

AKADEEMIA

9. AASTAKÄIK

1997

NUMBER 9



Sovetlikust postsovetlikuks	Maarja Pärl-Lõhmus
Politeia	Platon
Platoni koopa-võrdpilt	Jan Szaif
Poliitiline platonism	Ada Neschke-Hentschke
Kirjanduslugu eile ja täna	Liisa Saariluoma
Muutused mõistes <i>haigus</i>	María González
Ida-Karjala ülestõus	Vahur Made
Neist, keda saatus Soome viis	Heikki Roiko-Jokela
Kolm dialoogi	George Berkeley

Atharvaveeda: Valik loitse

Kollegium:

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

Toimetus:

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

Postiaadress/Postal address:

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

Toimetuse aadress:

Ülikooli 21, Tartu, Eesti

Telefonid:

43 13 73, 43 11 17

Fax:

43 13 73

Arveldusarve nr 150123017972 ERA-Pangas

© AKADEEMIA 1997

OÜ GREIF trükikoda,
Tartu, Ülikooli 17/19.
Tellimus nr 3147.

Trükiarv 2300.

AKADEEMIA

Eesti Kirjanike Liidu kuukiri Tartus

9. AASTAKÄIK 1997 NUMBER 9 (102)

- Sovetlikust postsovetlikuks: Eesti ajakirjanduse muutumisi 1987–1996
Maarja Pärl-Lõhmus 1795
- Politeia: (VII raamat 514 a–521 b)
Platon 1819
Tõlkinud Marju Lepajõe
- Platoni koopa-võrdpilt
Jan Szaif 1829
Tõlkinud Marju Lepajõe
- Poliitiline platonism ja loomuõiguse teooria
Ada Neschke-Hentschke 1843
Tõlkinud Raido Naris
- Atharvaveeda: Valik loitse
. 1866
Tõlkinud Ülo Valk
- Kirjanduslugu eile ja täna
Liisa Saariluoma 1885
Tõlkinud Katrin Raid
- Muutused mõistes *haigus* ja selle ühiskondlik kujutus
María de la Luz Sevilla González 1916
Tõlkinud Ruth Lias

- Ida-Karjala ülelõõus 1921–1922 ja Eesti
Vahur Made 1930
- Neist, keda saatus Soome viis. II
Heikki Roiko-Jokela 1943
Tõlkinud Katrin Raid
- Arvustus: Personifitseerit ajalugu. Eero Medijainen. Saadiku saatus. Välisministeeerium ja saatkonnad 1918–1940.*
 Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1997.
Ago Pajur 1961
- Kontide kasulikkusest. Alfred Adam. *Dogmadelugu.*
 Koostanud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1995. Horst Georg Põhlmann. *Dogmaatika põhijooned.* Tõlkinud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1994. *Karl Barth'i "Kiriklik dogmaatika".* Koostanud ja täiendanud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1993.
Toomas Paul 1966
- Väitlus: Arvo Mägi — memuarist ja kroonik. Arvo Mägi. "Mis meelde on jäänud." — Akadeemia, 1996, nr 9–12, 1997, nr 1–6.*
Ain Kaalep 1973
- Wilhelm Anderson vs Albert Einstein. Piret Kuusk, Indrek Martinson. "Tartu astrofüüsik Wilhelm Anderson." — *Akadeemia*, 1997, nr 2, lk 358–375.
Heino Eelsalu 1975
- Editorial note. Summaries 1978
- Kolm dialoogi Hylase ja Philonouse vahel: Skeptikute ja ateistide vastu. II
George Berkeley 1983
Tõlkinud Roomet Jakapi

SOVETLIKUST POSTSOVETLIKUKS:

Eesti ajakirjanduse muutumisi 1987–1996

Maarja Pärl-Lõhmus

Ametlik ajakirjandus ENSVs hakkas vabanema siis, kui kommunistlik partei kaotas kontrolli ühiskonna üle. See sai alguse võimuvõitlusest NLKP enda juhtkonnas.

