otse au sisse. Ka ilmalikke kerjuseid nimetati vahel suisa "seisuseks" ja neist peeti lugu, sest nad võimaldasid varakatel inimestel almust jagades teha häid tegusid. STUARTITE ajal seisis veel anglikaanlik sotsiaaleetika seesmiselt sellele hoiakule väga lähedal. Puritaanlikule askeesile langes osaks kaastöö selle halastamatu vaesteseadusandlusega Inglismaal, mis tekitas tolles asjas põhimõttelise muutuse. Ning askees sai seda teha, sest protestantlikud sektid ja rangelt puritaanlikud kogudused tõepoolest **ei tundnud** üldse oma keskel kerjuseid²⁹⁶.

Kui vaadata seda omakorda tööliste poolelt, siis ülistas näiteks pietismi ZINZENDORFI variant oma ametile ustavaid töölisi, kes ei aja kasu taga, kes elavad apostlite eeskujul

²⁹⁴Vt näiteks HOORNBEEKIL (1663, I: 153) analoogiat inimlikust seisukohast "ebaõiglase" ainult üksikute predestinatsiooni kaudu lunastamise ja sama ebaõiglase, ent samuti Jumala tahtel toimuva hüvede jaotamise vahel — mis oli ju täiesti ilmne. Peale selle on vaesus (nõnda BAXTER 1678, I: 380) väga sageli patuse laiskuse tundemärgiks.

²⁹⁵Ka TH. ADAMS (*Works...* 1845–1847: 158) arvab, et Jumal laseb arvatavasti just sellepärast nii paljudel jääda vaeseks, et nad tema teada ei saa üle kiusatustest, mida rikkus kaasa toob. Sest rikkus peletab liiga sageli inimesed usust eemale.

²⁹⁶Vt eespool märkust 239 ja seal tsiteeritud H. LEVY teost. Täpselt sama rõhutatakse kõigis kirjeldustes (nagu seda hugenottide kohta tegi SAULEY).

ning kellele seega kuulub Kristuse jüngrite karisma²⁹⁷. Veel radikaalsemal kujul olid samasugused vaated algul levinud ristijate seas. Loomulikult on peaaegu **kõigi** konfessioonide askeetlikku kirjandusse imbunud seisukoht, nagu oleks us-tav töötamine ka madala palga eest midagi Jumalale ülimalt meelepärast — nende puhul, kellele elu pole muid võimalusi pakkunud. Protestantlik askees ei lisanud sellele iseendast midagi uut. Ent ta mitte ainult ei süvendanud eriti tugevalt seda seisukohta, vaid muutis ka normiks selle, millest tema mõju ju lõppude lõpuks **ainsana** sõltus: psühholoogilise **ajen-di** sellise töötamise käsitamiseks **elukutsena**, peamise ja sa-geli **ainsa** vahendina veendumiseks oma äravalituses²⁹⁸. Ja teisest küljest legaliseeris askees selle spetsiifilise tööks val-misoleku ekspluateerimise, kusjuures ta tõlgendas ka ettevõt-ja kasusaamist “kutsena”²⁹⁹. On selge, kui tugevasti pidid töö “produktiivsust” selle sõna kapitalistlikus tähenduses soodus-tama **eranditu** jumalariigi taotlus töökohustuse täitmise näol

²⁹⁷Midagi sellist leidis ka Inglismaal. Selle hoiaku juurde kuulub näiteks ka see pietism, mis jutlustas alates W. LAW’ teosest *Serious call* (1729) vaesust, karskust ja alguses ka maailmast eraldumist.

²⁹⁸BAXTERI tegevus Kidderminsteri koguduses, mis enne tema tulekut oli täiesti allakäinud, tegevus, millele oma tulemustelt pole pea-aegu võrdset hingehoiu ajaloos, on ühtlasi tüüpiliseks näiteks selle kohta, **kuidas** askees kasvatas masse töötama (marksistlikult öelduna “lisa-väärtust” tootma) ning nõnda tegi **üldse alles võimalikuks** nende kasu-tamise kapitalistlikes töösuhetes (kodutöönduslikus kangakudumises). Kausaalne suhe on niisugune kõikjal. — BAXTERI poolt vaadatuna pidas ta oma hoolealuste kohanemist kapitalismiga enda usulis-eetiliste huvide teenimiseks. Kui seda vaadata kapitalismi arengu poolelt, siis asusid nood kapitalistliku “vaimu” arendamise teenistusse.

²⁹⁹Ja veel üks asi: võib ju selles kahelda, kui palju loeb psühho-loogilise ajendina keskaegse käsitoolise “rõõm oma kätega tehtu” üle, millega nii palju on opereeritud. Kahtlemata midagi selles oli. Ent askees **võttis** nüüd töötamiselt ära selle (tänapäeval kapitalismi poolt igaveseks hävitatud) ilmaliku ja maise võlu ning andis talle suuna teis-poolsusse. Kutseline töötamine **kui selline** vastab Jumala tahte. Siin on antud veel usuline seletus tänapäevase töötamise impersonaalsusele, tema üksikisiku seisukohast rõõmutule mõttetusele. Oma tekkimisajal vajab kapitalism töölisi, kes **südametunnistuse** tõttu lasksid end ma-janduslikult ekspluateerida. Tänapäevane kapitalism on endas kindel ja suudab nende töövalmidust saavutada ilma taevase tasuta.

kutsena ning range askees, mida kirikukari loomulikult just vaestele klassidele peale sundis. Töö käsitlemine "kutsena" muutus tolaeagsele töölisele sama iseloomulikuks nagu vastav suhtumine kasusaamise ettevõtjale. Seda tol ajal uudset olukorda näitab teravapilguline anglikaanist vaatleja *sir WILLIAM PETTY*, kes seletab XVII sajandi Hollandi majandusliku võimsust sellega, et sealsed eriti arvukad *dissenter*id (kalvinistid ja baptistid) olevat inimesed, kes näevad "töös ja kutsealases virkuses oma kohustust Jumala ees". "Orgaanilisele" ühiskonnakorraldusele sellel fiskaal-monopolistlikul kujul, mille ta omandas anglikaanluses STUARTITE ajal ja eriti WILLIAM LAUDI kontseptsioonidega — sellele riigi ning kiriku liidule "monopolistidega" kristlik-sotsiaalsel alusel — seadis puritaanlus, mille pooldajad eranditult kuulusid seda laadi riiklikult privilegeeritud kaupmeeste, ülesostjate ja kolonialistide kapitalismi kõige ägedamate vastaste hulka, vastu ratsionaalse ja legaalse kasusaamise individualistlikud **ajendid** omaenda tubliduse ja algatusvõime põhjal, aidates nende abiga otsustavalt kaasa tekkiva tööstuse rajamisele — ilma ametivõimude toetuseta, osalt neist hoolimata ja nende kiuste —, kuna riiklikult privilegeeritud tööstusmonopolid Inglismaal varsti kõik taas kadusid³⁰⁰. Puritaanid (PRYNNE, PARKER) keeldusid igasugusest koostööst suurkapitalistliku tüüpi "öukondlaste ja prožektööridega" kui eetilisel kaht-