EESTI AJAKIRJANDUS ENNE 1987. AASTAT

Eesti NSVs, kus tegelikku võimu teostati Moskvast NLKP keskkomiteest ja kohaliku valitseja roll kuulus EKPlle, oli massimeedia täita väga oluline roll totalitaarses riigiparaadis. Demagoogiliselt nimetati ajakirjandust koguni neljandaks võimuks riigis (parteiaparaadi, KGB ja sõjaväe järel), ehkki kogu ajakirjandus sai olla ainult kommunistlik. Nõukogude totalitarismi alussammasteks olid vale ja vägivald. Julgeolek ja armee hoolitsesid viimase eest, vale kanaliseeriti ühiskonda peamiselt massimeedia kaudu partei ja KGB pideva kontrolli all.

Neid ülesandeid täitis terve ajakirjanike armee, mis jagunes ENSVs ilmuva 25 ajakirja, 37 ajalehe, raadio ja televisiooni vahel. (Võrdluseks: 1935. a ilmus Eesti Vabariigis 70 ajalehte ja ligi 200 ajakirja).

Algus

Kui meenutada Eesti ajakirjanduse olukorda 10 aastat tagasi, siis kõlab see praeguse taustal uskumatuna — kuidas oli võimalik, et kõik raadiosaated (v.a paar kesket infosaadet) Eesti Raadios tuli vähemalt nädal aega ette valmis teha, otsesaated raadios ja TVs olid mõeldamatud, kõik ajaleheartiklid, raadio- ja telesaadete tekstid loeti must-valgel enne avaldamist läbi toimetajate ja tsensorite poolt! Usaldamatus oli üldine: peatoimetajad ei usaldanud toimetajaid, ideoloogijuhid peatoimetajaid, rahvas ideoloogijuhte ega ajakirjandust. Ainuke, mille üle imestada võib, on see, et leidis siiski naiivse loomu ja erksa ühiskondliku närviga ajakirjanikke, kes rahva tegelikku olukorda ja probleeme avalikkuse ette tuua proovisid.

Tuleb märkida, et juba varasematel aastatel, mil ideoloogiline surve N. Eestis tekitas nn ideoloogiakriise, tehti süüdlaseks ajakirjandus. Eesti Televisiooni 25. aastapäevale pühendatud jalgpallimatšil 22. septembril 1980 alanud noorterahutuste süüdlaseks kuulutati eelkõige Eesti Raadio, mis vahendavat välismaist muusikat, aga see olevat tegelikult vaenlaste propaganda.

Rahutuste tegelikuks ajendajaks oli EKP uus venestamisprogramm (1978), mis nägi ette eesti lastele vene keele õpetamist juba lasteaias ning kogu rahva kakskeelseks muutmist. Kriisi süvendas see, et ENSV juhtkond reageeris ebaadekvaatselt rahva probleemidele, karistades neid, kes üldrahvalikke probleeme vahendada püüdsid. Rühm eesti haritlasi saatis 28. oktoobril 1980 40 allkirjaga märgukirja ajalehtedele *Pravda*, *Rahva Hää* ja *Sovetskaja Estonija*. See oli esimene kord 40 aasta jooksul, kui N. Eesti tingimustes protesteeris venestamise vastu avalikult ka Eesti intelligents. Selle kirja tagajärjel algasid represseerimised ja avaldamiskeelud. 1983. a kevadel võttis EKP KK vastu otsuse, et Eesti kõrgemate ametiasutuste asjaajamiskeeleks on vene keel. Ajakirjanduses tugevnes tsensuur. Keelatud sõnadeks tunnistati muu hulgas “eestlane”, “venelane”, “isamaa”. Peale sõnade tsen-seerimise jälgiti eel- ja järeltsensuuris järjest rohkem ka konteksti. Tsensuur ulatus isegi luulesse, kus avaldamiseks tuli ridu ja sõnu muuta. Ajakirjanikke karistati iga väiksemagi eksimuse eest.

1985. a märtsis oli NLKP etteotsa tõusnud seni valitsenud geontokraatidega võrreldes noore ja edumeelsena tunduv Mihhail Gorbatšov. Hakati rääkima reformidest, käibele läksid lentsõnad “uuendamine” (ENSV ideoloogid leidsid selle jaoks uudisõna “uutmine”) ja *perestroika*, veidi hiljem *glasnost*. Sellega anti näiliselt võimalus probleemidest vabalt rääkida. Tegelikult tekitati rahva alateadvuses konflikt — propaganda pasundas suu puhtaks rääkimise vajadusest, olulisimad pinged jäid aga sõnastamata. Väikseimadki ilmingud, millest võis tõde hargnema hakata, kuulutati silmapilkselt “provokatsioonideks”, mis võivat ohustada reformeerimist. Samas tugevnes ajakirjandustsensuur ja oli märke, et vanameelne osa kommunistlikest võimumeestest valmistub “perioodi” lõpetama (“Millal lõpeb uutmine.” — *Kodumaa*, 17. VI 1987).

Eestis tõi uutmine kõigepealt päevavalgele ökoloogilise kriisi. Teade uue Rakvere fosforiidimaardla avastamisest oli jõudnud kõigepealt erialajakirja *Eesti Loodus* (1982, nr 8 ja 9). Uute leiukohtade kasutuselevõtmisest kirjutati kuni 1985. aastani peamiselt lootusrikkalt (pealkiri “Virumaa varaaat” jne). Täpsemal uurimisel tulid ilmsiks kaevandustega seotud ökoloogilise katastroofi ohud (*Eesti Loodus*, 1986, nr 3 ja 4), kusjuures peamiseks probleemiks peeti puhta vee lõppemise ohtu.

Ent 1987. a alguses jõudis teema päevalehtedesse, kus hakkasid ilmuma majandusteadlaste ja geoloogide kirjutised fosforiidi võimalikust kaevandamisest lähitulevikus. Rahva südametunnistuse poolele asujatest oli suur osa tuntud juba 1980. a “40 kirja” päevilt.

Avaliku arutelu keskpunkti jõudis fosforiiditeema 26. II 1987 Eesti Raadio Valges Saalis, millele antud pealkiri “Stardipauk Valges Saalis” (*Noorte Häääl*, 28. II 1987) tähendas tõepoolest ühiskonna ärkamist ja eneseteadvuse kujunema hakkamist. Fosforiidikaevandamise arutelu mudel kandis endas juba kogu ühiskonna seisundi analüüsi. Selle perioodi alguse ajakirjandustekstidele on ühelt poolt iseloomulik sotsioloogide ja politoloogide konstateering “M e [Minu sõrendus. M. P.-L.] ei tea, mis seisus on...”, teisalt avaldus neis aga rahva alateadvusse surutud kogu tõe teada tahtmise soov: “Mis meiega toimub?”

1987. a 23. aprilli suurelt koosolekult Tartu ülikoolis, kus fosforiiditeemalistele küsimustele vastasid teadlased ja ENSV juhid, jõudsid Eesti Raadio kaudu eetrisse luuletaja Hando Runneli sõnad "eesti rahvas on koloniseeritud ja koloniseerijad käituvad meie maaga kui koloniaalmaaga". Kuigi raadiotoimetajat valvuse kaotamise eest parteiliselt karistati, on esinemise edastamist riiklikus raadios võimatu üle hinnata. 1. mai paraadile ilmusid Tartu üliõpilased kollastes särkides, millele oli kirjutatud: "Fosforiiti? — Tänan, ei." Kohustuslik lojaalsusparaad kujunes seega esimeseks protestimarsiks. Ilmsiks tulnud Moskva *Sojuzgorhim-prom'*i selge plaan asuda rajama Eestisse uusi kaevandusi kiirendas avaliku arutelu levimist ning sotsioloogiliste uuringute vajadust (see valdkond oli siiani olnud salastatud). Veel aasta varem oleks olnud mõeldamatu kunstitegelaste paatoslikku kirja rahvale ajakirjanduses avaldada ("Fosforiidiprogramm, eksam meile kõigile." — *Sirp ja Vasar*, 1. V 1987).