³⁰⁰Nende vastuolude ja arengute kohta vt eespool (märkuses 239) tsiteeritud H. LEVY raamatut. Inglismaale iseloomulik ja väga tugev avaliku arvamuse monopolidevaenulik hoiak on ajalooliselt kujunenud kuningavõimu vastu peetud poliitilise võimuvõitluse (Pikk Parlament viskas monopolistid oma koosseisust välja) seosest puritaanluse eetiliste motiividega ning kodanliku kesk- ja väikekapitalismi majanduslike huvidega, mis XVII sajandil olid suunatud finantsmagnaatide vastu. 1652. a 2. augusti *Declaration of the Army*, samuti levelleride 1653. a 28. jaanuari petitsioon nõudsid peale aktsiiside, tollide ja kaudsete maksude kaotamise ning *Single tax of estates* [Ühekordse varandusmaksu. *Tlk.*] kehtestamise eelkõige *free trade*'i [Vabakaubandust. *Tlk.*], s.t kõigi sise- ja väliskaubanduse (*trade*'i) monopolistlike piirangute kui inimõiguste rikkumise kõrvaldamist. Midagi samasugust sisaldab juba "suur remonstrants" [1641. a novembris Pika Parlamendi poolt vastuõetud akt, milles nõuti kuningalt ministrite vastutuse tunnustamist ja presbüterliku kiriku legaliseerimist. Charles I vastuseisu tõttu neile nõudmistele algas järgmisel aastal Inglise kodusõda. *Tlk.*].

lase klassiga ning olid uhked endi kõrgemale kodanlikule äri-moraalile, mis olevat olnud nende tagakiusamiste tõeliseks põhjuseks, mille osaliseks nad eelmainitute poolt langesid. Juba DANIEL DEFOE soovitas *dissenter*’itega võitlemiseks boikoteerida pangaveksleid ja tühistada depoovekslid. Vastuolu kapitalistliku käitumise mõlema tüübi vahel oli väga tihe-dalt seotud usuliste vastuoludega. Ka XVIII sajandil sõimasid vastased nonkonformiste pidevalt *spirit of shopkeepers*’i [Poe-meeste vaimu. *Tlk.*] esindajaiks ning kiusasid neid taga kui Vana-Inglismaa ideaalide hukutajaid. Selles peitus ka vastuolu puritaanliku ja juutliku majanduseetose vahel ning juba tol ajal teati (PRYNNE), et **kodanlik** majanduseetos kuulus puritaanidele, mitte juutidele³⁰¹.

Üks kaasaegse kapitalismi vaimu ja ühtlasi kogu kaasaegse kultuuri põhjapanevaid komponente — ratsionaalne eluviis **kutseidee** alusel — on sündinud **kristliku askeesi** vaimust. Seda peab käesolev töö tõendama. Loetagu nüüd veel kord selle artikli alguses tsiteeritud FRANKLINI traktaati nägemaks, et siin “kapitalismi vaimuna” kirjeldatud mentaliteedi põhilisteks elementideks on just need, mida me eelnevalt puritaanluse kutsealase askeesi sisuna määratlesime³⁰², ainult ilma usulise põhjendatusest, mis oli juba FRANKLINIL

³⁰¹Selle kohta vt LEVY 1912: 51jj.

³⁰²Veidi teistsugusesse seosesse kuulub see, et siin veel mitte oma usulistele juurtele taandatavad komponendid, eriti lause *Honesty is the best policy* (FRANKLINI arutlustes **krediidist**), on puritaanlikku algupära. (Vt selle kohta järgmist artiklit.) Siin võiks selle kohta esitada ainult J. A. ROWNTREE (1859: 95–96) järgneva märkuse, millele juhtis mu tähelepanu ED. BERNSTEIN: *It is merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: — important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth.* [“Kas on see lihtne kokkusattumus või on see seaduspärasus, et sõprade (kveekerite) religioossuse kõrge tunnustamine käib käsikäes nende peenetundelisuse ja taktiga ilmalikes asjades? Tõeline vagadus soodustab tõepoolest kaubanduslikku edukust, sest ta on aususe garantiiks ja kasvatab ettevaatlikkust ja ettenägelikkust, mis on kaubandusmaailmas nii tähtsad positsiooni ja krediidi jaoks, olles rik-

kaduma läinud. Uus pole ju ka mõte, et moodne kutsealane töö kannab **askeetlikkuse** pitsurit. Seda, et kutsetööga piirdumine ning tollest tingitud loobumine inimsuse faustilisest mitmekülgisusest on tänapäeva maailmas hinnatud käitumise eelduseks üldse, et seega "tegutsemine" ja "loobumine" on üksteise paratamatuiks eeltingimusteks, seda kodanliku elustiili — kui ta tahab olla just stiil ja mitte stiilitus — askeetlikku põhimotiivi on tahtnud meile õpetada ka GOETHE — oma elutarkuse harjalt *Rännuaastates* ning elulõpus, mille ta oma *Faustile* andis³⁰³. GOETHELE tähendas see arusaam lõplikku loobumist täiusliku ja kauni inimsuse ajastust, mis meie kultuuri arengus kordub sama vähe nagu Ateena õitsengu tipp antiikajal. Puritaan **tahtis** olla elukutseline — meie **peame** seda olema. Sest askeesi kandumine mungakongidest kutsealasesse ellu ja tema valitsema hakkamine ilmaliku kõlbluse üle aitas omalt poolt kaasa selle kaasaegse mehaanilis-masinliku tootmise tehniliste ja majanduslike eeldustega seotud majanduskorralduse ülesehitamisele, mis tänapäeval ülivõimsalt sunnib peale elustiili kõigile sellesse mehhanismi sündinud indiviididele — **mitte** ainult otseselt majanduses tegutsejatele —, ning tõenäoliselt teeb seda seni, kuni viimane tsentner fossiilset kütteainet on ära põletatud. BAXTERI arvates pidi mure maiste hüvede pärast ainult "õhukese mantlina, mida iga hetk saab ära visata", lasuma tema pühastatute õlgadel³⁰⁴. Ent kuri saatus muutis selle mantli teraskõvaks kestaks. Sellega, et askees asus maailma ümber kujundama ja talle mõju avaldama, saavutasid maised hüved pidevalt kasvava ja lõpuks lakkamatu võimu inimeste üle, võimu, millist neil ajaloos polnud kunagi enne seda olnud. Tänapäevaks on askeesi vaim sellest kestast kadunud — kes teab, kas lõplikult? Võidukas kapitalism igatahes seda

kuse vältimatuks eeltingimusteks." *Tlk.*] Ütlus "Aus nagu hugenott" oli XVII sajandil käibefraasiks nagu hollandlastegi ausameelsus, mida *sir* W. TEMPLE imetles, ning sajand hiljem oli imetusobjektiks inglaste ausus mandrielanike omaga võrreldes, kes seda eetilist koolitust polnud läbi teinud.

³⁰³Hea analüüs leidub raamatus BIELSCHOWSKY 1914, II: 18. peatükk. — Samasuguseid mõtteid on väljendanud teadusliku "kosmose" arengu kohta näiteks ka WINDELBAND oma töös *Blütezeit der deutschen Philosophie* (WINDELBAND 1878–1880, II: 428jj).

³⁰⁴*Saints' everlasting rest*: XII peatükk.

tuge enam ei vaja sellest ajast peale, mil ta alused on mehaanilised. Ka valgustuse, askeesi naerva pärija, roosiline meeoleolu näib lõplikult luituvat ning kunagise usulise ideoloogia tondina kummitab meie elus "kutsealase kohustuse" idee. Seal, kus "kutsealast rahuldust" ei saa otse seostada kõrgemate kultuuriväärtustega või vastupidi — kus seda ka subjektiivselt ei pea tunnetama lihtsalt majandusliku surve —, seal loobub tänapäevane indiviid enamasti üldse tema interpreteerimisest. Ühendriikides, kus saamaiha on suuri-mal määral valla pääsenud, kaldub ta oma usulis-eetilisest mõtestatusest vabanenuna tänapäeval assotsieeruma täiesti agonaalsete kirgedega, mis tihti annavad talle otse sportliku ilme³⁰⁵. Veel ei tea keegi, kes hakkab tulevikus selles kestas elama, ning kas see määratu areng lõpeb sootuks uute prohvetitega või siis vanade ideede ja ideaalide võimsa taassünniga — või hoopis ei kummagagi, vaid mehaanilise kivistumisega, mille kaunistuseks on omamoodi kramplik enesetähtsustamine. Siis saavad igatahes selle kultuuriepohhi "viimaste inimeste" kohta tõeks järgmised sõnad: "Vaimuta spetsialistid, südameta naitlejad — ning need tühisused kujutavad endale ette, et nad on tõusnud tasemele, kuhu inimkond pole kunagi varem jõudnud."*