MRP-AEG

Eesti ajakirjanduse suletuse-avatuse eksistentsiaalseks piirsündmuseks võib pidada 23. augustil 1987 Tallinna Hirvepargis toimunud Molotov—Ribbentropi pakti sõlmimise 48. aastapäeva miitingu kajastamist ja kajastamisviisi. ENSV ajakirjandus nimetas sündmust esimese hooga harjunult "provokatsiooniks", siiski ümber lükkamata avalikult esitatud fakte eesti rahva teadlikust küüditamisest ja hävitamisest nõukogude korra tingimustes. Ajakirjandusdemagoogid seisis meetodilise küsimuse ees. Seni oli ajakirjandustsensuuri viljakaimaks meetodiks olnud ebasoovitavate nähtuste nimetamise vältimine, et teadvuses ei aktiveeruks nende olemasolu. Nüüd tuli aga nimetada sündmusi, kuid nende sisu oli ajakirjandusteemana olnud kõige karmima keelu all.

Reaalsuse läbimurre oli sündinud — toimunut vähemalt ei varjatud, ent ajakirjandus pidi kontrollima tõlgendusi ja hinnanguid, küsides: "Kelle huvides siiski?" (*Noorte Hääl*, 28. VIII 1987). Järgnenud laimukampaanias MRP koosoleku korraldajate vastu kasutasid NLKP usaldusisikud (ka varjunimede all) nõukogude meedia rikkalikku arsenalit ajuloputuseks. Selle sündmuse kajastamises avaldus täielikult parteilis-gebitlikult juhitava nõuko-

gude ajakirjanduse olemus. Ehkki MRP-AEG muutus kuumaks teemaks välisraadiojaamades, keelustati selle käsitlemine kogu ENSV pressis, edastati üksnes ETA teateid. Siiski kujunes see oluliseks äratuspunktiks eesti ajakirjandusele ning selle käsitluse juurde on hilisemate sündmuste arengus korduvalt tagasi pöördutud.

Kuigi poliitiline taasärkamine Eestis algas just 1987. aastal, ei kajastu see Eesti ajakirjanduses. Ajakirjanduse sulgemise katse avaldub ajakirjanduspildis, mida jälgides tundub koguni, nagu oleks aasta lõpus areng soikunud. Eriti päevalehti, raadiot ja televisiooni kasutati ikka veel kommunistliku režiimi säilitamise ja rahva ründamise vahendina. Kogu ajakirjandusenergia suunati mahavaikimisele ja summutamisele. Suletusega kaasnes tõsine moraalne kriis Eesti ajakirjanduses. Ajakirjanik pidi teadma, milliste kultuuritegelaste ja uute rahvaliidumiste (Molotov—Ribbentropi Pakti Avalikustamise Eesti Grupp, Eesti Muinsuskaitse Selts) eestvedajate nimetaminegi ajakirjanduses oli keelatud. Publikul tuli endiselt aimata tõtt läbi vaikimise ja ajakirjandusvale. Kõrvallausetest, repliikidest, hääletoonist, ka vaikusest tunti ära, mis toimub ja kuhu mõtted liiguvad.

EESTI AJAKIRJANDUSPILDI MUUTUMINE

Ajakirjad

Kuni Gorbatšovi *perestroika*'ni oli Eesti ajakirjanduspilt püsinud muutumatuna aastakümneid. Seda tänu tsensorite stabiilsele tegevusele. Samas ei puudunud eesti intelligentsil oma kultuuriväljaanded. Nädalaleht *Sirp ja Vasar* ilmus 1944. aastast alates; ilmumist jätkas kirjandusajakiri *Looming*, kus publitsistika ja (kirjandus)arvustuste osa kandis tugevat ühiskonnakriitilist varjundit ning mis sel moel viis edasi Eesti ühiskondliku mõtte ajalugu. Sama suunda esindas ka *Keel ja Kirjandus*.