Ent sellega satume väärtus- ja uskumishinnanguteni, millega siinset puhtajaloolist uurimust ei tohiks koormata. Pigem oleks meie **ülesandeks** näidata askeetliku ratsionalismi tähendust ka **sotsiaalpoliitilises** eetikas, mida eelnevas visandis on üksnes puudutatud, järelikult tema tähendust sotsiaalsete ühenduste — usulahust kuni riigini — organiseerimisviisides ja funktsioonides. Seejärel tuleks analüüsida tema suh-

³⁰⁵"Kas vanamees ei võiks oma 75 000-dollarilise aastasissetulekuga ametist lahkuda? — Ei! Kaubamaja esikülj tuleb nüüd 400 jala võrra pikemaks teha. Milleks? — *That beats everything* [Et kõiki pimestada. *Tlk.*], arvab tema. — Õhtuti, kui naine ja tütreid ühiselt loevad, igatseb tema voodisse, pühapäeviti vaatab iga 5 minuti tagant kella, et päev rutem lõpule saaks — täiesti nurjunud elu!" Nende sõnadega võttis ühe Ohio ääres asuva linna suure *dry-good-man*'i [Riidekaupmehe. *Tlk.*] Saksamaalt sisserännanud väimees kokku oma arvamuse äärist, arvamuse, mis oleks omakorda "vanamehele" tundunud täiesti arusaamatuna ning sakslase energiapuuduse tundemärgina.

*Tsitaaadi autorit ei ole õnnestunud leida. Selleks pole FRIEDRICH NIETZSCHE ega FR. TH. VISCHER. *Saksak. väljaande toim.*

teid humanistliku ratsionalismiga³⁰⁶ ning selle eluidealide ja kultuurimõjudega, peale selle filosoofilise ning teadusliku empirismi arenguga, tehnilise progressi ja vaimsete kultuuriväärtustega. Lõpuks peaks siis jälgima tema ajaloolist kujunemist keskaegsetest algmetest ilmalikuks askeesiks ning lahustumist täielikus utilitarismis **ajalooliselt** ja mööda askeetliku religioossuse eri levikualasid. Alles sellisest uurimisest saaks tulla ilmsiks askeetliku protestantismi kultuurilise tähtsuse **määr** tänapäeva kultuuri teiste plastiliste elementidega võrreldes. Siin on ju alles üritatud taandada tema toime fakti ja **laadi ühele**, ehkki olulisele punktile tema motiivide hulgast. Ent edaspidi peaks tulema päevavalgele ka see, kuidas protestantlik askees omakorda on oma tekkimises ja eripäras mõjutatud sotsiaalkultuuriliste tingimuste kogumist³⁰⁷, sealhulgas eriti veel **majanduslikest**. Sest ehkki kaasaegne inimene pole tavaliselt isegi parima tahtmise juures suuteline endale **sellisel määral** ette kujutama seda tähendust, mis usulise teadvuse sisul oli eluviisile, kultuurile ja rahvusiseloole, nagu see tegelikkuses aset leidis, pole mul sellegipärast loomulikult kavatsust paigutada selle teadvuse mingi ühekülgse "materialistliku" interpretatsiooni asemele mõni sama ühekülgne spiritualistlik kultuuri ja ajaloo kausaalne tõlgendus. Mõlemad nad on võrdselt võimalikud³⁰⁸, kuid mõlemast on võrdselt vähe abi ajaloolise tõe tarvis, kui nad ei

³⁰⁶Juba see (siin muutmata jäänud) märkus oleks võinud BRENTANOLE näidata, et ma pole selle iseseisvas tähenduses kunagi kahelnud. Seda, et ka humanism polnud puhtalt ratsionalism, rõhutab hiljuti taas KARL BORINSKI (1919).

³⁰⁷Mitte ainult seda probleemi, vaid reformatsiooni üldse ja LUTHERIT eriti käsitleb v. BELOWI *venia legendi* (1916). Siin käsitletud teema ja eriti selles uurimuses sisalduvate kontraversside osas olgu lõpuks viidatud HERMELINKI teosele (1911), mis esmajoones on siiski pühendatud teiste probleemidele.

³⁰⁸Sest eelnevas visandis on meelega võetud üles ainult need suhted, milles usulise teadvuse toime "materiaalsele" elule on tõepoolest kaheldamatu. Oleks olnud kerge astuda sealt edasi tõelise "konstruktsiooni" juurde, mis **dedutseerinuks** loogiliselt kõik kaasaegsele kultuurile "iseloomuliku" protestantlikust ratsionalismist. Ent see jäägu parem seda tüüpi diletantide hooleks, kes usuvad "sotsiaalse psüühika ühtsust" ja tolle redutseeritavuse **ühtainsat** valemit. — Olgu juhitud tähelepanu veel ainult sellele, et meie vaadeldavale arengule **eelnenud** perioodil

pretendeeri uurimuses mitte ettevalmistustöö, vaid lõpetatuse rollile³⁰⁹.

oli kapitalismi areng kõikjal tingitud ühtlasi kristlikest mõjudest, mis olid niihästi pidurdavad kui ka soodustavad. Millised need mõjud olid, see on omaette peatükk. See, kas eespool põhjoontes esitatud probleemidest mõnda veel üldse selle ajakirja veergudel arutatakse [Peetakse silmas ajakirja *Zeitschrift für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, kus "Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim" esmakordselt avaldati. *Tlk.*], pole tema ülesanneteringi puhul kindel. Ent pakside raamatute kirjutamisse, mis sama tugevasti nagu siin peavad toetuma võõrastele (teoloogilistele ja ajaloolistele) töödele, pole ma eriti kiindunud. (Need laused jätan ma siin muutmata.) — Pingete kohta ideaalide ja reaalsuse vahel "varakapitalistlikul" reformatsioonile eelnenud ajal vt nüüd raamatut STRIEDER 1914, II, mis polemiseerib ka eespool [I osa märkustes 18 ja 50 tsiteeritud] ja SOMBARTI poolt kasutatud KELLERI teosega.

³⁰⁹Ma eeldan, et sellest lausest ja talle vahetult eelnenud tähelepanekutest ning joonealustest märkustest peaks piisama selleks, et välistada igasuguseid väärarusaamisi siinses teoses teostada tahetu kohta, ning ma ei leia ühtegi põhjust midagi veel lisada. Selle asemel, et jätkata esialgselt kavatsatud eespool esitatud programmi vaimus, otsustasin ma panna kõigepealt kirja võrdlevate uuringute tulemused universaalajalooliste seoste kohta religiooni ja ühiskonna vahel. Osalt tegin ma seda juhuslikel põhjustel, eriti E. TROELTSCHI teose *Soziallehren der christlichen Kirchen* ilmumise tõttu (mis mõndagi minu kavatsust viis lõpule sellisel moel, mis mulle kui mitteteoloogile oleks üle jõu käinud), osalt ka selleks, et päästa neid mõttekäike isolatsioonist ning paigutada nad kultuuri kui terviku arengusse. Siin järgneb ainult lühike juhuartikkel, et selgitada eespool kasutatud "sekti" mõistet ja esitada ühtlasi puritaanliku kirikukontseptsiooni tähendus uusaja kapitalismi vaimule.

(Järgneb manitsus, et need, kes "saavad kasu nii palju kui võimalik ja hoiavad nii palju kokku, kui suudavad", peavad ka "andma kõike, mis võimalik", et nõnda säilitada Jumala armu ja koguda taevast varandust.) On ilmne, et see on kuni pisimate üksikasjadeni sama seos, mida siin valgustati.²⁹⁰

Täpselt WESLEY sõnade kohaselt hakkasid need vägevad usulised liikumised, mille tähendus majanduse arengule seisnes ju nende askeetliku **kasvatuse** toimes, üldjuhul ilmutama oma täielikku **majanduslikku** mõju alles siis, kui puhtalt usulise vaimustuse haripunkt oli juba ületatud, kui krampelikud jumalariigi otsingud hakkasid aegamööda lahustuma kainetes kutsealastes voorustes, kui religioossed juured järkjärgult välja surid ja maisele utilitarismile koha vabastasid, — DOWDENI järgi siis, kui rahva fantaasias oli BUNYANI hinges ainult taevariigi peale mõtleva ning läbi Edevuse Laada ruttava palveränduri asemele tulnud Robinson Crusoe **isoleeritud majandusinimesena**, kes peale muu ka misjonitööd teeb.²⁹¹ Kui edaspidi muutus valitsevaks põhimõte *to make the best of both worlds* [Kasutada kõige paremini ära **mõlemat** maailma. *Tlk.*], siis pidi lõpuks (nagu on tähele pannud juba DOWDEN) puhas südametunnistus muutuma lihtsalt mugava kodanliku elu üheks vahendiks, nagu seda väga ilusasti väljendab saksa vanasõna pehmest peapadjast*. Ent selleks, mida too XVII sajandi usulist elu elav ajastu oma utilitaarsele järglasele pärandas, oli eelkõige just ääretult puhas — öelgem julgesti: **variserlikult** puhas — südametunnistus rahateenimisel, kui see ainult seaduslikus korras toimus. Põhimõte *Deo placere vix potestas* kadus jäljetult.²⁹² Tekkinud oli spetsiifiliselt **kodanlik kutse-eetos**. Täielikust Jumala armust

²⁹⁰Seda, et täpselt samad asjaolud olid endastmõistetavad juba klassikalise ajastu puritaanidele, tõendavad kõige ilmekamalt need sõnad, mida BUNYAN paneb *Mr. Moneylove* [Hr. Rahaarmastaja. *Tlk.*] suhu: "usklikuks võib hakata selleks, et rikkaks saada, näiteks oma klientuuri suurendamiseks", sest sellel, miks usklikuks saadakse, polevat mingit tähtsust (BUNYAN, *The Pilgrims Progress*: 114).

²⁹¹*Robinson Crusoe* autor DANIEL DEFOE oli äge nonkonformist.

**Reines Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen* [Puhas südametunnistus on pehme peapadi. *Tlk.*].

²⁹²Ka SPENER (1712, III: 426jj, 429, 432jj) peab kaupmehe elukutset küll kiusatuste- ja püünisterohkeks, kuid vastab siiski ühele küsimusele nii: "Mulle on meeltemööda näha, et armas sõber ei tunne selles,

ja ilmsest Jumala õnnistusest teadlikuna võis kodanlik ettevõtja järgida oma kasusaamishuve ning **pidigi** seda tegema, kui ta vaid püsis vormilise korrektsuse piirides ning kui tema kõlbeline käitumine oli laitmatu ja see, mida ta oma varaga tegi, polnud ebasünnis. Peale selle andis usulise askeesi võim tema käsutusse kained, kohusetruud, tavatult töökad ja tööd Jumala poolt antud elueesmärgina ihkavad töölised.²⁹³ Pealegi rahustas askees neid kinnitusega, et hüvede ebavõrdne jao-

mis kauplemisse enesesse puutub, mingeid süümepiinu, vaid peab seda tegevuseks, mis sellisena, nagu ta on, toob inimesoole palju kasu ja seega Jumala tahtmise järgi **armastust**.” Mitmes teises kohas põhjendab ta seda lähemalt merkantilistlike argumentide abil. Kui SPENER mõnikord nimetab täiesti LUTHERI vaimus rikastumishimu vastavalt 1 Ti 6, 8 ja 9 sõnadele ning Jeesus Siirakile viidates (vt eespool!) suurimaks püüniseks, millest tingimata tuleb loobuda, ning kui ta asub “peatoiduse seisukohale” (1712, III: 435), siis nõrgendab ta seda teisest küljest taas viidetega majanduslikult õitsval järjel olevatele ja ometi Jumala õnnistuses elavatele sektantidele (1712, III: 175). Virga kutsetöö tulemusena pole ei tekita rikkus kahtlusi temalegi. Luterliku annuse tõttu pole tema seisukohad nii järjekindlad kui BAXTERIL.

²⁹³BAXTER (1678, II: 16) hoiatab *heavy, flegmatic, sluggish, fleshly, slothful person*’ite [Kohmakate, flegmaatiliste, loidude, meeleliste, aeglase isikute. *Tlk.*] palkamise eest *servant*’ideks ning soovib eelistada *godly servant*’eid [Jumalakartlikke teenijaid. *Tlk.*] ning mitte ainult seepärast, et *ungodly servants* [Jumalakartmatud teenijad. *Tlk.*] saavad olla üksnes *eye-servants* [Silmakirjateenrid. *Tlk.*], vaid eelkõige seepärast, et *a truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it* [“Tõeliselt jumalakartlik teenija täidab oma kohustusi nagu Jumala teenimist, just nagu oleks Jumal temalt seda tööd nõudnud” *Tlk.*]. Seevastu polevat teistel kalduvust *to make no great matter of conscience of it* [“Pöörata suuremat tähtsust südametunnistusele” *Tlk.*]. Ja ümberpöörduvalt polevat töölise puhul pühastatuse tundemärgiks mitte väline usklikkus, vaid *conscience to do their duty* [“Oma kohustuste süümekas täitmine” *Tlk.*]. Paistab, et siin langevad Jumala ja tööandja huvid mõtlemapanevalt kokku; ka SPENER, kes muidu manitseb tungivalv jätma endale aega Jumala peale mõtlemiseks, peab endastmõistetavaks, et tööline peab rahul olema minimaalse vaba ajaga (isegi pühapäeviti). — Õigusega nimetasid inglise autorid protestantlikke immigrante “oskustöö pioneerideks”. Tõendeid selle kohta vt ka H. LEVY teosest *Die Grundlagen des ökonomisches Liberalismus*: 53.

tamine maises elus olevat Jumala ettehoorde täiesti eriline kavatsus, kes nende erinevustega samuti nagu ka partikulaarse armuga peab silmas oma salajasi ja meile teadmatuid sihte²⁹⁴. Juba CALVINILE kuulub ütlus, et "rahvas" (s.t töölised ja käsitöölised suurem osa) jääb Jumalale kuulekaks ainult siis, kui ta on vaene²⁹⁵. Hollandlased (PIETER DE LA COUR jt) "sekulariseerisid" neid sõnu nõnda, et enamik inimesi **töötavad** ainult siis, kui häda neid selleks sunnib, ning see ühe kapitalistliku majanduse juhtmotiivi formuleering suubus edaspidi madalate palkade "produktiivsuse" teooriasse. Ka siin kirjutas pööre utilitarismi poole märkamatuks idee enda arvele koos tema usuliste juurte kadumisega, kusjuures see vastas täielikult arenguskeemile, mida me pidevalt oleme jälginud. Keskaegne eetika mitte ainult ei sallinud kerjamist, vaid tõstis selle kerjusordude näol otse au sisse. Ka ilmalikke kerjuseid nimetati vahel suisa "seisuseks" ja neist peeti lugu, sest nad võimaldasid varakatel inimestel almust jagades teha häid tegusid. STUARTITE ajal seisis veel anglikaanlik sotsiaaleetika seesmiselt sellele hoiakule väga lähedal. Puritaanlikule askeesile langes osaks kaastöö selle halastamatu vaesteseadusandlusega Inglismaal, mis tekitas tolles asjas põhimõttelise muutuse. Ning askees sai seda teha, sest protestantlikud sektid ja rangelt puritaanlikud kogudused tööpoolest **ei tunnud** üldse oma keskel kerjuseid²⁹⁶.