1986. a ilmuma hakanud uus kirjanduslik noorsooajakiri *Vikerkaar* tõi murrangu kogu ajakirjanduspilti, keskendades esimesest numbrist peale tähelepanu kirjandusele, filosoofiale, ka Eesti ja maailma kaasaegsele ajaloole, psühholoogiale, sotsioloogiale,

mis siiani oluliselt olid olnud tabu. Kohe äratasid tähelepanu oma julge lähenemisega Edgar Savisaare kirjutised (“Võitlus mõtteviisi pärast”, 1986/4, 1987/1) ja uues poliitikaajakirjas *Aja Puls*s Hardo Aasmäe artikkel “Mida tähendab kiirendada arengut?” (1986/19).

Praegu tundub, et uute väljaannete loomine polnud siiski juhuslik ning autoritele oli kõrgemalt poolt antud roheline tee, mida kohaliku EKP juhtkonna vanameelse osa vastuseis ei suutnud mõjutada. Võib öelda, et kui *Vikerkaar* keskendus algusest peale ühiskonna muut(u)mise (teooriate) uurimisele, siis 1988. a lõpus taastatud akadeemiline rahvusfilosoofiline ajakiri *Akadeemia* (oli ilmunud 1937–1940) jätkas just nagu oma pooleli jäänud tööd. On iseloomulik, et uutes laia levikuga eliitväljaannetes ilmus uus-trükke Eesti Vabariigi (1918–1940) suurmeeste ja eksiilis elavate eestlaste töödest. Uutes ajakirjades avanev maailm lisas kiiresti teavet, mis noorematel põlvkondadel puudus täiesti. Nende ajakirjade sünd pani kogu Eesti ajakirjanduse uude olukorda.

Ajalehed

Uute ajakirjade maailmapildi radikaalne vastuolu aastakümneid ilmunud sovetlike ajalehtede omaga teravdas ja kiirendas ühiskondliku mõtte arengut Eestis. Molotovi—Ribbentropi pakti aastapäeva koosolekut 23. augustil 1987 lubati kajastada üksnes ENSV ja EKP keskses väljaandes *Rahva Hää*l ning sedagi negatiivses valguses. Kuu aega hiljem, 26. IX 1987, avaldati Tartu ajalehes *Edasi* kontseptuaalne Eesti tuleviku programm “Ettepanek: kogu Eesti NSV täielikule isemajandamisele” (autorid Edgar Savisaar, Siim Kallas, Tiit Made, Mikk Titma). Ehkki kirjutis tutvustas üldsõnaliselt ideed Eesti NSV võimalikust isemajandamisest NSVLi koosseisus, oli see ikkagi esimene kord, mil ENSV ajakirjandus avaldas Eesti arengu kava, mis ei tulnud otseselt NLKPlt. Sellest algas põhimõtteliste küsimuste esimehe avalik arutelu Nõukogude Eesti ajakirjanduses. Arutelu hoiti kindlates piirides kontrolli all. Järgnenud 4 kuu jooksul avaldas IME (IseMajandavEesti) nime saanud ettepaneku kohta arvamust 31 teadlast, kes n-ö vastutasid isiklikult. Tartu päevaleht hakkas pürgima *perestroika* eestvedajaks kogu Eesti ulatuses.