Kui vaadata seda omakorda tööliste poolelt, siis ülistas näiteks pietismi ZINZENDORFI variant oma ametile ustavaid töölisi, kes ei aja kasu taga, kes elavad apostlite eeskujul

²⁹⁴Vt näiteks HOORNBEKIL (1663, I: 153) analoogiat inimlikust seisukohast "ebaõiglase" ainult üksikute predestinatsiooni kaudu lunastamise ja sama ebaõiglase, ent samuti Jumala tahtel toimuva hüvede jaotamise vahel — mis oli ju täiesti ilmne. Peale selle on vaesus (nõnda BAXTER 1678, I: 380) väga sageli patuse laiskuse tundemärgiks.

²⁹⁵Ka TH. ADAMS (*Works...* 1845–1847: 158) arvab, et Jumal laseb arvatavasti just sellepärast nii paljudel jääda vaeseks, et nad tema teada ei saa üle kiusatustest, mida rikkus kaasa toob. Sest rikkus peletab liiga sageli inimesed usust eemale.

²⁹⁶Vt eespool märkust 239 ja seal tsiteeritud H. LEVY teost. Täpselt sama rõhutatakse kõigis kirjeldustes (nagu seda hugenottide kohta tegi BAULEY).

ning kellele seega kuulub Kristuse jüngrite karisma²⁹⁷. Veel radikaalsemal kujul olid samasugused vaated algul levinud ristijate seas. Loomulikult on peaaegu **kõigi** konfessioonide askeetlikku kirjandusse imbunud seisukoht, nagu oleks us-tav töötamine ka madala palga eest midagi Jumalale ülimalt meelepärast — nende puhul, kellele elu pole muid võimalusi pakkunud. Protestantlik askees ei lisanud **sellele** iseendast midagi uut. Ent ta mitte ainult ei süvendanud eriti tugevalt seda seisukohta, vaid muutis ka normiks selle, millest tema mõju ju lõppude lõpuks **ainsana** sõltus: psühholoogilise **ajen-di** sellise töötamise käsitamiseks **elukutsena**, peamise ja sa-geli **ainsa** vahendina veendumiseks oma äravalituses²⁹⁸. Ja teisest küljest legaliseeris askees selle spetsiifilise tööks val-misoleku ekspluateerimise, kusjuures ta tõlgendas ka ettevõt-ja kasusaamist “kutsena”²⁹⁹. On selge, kui tugevasti pidid töö “produktiivsust” selle sõna kapitalistlikus tähenduses soodus-tama **eranditu** jumalariigi taotlus töökohustuse täitmise näol

²⁹⁷Midagi sellist leidis ka Inglismaal. Selle hoiaku juurde kuulub näiteks ka see pietism, mis jutlustas alates W. LAW’ teosest *Serious call* (1729) vaesust, karskust ja alguses ka maailmast eraldumist.

²⁹⁸BAXTERI tegevus Kidderminsteri koguduses, mis enne tema tulekut oli täiesti allakäinud, tegevus, millele oma tulemustelt pole pea-aegu võrdset hingehoiu ajaloos, on ühtlasi tüüpiliseks näiteks selle kohta, **kuidas** askees kasvatas masse töötama (marksistlikult öelduna “lisa-väärtust” tootma) ning nõnda tegi **üldse alles võimalikuks** nende kasu-tamise kapitalistlikes töösuhetes (kodutöönduslikus kangakudumises). Kausaalne suhe on niisugune kõikjal. — BAXTERI poolt vaadatuna pidas ta oma hoolealuste kohanemist kapitalismiga enda usulis-eetiliste huvide teenimiseks. Kui seda vaadata kapitalismi arengu poolelt, siis asusid nood kapitalistliku “vaimu” arendamise teenistusse.

²⁹⁹Ja veel üks asi: võib ju selles kahelda, kui palju loeb psühho-loogilise ajendina keskaegse käsitoolise “rõõm oma kätega tehtu” üle, millega nii palju on opereeritud. Kahtlemata midagi selles oli. Ent askees **võttis** nüüd töötamiselt ära selle (tänapäeval kapitalismi poolt igaveseks hävitatud) ilmaliku ja maise võlu ning andis talle suuna teis-poolsusse. Kutseline töötamine **kui selline** vastab Jumala tahtele. Siin on antud veel usuline seletus tänapäevase töötamise impersonaalsusele, tema üksikisiku seisukohast rõõmutule mõttetusele. Oma tekkimisajal vajas kapitalism töölisi, kes **südametunnistuse** tõttu lasksid end ma-janduslikult ekspluateerida. Tänapäevane kapitalism on endas kindel ja suudab nende töövalmidust saavutada ilma taevase tasuta.

kutsena ning range askees, mida kirikukari loomulikult just vaestele klassidele peale sundis. Töö käsitlemine "kutsena" muutus tolelaegsele töölisele sama iseloomulikuks nagu vastav suhtumine kasusaamise ettevõtjale. Seda tol ajal uudset olukorda näitab teravapilguline anglikaanist vaatleja *sir WILLIAM PETTY*, kes seletab XVII sajandi Hollandi majandusliku võimsust sellega, et sealsed eriti arvukad *dissenter*id (kalvinistid ja baptistid) olevat inimesed, kes näevad "**töös ja kutsealases virkuses oma kohustust Jumala ees**". "Orgaanilisele" ühiskonnakorraldusele sellel fiskaal-monopolistlikul kujul, mille ta omandas anglikaanluses STUARTITE ajal ja eriti WILLIAM LAUDI kontseptsioonidega — sellele riigi ning kiriku liidule "monopolistidega" kristlik-sotsiaalsel alusel — seadis puritaanlus, mille pooldajad eranditult kuulusid seda laadi riiklikult privilegeeritud kaupmeeste, ülesostjate ja kolonialistide kapitalismi kõige ägedamate vastaste hulka, vastu ratsionaalse ja legaalse kasusaamise individualistlikud **ajendid** omaenda tubliduse ja algatusvõime põhjal, aidates nende abiga otsustavalt kaasa tekkiva tööstuse rajamisele — ilma ametivõimude toetuseta, osalt neist hoolimata ja nende kiusate —, kuna riiklikult privilegeeritud tööstusmonopolid Inglismaal varsti kõik taas kadusid³⁰⁰. Puritaanid (PRYNNE, PARKER) keeldusid igasugusest koostööst suurkapalistliku tüüpi "öukondlaste ja prožektööridega" kui eetilisel kaht-

³⁰⁰Nende vastuolude ja arengute kohta vt eespool (märkuses 239) tsiteeritud H. LEVY raamatut. Inglismaale iseloomulik ja väga tugev avaliku arvamuse monopolidevaenulik hoiak on ajalooliselt kujunenud kuningavõimu vastu peetud poliitilise võimuvõitluse (Pikk Parlament viskas monopolistid oma koosseisust välja) seosest puritaanluse eetiliste motiividega ning kodanliku kesk- ja väikekapitalismi majanduslike huvidega, mis XVII sajandil olid suunatud finantsmagnaatide vastu. 1652. a 2. augusti *Declaration of the Army*, samuti levelleride 1653. a 28. jaanuari petitsioon nõudsid peale aktsiiside, tollide ja kaudsete maksude kaotamise ning *Single tax of estates* [Ühekordse varandusmaksu. *Tlk.*] kehtestamise eelkõige *free trade*'i [Vabakaubandust. *Tlk.*], s.t kõigi sise- ja väliskaubanduse (*trade*'i) monopolistlike piirangute kui inimõiguste rikkumise kõrvaldamist. Midagi samasugust sisaldab juba "suur remonstrants" [1641. a novembris Pika Parlamendi poolt vastuõetud akt, milles nõuti kuningalt ministrite vastutuse tunnustamist ja presbüterliku kiriku legaliseerimist. Charles I vastuseisu tõttu neile nõudmistele algas järgmisel aastal Inglise kodusõda. *Tlk.*].

lase klassiga ning olid uhked endi kõrgemale kodanlikule äri-moraalile, mis olevat olnud nende tagakiusamiste tõeliseks põhjuseks, mille osaliseks nad eelmainitute poolt langesid. Juba DANIEL DEFOE soovitas *dissenter*’itega võitlemiseks boikoteerida pangaveksleid ja tühistada depoovekslid. Vastuolu kapitalistliku käitumise mõlema tüübi vahel oli väga tiheidalt seotud usuliste vastuoludega. Ka XVIII sajandil sõimasid vastased nonkonformiste pidevalt *spirit of shopkeepers*’i [Poe-meeste vaimu. *Tlk.*] esindajaiks ning kiusasid neid taga kui Vana-Inglismaa ideaalide hukutajaid. Selles peitus ka vastuolu puritaanliku ja juutliku majanduseetose vahel ning juba tol ajal teati (PRYNNE), et **kodanlik** majanduseetos kuulus puritaanidele, mitte juutidele³⁰¹.

Üks kaasaegse kapitalismi vaimu ja ühtlasi kogu kaasaegse kultuuri põhjapanevaid komponente — ratsionaalne eluviis **kutseidee** alusel — on sündinud **kristliku askeesi** vaimust. Seda peab käesolev töö tõendama. Loetagu nüüd veel kord selle artikli alguses tsiteeritud FRANKLINI traktaati nägemaks, et siin “kapitalismi vaimuna” kirjeldatud mentaliteedi põhilisteks elementideks on just need, mida me eelnevalt puritaanluse kutsealase askeesi sisuna määratlesime³⁰², ainult ilma usulise põhjendatusega, mis oli juba FRANKLINIL

³⁰¹Selle kohta vt LEVY 1912: 51jj.

³⁰²Veidi teistsugusesse seosesse kuulub see, et siin veel mitte oma usulistele juurtele taandatavad komponendid, eriti lause *Honesty is the best policy* (FRANKLINI arutlustes **krediidist**), on puritaanlikku algupära. (Vt selle kohta järgmist artiklit.) Siin võiks selle kohta esitada ainult J. A. ROWNTREE (1859: 95–96) järgneva märkuse, millele juhtis mu tähelepanu ED. BERNSTEIN: *It is merely a coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: — important items in obtaining that standing and credit in the commercial world, which are requisite for the steady accumulation of wealth.* [“Kas on see lihtne **kokkusattumus** või on see **seaduspärasus**, et sõprade (kveekerite) religioossuse kõrge tunnustamine käib käsikäs nende peenetundelisuse ja taktiga ilmalikes asjades? Tõeline vagadus soodustab tõepoolest kaubanduslikku edukust, sest ta on aususe garantiiks ja kasvatab ettevaatlikkust ja ettenägelikkust, mis on kaubandusmaailmas nii tähtsad positsiooni ja krediidi jaoks, olles rik-

kaduma läinud. Uus pole ju ka mõte, et moodne kutsealane töö kannab **askeetlikkuse** pitsurit. Seda, et kutsetöoga piirdumine ning tollest tingitud loobumine inimsuse faustilisest mitmekülgsusest on tänapäeva maailmas hinnatud käitumise eelduseks üldse, et seega "tegutsemine" ja "loobumine" on üksteise paratamatuiks eeltingimusteks, seda kodanliku elustiili — kui ta tahab olla just stiil ja mitte stiilitus — askeetlikku põhimotiivi on tahtnud meile õpetada ka GOETHE — oma elutarkuse harjalt *Rännuaastates* ning elulõpus, mille ta oma *Faustile* andis³⁰³. GOETHELE tähendas see arusaam lõplikku loobumist täiusliku ja kauni inimsuse ajastust, mis meie kultuuri arengus kordub sama vähe nagu Ateena õitsengu tipp antiikajal. Puritaan **tahtis** olla elukutseline — meie **peame** seda olema. Sest askeesi kandumine munkakongidest kutsealasesse ellu ja tema valitsema hakkamine ilmaliku kõlbluse üle aitas omalt poolt kaasa selle kaasaegse mehaanilis-masinliku tootmise tehniliste ja majanduslike eeldustega seotud majanduskorralduse ülesehitamisele, mis tänapäeval ülivõimsalt sunnib peale elustiili kõigile sellesse mehhanismi sündinud indiviididele — **mitte** ainult otseselt majanduses tegutsejale —, ning tõenäoliselt teeb seda seni, kuni viimane tsentner fossiilset kütteenet on ära põletatud. BAXTERI arvates pidi mure maiste hüvede pärast ainult "õhukese mantlina, mida iga hetk saab ära visata", lasuma tema pühastatute õlgadel³⁰⁴. Ent kuri saatus muutis selle mantli teraskõvaks kestaks. Sellega, et askees asus maailma ümber kujundama ja talle mõju avaldama, saavutasid maised hüved pidevalt kasvava ja lõpuks lakkamatu võimu inimeste üle, võimu, millist neil ajaloos polnud kunagi enne seda olnud. Tänapäevaks on askeesi vaim sellest kestast kadunud — kes teab, kas lõplikult? Võidukas kapitalism igatahes seda

kuse vältimatuiks eeltingimusteks." *Tlk.*] Ütlus "Aus nagu hugenott" oli XVII sajandil käibefraasiks nagu hollandlastegi ausameelsus, mida *sir* W. TEMPLE imetles, ning sajand hiljem oli imetlusobjektiks inglaste ausus mandrielanike omaga võrreldes, kes seda eetilist koolitust polnud läbi teinud.

³⁰³Hea analüüs leidub raamatus BIELSCHOWSKY 1914, II: 18. peatükk. — Samasuguseid mõtteid on väljendanud teadusliku "kosmose" arengu kohta näiteks ka WINDELBAND oma töös *Blütezeit der deutschen Philosophie* (WINDELBAND 1878–1880, II: 428jj).

³⁰⁴*Saints' everlasting rest: XII* peatükk.

tuge enam ei vaja sellest ajast peale, mil ta alused on mehaanilised. Ka valgustuse, askeesi naerva pärija, roosiline meeoleolu näib lõplikult luituvat ning kunagise usulise ideoloogia tondina kummitab meie elus "kutsealase kohustuse" idee. Seal, kus "kutsealast rahuldust" ei saa otse seostada kõrgemate kultuuriväärtustega või vastupidi — kus seda ka subjektiivselt ei pea tunnetama lihtsalt majandusliku surve — seal loobub tänapäevane indiviid enamasti üldse tema interpreteerimisest. Ühendriikides, kus saamaia on suuromal määral valla pääsenud, kaldub ta oma usulis-eetilisest mõtestatusest vabanenuna tänapäeval assotsieeruma täiesti agonaalsete kirgedega, mis tihti annavad talle otse sportliku ilme³⁰⁵. Veel ei tea keegi, kes hakkab tulevikus selles kestas elama, ning kas see määratu areng lõpeb sootuks uute prohvetitega või siis vanade ideede ja ideaalide võimsa taassünniga — või hoopis ei kummagagi, vaid mehaanilise kivistumisega, mille kaunistuseks on omamoodi kramplik enesetähtsustamine. Siis saavad igatahes selle kultuuriepohhi "viimaste inimeste" kohta tõeks järgmised sõnad: "Vaimuta spetsialistid, südamega nautlejad — ning need tühisused kujutavad endale ette, et nad on tõusnud tasemele, kuhu inimkond pole kunagi varem jõudnud."