AJAKIRJANDUS SÜNDMUSTE KEERISES

Sündmuste kajastamine ajakirjanduses

Sügisel ja talvel 1987–1988 kasvab päevalehtede julgus igapäeva-elu kajastades nähtusi objektiivselt seostada. Eriti kiire areng toimub 1988. a esimestel kuudel. Aasta alguses on tähelepanu keskpunktis põllumajandus. Pärast 19-aastast vaheaega toimub kolhoosnike kongress, mille puhul *Edasi* kirjutab ettevaatlikult Eesti Vabariigi aegsete talude (või kogu Eesti Vabariigi?) taastamise eeldustest Eestis. Gorbatšovi väide tema Eesti visiidi ajal, et Eesti NSV olevat NSVLle võlgu 544 miljonit rbl, kummutatakse. *Õhtuleht* väidab, et hoopis N. Liit on Eestile võlgu 197 miljonit rbl. Teatatakse küll röövkallaletungist Lagle Parekile ja Heiki Ahonenile, uue Eesti Rahvusliku Sõltumatuse Partei liidritele, samas aga pole olnud juttu selle partei loomisest nädal varem (*Edasi*, 29. I 1988). “Nõukogude Eesti ajaloolased saadetakse tuld kustutama” — nii iseloomustab poliitilist olukorda *Edasi*, rääkides propagandistide esinemistest Tartu rahu aastapäeval 2. veebruaril. Esimest korda on ajaleheloois tunda vaba ajakirjanduse vaatlevat ja sõltumatut hoiakut, milles püütakse näha sündmuste arengut tervikuna. *Rahva Hääles* ilmunud 47 kultuuritegelase üleskutses “Eestimaa elanikele” taunitakse koerte ja kilpidega varustatud miilitsate saatmist Tartu rahu aastapäeva tähistamisele Tartus “korda looma” ja nimetatakse esmakordselt toimuvat protsessi “demokratiseerimisajaks”.

25. III 1988 avaldab *Edasi* 21 TRÜ õppejõu “Avaliku kirja ETA-le ja veel mõnele tundmatule”, milles arvustatakse *Rahva Hääles* (20. III) avaldatud ETA materjali “Klassivõitlus Eestis 1940–50-ndail aastail”. Selles õigustati küüditamisi ja sundkollektiviseerimist Eestis. *Rahva Hääle* toimetuse teatab, et on saanud materjali ETAlt sundkorras avaldamiseks. Ka ETA ise protesteerib sel puhul materjalide esitamise korra vastu, millega teda sunnitakse avaldama EKP ja KGB kaastöid. Selles skandaalis paljastub esimest korda parteilise ajakirjanduse toimemehhanism: *Rahva Hääle* saab ETA allkirjaga kaastöö otse EKP Keskkomiteest, mis on materjali tellinud KGBlt. Juhub see, kes valdab informatsiooni

ja otsustab selle jagamise üle. Seega on ühiskonna tegelikuks juhtivaks ideoloogiks olnud KGB. Ajakirjanduse parteilise juhtimise niidid on nähtavale toodud.

Avalikkuse tulek ajakirjandusse, salajane võitlus kulisside taga

KGB rolli ilmsikstulekuga võtab EKP ajakirjanduse suhtes uue taktika — selle perioodi algust märgivad Eesti Raadio ja Eesti Televisioonis alanud (lavastatud ja kontrollitud, kindlate ning usaldusväärseks peetavate osalistega) otsesaated.

Pärast 1.–2. IV toimunud Eesti Loomeliitude juhatuste pleenumit alustab Eesti Raadio otsesaatega “Loomeliitude Kultuurinõukogu tund”, milles loomeinimesed ja poliitikud vastavad telefoni teel tulevatele küsimustele¹. Eesti Televisioonis algab saatesari “Mõtleme veel...”. Mõlemat saadet juhivad eriti usaldatavad parteilised ajakirjanikud, kelle kohuseks on tekitada muljet avalikkusest ja spontaansusest. Saatejuhtidele usaldatakse ka ülesanne leida sobivaid esinejaid ning äraütlemispõhjusti ebasobivale esinejale. Mõlema saate kuulajate-vaatajate hulk ületab kõigi aegade rekordid.