Ent sellega satume väärtus- ja uskumishinnanguteni, millega siinset puhtajaloolist uurimust ei tohiks koormata. Pigem oleks meie ülesandeks näidata askeetliku ratsionalismi tähendust ka sotsiaalpoliitilises eetikas, mida eelnevas visandis on üksnes puudutatud, järelikult tema tähendust sotsiaalsete ühenduste — usulahust kuni riigini — organiseerimisviisides ja funktsioonides. Seejärel tuleks analüüsida tema suh-

³⁰⁵"Kas vanamees ei võiks oma 75 000-dollarilise aastasissetulekuga ametist lahkuda? — Ei! Kaubamaja esikülj tuleb nüüd 400 jala võrra pikemaks teha. Milleks? — *That beats everything* [Et kõiki pimestada. *Tlk.*], arva tema. — Öhtuti, kui naine ja tütreid ühiselt loevad, igatseb tema voodisse, pühapäeviti vaatab iga 5 minuti tagant kella, et päev rutem lõpule saaks — täiesti nurjunud elu!" Nende sõnadega võttis ühe Ohio ääres asuva linna suure *dry-good-man*'i [Riidekaupmehe. *Tlk.*] Saksamaalt sisserännanud väimees kokku oma arvamuse äärist, arvamuse, mis oleks omakorda "vanamehele" tundunud täiesti arusaamatuna ning sakslase energiapuuduse tundemärgina.

*Tsitaadi autorit ei ole õnnestunud leida. Selleks pole FRIEDRICH NIETZSCHE ega FR. TH. VISCHER. *Saksak. väljaande toim.*

teid humanistliku ratsionalismiga³⁰⁶ ning selle eluidealide ja kultuurimõjudega, peale selle filosoofilise ning teadusliku empirismi arenguga, tehnilise progressi ja vaimsete kultuuriväärtustega. Lõpuks peaks siis jälgima tema ajaloolist kujunemist keskaegsetest algmetest ilmalikuks askeesiks ning lahustumist täielikus utilitarismis **ajalooliselt** ja mööda askeetliku religioossuse eri levikualasid. Alles sellisest uurimisest saaks tulla ilmsiks askeetliku protestantismi kultuurilise tähtsuse **määr** tänapäeva kultuuri teiste plastiliste elementidega võrreldes. Siin on ju alles üritatud taandada tema toime fakti ja **laadi ühele**, ehkki olulisele punktile tema motiivide hulgast. Ent edaspidi peaks tulema päevavalgele ka see, kuidas protestantlik askees omakorda on oma tekkimises ja eripäras mõjutatud sotsiaalkultuuriliste tingimuste kogumist³⁰⁷, sealhulgas eriti veel **majanduslikest**. Sest ehkki kaasaegne inimene pole tavaliselt isegi parima tahtmise juures suuteline endale **sellisel määral** ette kujutama seda tähendust, mis usulise teadvuse sisul oli eluviisile, kultuurile ja rahvusiseloole, nagu see tegelikkuses aset leidis, pole mul sellegipärast loomulikult kavatsust paigutada selle teadvuse mingi ühekülgse "materialistliku" interpretatsiooni asemele mõni sama ühekülgne spiritualistlik kultuuri ja ajaloo kausaalne tõlgendus. Mõlemad nad on võrdselt võimalikud³⁰⁸, kuid mõlemast on võrdselt vähe abi ajaloolise tõe tarvis, kui nad ei

³⁰⁶Juba see (siin muutmata jäänud) märkus oleks võinud BRENTANOLE näidata, et ma pole selle iseseisvas tähenduses kunagi kahelnud. Seda, et ka humanism polnud **puhtalt** ratsionalism, rõhutab hiljuti taas KARL BORINSKI (1919).

³⁰⁷Mitte ainult seda probleemi, vaid reformatsiooni üldse ja LUTHERIT eriti käsitleb v. BELOWI *venia legendi* (1916). Siin käsitletud teema ja eriti selles uurimuses sisalduvate kontraversside osas olgu lõpuks viidatud HERMELINKI teosele (1911), mis esmajoones on siiski pühendatud teistele probleemidele.

³⁰⁸Sest eelnevas visandis on meelega võetud üles ainult need suhted, milles usulise teadvuse toime "materiaalsele" elule on tõepoolest kaheldamatu. Oleks olnud kerge astuda sealt edasi tõelise "konstruktsiooni" juurde, mis **dedutseerinuks** loogiliselt kõik kaasaegsele kultuurile "iseloomuliku" protestantlikust ratsionalismist. Ent see jäägu parem seda tüüpi diletantide hooleks, kes usuvad "sotsiaalse psüühika ühtsust" ja tolle redutseeritavuse **ühtainsat** valemit. — Olgu juhitud tähelepanu veel ainult sellele, et meie vaadeldavale arengule **eelnenud** perioodil

pretendeeri uurimuses mitte ettevalmistustöö, vaid lõpetatuse rollile³⁰⁹.

oli kapitalismi areng kõikjal tingitud ühtlasi kristlikest mõjudest, mis olid niihästi pidurdavad kui ka soodustavad. Millised need mõjud olid, see on omaette peatükk. See, kas eespool põhijoontes esitatud probleemidest mõnda veel üldse selle ajakirja veergudel arutatakse [Peetakse silmas ajakirja *Zeitschrift für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, kus "Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim" esmakordselt avaldati. *Tlk.*], pole tema ülesanneteringi puhul kindel. Ent paksude raamatute kirjutamisse, mis sama tugevasti nagu siin peavad toetuma võõrastele (teoloogilistele ja ajaloolistele) töödele, pole ma eriti kiindunud. (Need laused jätan ma siin muutmata.) — **Pingete** kohta ideaalide ja reaalsuse vahel "varakapitalistlikul" reformatsioonile **eelnenud** ajal vt nüüd raamatut STRIEDER 1914, II, mis polemiseerib ka eespool [I osa märkustes 18 ja 50 tsiteeritud] ja SOMBARTI poolt kasutatud KELLERI teosega.

³⁰⁹Ma eeldan, et sellest lausest ja talle vahetult eelnenud tähelepanekutest ning joonealustest märkustest peaks piisama selleks, et välistada igasuguseid väärarusaamisi siinses teoses teostada **tahetu** kohta, ning ma ei leia **ühtegi põhjust midagi veel lisada**. Selle asemel, et jätkata esialgselt kavatsatud eespool esitatud **programmi** vaimus, otsustasin ma panna kõigepealt kirja võrdlevate uuringute tulemused **universaalajalooliste** seoste kohta religiooni ja ühiskonna vahel. Osalt tegin ma seda juhuslikel põhjustel, eriti E. TROELTSCHI teose *Soziallehren der christlichen Kirchen* ilmumise tõttu (mis mõndagi minu kavatsust viis lõpule sellisel moel, mis mulle kui mitteteoloogile oleks üle jõu käinud), osalt ka selleks, et päästa neid mõttekäike isolatsioonist ning paigutada nad kultuuri kui terviku arengusse. Siin järgneb ainult lühike juhuartikkel, et selgitada eespool kasutatud "sekti" mõistet ja esitada ühtlasi puritaanliku kirikukontseptsiooni tähendus uusaja kapitalismi vaimule.