Kohe esimeses telesaates “Mõtleme veel...” (13. IV) tuleb Edgar Savisaar välja Rahvarinde loomise mõttega. Nii saab ETV uue otsesaate sari kohe Rahvarinde ideoloogia kandjaks. Vaevalt on see juhuslik kokkusattumus. Seejärel keelatakse Rahvarindest rääkimine ajakirjanduses paariks nädalaks, mille peale niihästi tõsimeelselt innustunud demokraadid kui ka mängurid jõuavad hakata koonduma Rahvarinde idee kaitsele. Rahvarinde programmi avaldamine jällegi *Edasis* (30. IV) annab rahvale esimese konkreetse tegevussuuna Isemajandava Eesti (IME) poole liikudes. Usk ajakirjandusse ja Rahvarindesse kasvab kiiresti.

Torkab silma, et koos avalikkuse illusiooni loomisega kasutatakse ajakirjandust ka meelepäraste uute liidrite loomise vahendina. Nende tihti NLKP alamatelt astmetelt ja KGBst võrsunud juhtide tekitamine end igati kompromiteerinud nomenklatuurse tegelaste asemele toimus kogu aeg ajakirjanduse vahendusel. Nüüd etteotsa tõusvatel juhtidel on pidevalt ilmunud ajakirjan-

¹Töötasin sel ajal ERs ja mäletan, et neid küsimusi tuli küll ise teha.

duses tolle aja kohta progressiivseid artikleid. Neile artiklitele viitasid nad ise oma tõusuteel korduvalt.

On müütide purunemise ja uute loomise aeg. Kõige kiiremini reageerivad uuele olukorrale ajakirjanduses taas need jõud, kelle müüdid on hävimas. Nad on valmis neid uuendama — ajakirjanduse abiga tekitatakse rahva hulgas usk Rahvarinde juhtidesse.

Kõiki suvesündmusi, koosolekuid, Balti ketti (23. VIII) näidatakse televisiooni otsesaadetes. Sündmuste jälgijale jäetakse mulje, et rahvas, juhid ja ajakirjandus on ühistel eesmärkidel üksteist leidnud ning usaldavad üksteist täiesti...

Nii on otsepilt TVs ka 11. IX rahvakoosolekust, kus Muinsuskaitse Seltsi esimees Trivimi Velliste kutsub taastama Eesti riiki oma kodanike ja riigikeelega.

Demokratiseeruv ajakirjandus tekitab veelahet. Ametliku ajakirjanduse toetuse saanud Rahvarinne asub ründama teiste seisukohtade ja tulevikunägemusega liikumisi. Aeg on siiski muutunud — ilmuma on hakanud ka seltside ja parteide uued väljaanded (*MRP-AEG Infobülletään, Muinsuskaitse Seltsi Sõnumid, Heina-kuu*), mida ei tsenseerita.

Ametliku ajakirjanduse ja ühiskondlikku arengut iseloomustab kõige ilmekamalt järgmine fakt: kui 1987. a 23. VIII Molotovi—Ribbentropi pakti aastapäeva kogunemist nimetati “provokatsiooniks” ning salaprotokollide olemasolu eitati, siis 1988. a 10. VIII *Rahva Hää* avaldab pakti salaprotokolli teksti. Lisatud on küll, et teksti originaal olevat siiani leidmata.

1988. aastal avaldub ajakirjanduses Eesti tuleviku nägemises kaks suunda: Eesti Vabariigi taastamise mõtet esindavad ERSP ja Eesti Muinsuskaitse Selts oma väljaannetega. Eesti rahvuslikultuurilist autonoomiat ja majanduse ning poliitika detsentraliseerimist uue liidulepingu sõlmimisega pooldab Rahvarinne, millele on antud vaba pääs ametlikku ajakirjandusse. Ajakirjanduses leiavad kajastamist selle suuna kõik sammud: loomeliitude juhatuste ühispleenum, Rahvarinde loomine, Rahvarinde kongress (1.–2. X, ülekanne ETVs), suveräänsusdeklaratsioon ENSV Ülemnõukogus (16. XI, ülekanne ETVs), keeleseaduse vastuvõtmine.