Kirjandus

- Alberti, Leon Battista 1843–1849. *Libri della famiglia. — Opere volgari*. I–V. Editore A. Bonucci. Firenze
- Arnold, Matthew 1906. *Saint Paul and Protestantism*. London
- Arnold, Samuel Greene 1859. *History of the State of Rhode Island*.
- Ashley, William J. 1913. *Birmingham Industry and Commerce*. Birmingham
- Aymon, J. 1710. *Synodes nationaux de l'Église réformée de France*
- Baird, Henry Martyn 1879. *History of the Rise of the Huguenots of France*. New York
- The Baptist Handbook*. 1904
- Barclay, Robert 1701. *An Apology for the True Christian Divinity...* 4. Edition. London
- Barclay, R. 1876. *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth*. London
- Bax, Ernest Belfort 1903. *Rise and Fall of the Anabaptists*. New York
- Baxter, Richard 1678. *Christian Directory*. I–IV Second edition.
- Bayly, Lewis 1724. *Praxis pietatis*. Leipzig
- Becker, Bernhard 1900. *Zinzendorf und sein Christentum*. Leipzig
- Bernstein, Eduard 1895. *Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts. — Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen*. Band I, 2. Teil. Stuttgart
- Borinski, Karl 1919. *Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. — Abhandlungen der Münchner Akademie der Wissenschaften*
- Brassey, Sir Thomas 1872. *Work and Wages*. London
- Brentano, Lujo 1893. *Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung*. 2. Auflage. Leipzig
- Brentano, Lujo 1916. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. München
- Brodnitz 1918. *Engl. Wirtschaftsgeschichte*. I Band
- Brown, J. N. 1876–1899. *The Baptist Church Manual*. Philadelphia: Am. Bapt. Publ. Soc.
- Brown, John 1895. *The Pilgrim Fathers of New England*. New York
- Bryce, James 1888. *The American Commonwealth*. I–III. London
- Busken-Huët, C. 1886–1887. *Rembrandts Heimat*. Hrsg. v. d. Ropp. Leipzig
- Campbell, D. 1892. *The Puritans in Holland, England and America*. London
- Carlyle, Thomas 1845. *Letters and speeches of Oliver Cromwell*. I–V. London

- Cornelius, Karl Adolf 1855–1860. *Geschichte des Münsterschen Aufbruchs der Wiedertäufer*. I–II. Leipzig
- Crosby, Thomas 1738–1740. *The History of the English Baptists*. London
- Denifle, Friedrich Heinrich Seuse 1904. *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, quellenmäßig dargestellt*. I Band. Mainz
- Dexter, Henry Morton 1880. *Congregationalism of the Last 300 Years*. New York
- Dexter, Henry Morton 1881. *The True Story of John Smyth, the Se-Baptist, as Told by Himself and His Contemporaries*. Boston
- Dowden, Edward 1900. *Puritan and Anglican*. London
- Doyle, John A. 1882–1907. *The English in America*. London
- Dupin, André 1856. *L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église*. — *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme*. Tome IV
- Eger, Karl 1900. *Die Anschauung Luthers vom Beruf*. Gießen
- Eibach, Rudolf 1879. *John Milton als Theologe*. — *Theologische Studien und Kritiken*. Band 52
- Endemann, Wilhelm 1874–1883. *Studien in der romanisch-kanonistischer Wirtschafts- und Rechtslehre*. I–II. Berlin
- Firth, Sir Charles Harding 1902. *Cromwell's Army*.
- Froude, James Anthony 1880. *Bunyan*. — *English Men of Letters*. Ed. Morley. London
- Fruin, Robert 1857. *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog, 1588–1598*. Haag
- Funk, Franz Xaver 1869. *Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen*. — *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften*. 25. Band
- Gardiner, Samuel R. 1894–1903. *History of the Commonwealth and of the Protectorate 1649–1660*. I–III. London
- Gardiner, Samuel R. 1906. *The Constitutional Documents of the Puritan Revolution*. 3rd ed. Oxford
- Goethe, Johann Wolfgang von 1907. *Maximen und Reflexionen*. Weimar
- Gothein, Eberhard 1891–1892. *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes und der angrenzenden Landschaften*. I Band. Städte- und Gewerbe-geschichte. Straßburg
- GroenvanPrinsterer, Guillaume 1841–1846. *Handboek der Geschiedenis van het Vaderland*. Amsterdam
- GroenvanPrinsterer, Guillaume 1860. *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des Pays-Bas*.

AKADEEMIA

Akadeemia on kultuuriajakiri, mis taotleb vahendada eri teadusharude tänapäevast taset ja arengut.

Akadeemia ilmub 12 korda aastas, kokku u 2700 lk.

Tellimisindeks 78 163.

Varasemaid numbreid (1989 — 7; 1990 — 10–12; 1991 — 2–12; 1992; 1993) saate osta Tartust *Ülikooli poest* Lossi tänav 24 ning raamatukauplusest "Teadus". Need on müügil ka *Akadeemia* toimetuses ning neid saate tellida postiga, kui saadate ERA-Panka Tartus rahakaardiga *Akadeemia* arvele (nr 012301797, kood 420 101 741) iga numbri eest 10 krooni ja *märgite lõigendile soovitud numbrid*. *Akadeemia* toimetusest saab osta 1992. aastakäiku 30 krooni eest.

Aadress: *Akadeemia*, Küütri 1, Tartu.

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

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

AKADEEMIA

An Interdisciplinary Journal for the Humanities and Sciences

Editor-in-chief: Ain Kaalep

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

Akadeemia is a monthly of the Estonian Writers' Union. *Akadeemia* is published 12 times a year, all in all approximately 2700 pp.

Subscription rates with postage for 1994:

USD 30, DEM 50, FIM 171, CAD 39, FRF 175, SEK 243, GBP 20, AUD 67.

Back issues for 1989 — 7; 1990 — 10–12; 1991 — 2–12; 1992; 1993 and single issues for 1994:

USD 3, DEM 5, FIM 15, CAD 4, FRF 15, SEK 21, GBP 2, AUD 6.

Please transfer the proceeds to our account no 5201–8505696 (for SEK)/5553–8200434 (for USD) with Skandinaviska Enskilda Banken (S-10640 Stockholm) or 111 140 448 (for DEM)/000 001 113 (for USD) with Stadtsparkasse München (Ungererstraße 75, München) bankcode 70150000 for crediting the account no 012301797 of Ajakiri *Akadeemia* in ERA-Bank, and mail the check and following notice to *Akadeemia*.

Please enter my AKADEEMIA subscription for 1994

Single issues for 1994

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Single issues for 1993

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1992

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1991

	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
--	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Back issues for 1989 and 1990:

Name or institution

Address

Country

Enclosed is the check totaling

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

Phone: +(372-34)31373, +(372-34)31117; fax +(372-34)31373.

CONTENTS

The vague fear of losing our mother tongue . . .	<i>Valdar Parve</i>	451
Basic elements of linguistic substance. I . . .	<i>Jaan Undusk</i>	463
Higher authorities in Livonia and Estonia at the beginning of Russian rule (1710—1783) . . .	<i>Mati Laur</i>	487
Unknown in Estonia: Edzard Schaper, Estonian at heart . . .	<i>Arnulf Otto-Sprunck</i>	503
Tütarsaar: Excerpts from the novel . . .	<i>Edzard Schaper</i>	509
Pratityasamutpāda or Dependent Origination	<i>Andres Herkel</i>	533
Anarchism. I . . .	<i>Barbara Goodwin</i>	572
Essence and origin of technology . . .	<i>Ottomar Maddison</i>	591
Formation of Belarus . . .	<i>Urmas Vessin</i>	607
Review: We must not forget it! Jüri Freyberg. <i>Kolõma aka-</i> <i>deemia</i> . Stockholm, 1991. . . .	<i>Jüri Hanko</i>	622
Review: A book on on the history of Estonian forestry. Hubertus Neuschäffer. <i>Kleine Wald- und forstgeschichte des Balti-</i> <i>kums — Lettland und Estland: Ein Beispiel europäischer</i> <i>Integration und kultureller Wechselwirkungen</i> . Bonn: Kul- turstiftung der deutschen Vertriebenen, 1991. . . .	<i>Toivo Meikar</i>	625
Discussion: The star of Bethlehem. Christoph Wrembek, «Pet- lemma täht: 13. novembril 1993 — 2000 aastat tagasi». Tõlkinud Marju Lepajõe ja Mari Tarvas. — <i>Akadeemia</i> , nr 11, 1993, lk 2389—2404. . . .	<i>Heino Eelsalu</i>	630
Editorial note. Summaries . . .		634
Protestant ethics and the spirit of capitalism. VIII	<i>Max Weber</i>	643

AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163

Hind 9 krooni