Algab periood, mil Eesti meedias omandab ülitähtsa koha Moskva Kesktelevisioon. Ka MTV on läinud seda teed, et poliitilised arutelud vahendatakse televisioonis. 1988. a novembrist kuni 1990. a suveni on Baltikumi, eriti Eesti teema neis saadetes kesksel kohal. Rahvarinde platvorm on Eesti ühiskondliku mõtte arengu seisukohalt liiga alalhoidlik, ent Moskva poliitikute arvates liiga radikaalne. Rahvarinde paindlik-olla-püüdev ideoloogia satub seega kriitikatule alla mõlema poole ajakirjanduses.

Tundub, et ajakirjandustekstides loodab Rahvarinne sellele, et rahvas, kes teda kord on toetanud, teeb seda jätkuvalt. Toetus väheneb sedamööda, mida agressiivsemaks muutuvad Rahvarinde meie-vormis esitatud rünnakud muude liikumiste, eriti Eesti Kongressi kokkukutsumise vastu.

Ajakirjandus kui võitlustanner

1989. a suveks on Eesti ajakirjanduses kõik olulised probleemid tõstatatud. Ajakirjandus tõuseb otsustava ideedevõitluse kohaks.

Kuigi meedias esinevad üksikautorid, hakkab selguma, kelle ja milliseid huve keegi esindab. Need selguvad vaidlustes kodakondsuse küsimuses, Eesti riigi subjektsuse üle, KP osa üle ühiskonnas.

Üheaegselt Eesti Vabariigi 71. aastapäeva ametliku program-miga 24. veebruaril 1989, mis üritab riiklikult suuremate muu-tusteta liidulepingu teel uude faasi minna, kutsub ERSP looma Kodanike Komiteesid ja Eesti Vabariigi kodanike ja nende järel-tulijate registrit. Sellest peaks kujunema taastatava Eesti Vabariigi kodanikkond. Võitlus kodanikkonna eest toob ajakirjanduses kaa-sa probleemi muulastest, keda on Eestis 1/3 ja kes Kirde-Eestis on enamuses. Tõnu Kõrda artikkel "Kirde-Eesti äraandmine ja enklaavid" (*Noorte Hää*, 12. III 1989) peab hirmutama eestlasi ja liitma muulasi. Selle aja ajakirjandusele on iseloomulik see, et enamus muulaste Interrinde ideid on samad, mis ajakirjanduses avaldatud Rahvarinde kirjutiste nn "mustad stsenaariumid". Tor-kab silma, et Interrinde eestvedajad esinevad üksnes Eesti vene-keelsetes väljaannetes, eesti väljaannetes nendega mõttevahetust ei ole ning diskussioon ajakirjanduses puudub täielikult (ETVs kantakse üle Interrinde I Kongress 15. III 1989). Näib, et lõ-

het eesti- ja venekeelsete väljaannete sisu vahel on kasvatatud teadlikult: eesti lehtede materjale venekeelsetes väljaannetes ei ilmutata üldse või siis edastatakse moonutades. Kuigi see on aastate 1989–1990 raadio ja TV otsesaadete põhiprobleem, millele pakutakse korduvalt lahendusi, jäävad muutused mingis instantssis pidama. Diskussioonid arenevad Rahvarinde ja rahvuslike liikumiste vahel.

Teiseks ajakirjanduses tähtsale kohale tõusnud vaidlusteemaks on Eesti riigi subjektsuse küsimus. Artiklis "Eesti Vabariik ja tema rahvusvaheline tunnustamine" väidab prof. Karl Aun, et Eesti Vabariik on endiselt rahvusvahelise õiguse subjekt, s.t ta eksisteerib juriidiliselt vaatamata sellele, et tal puudub poliitiline võim (*Edasi*, 22. III 1989). Artiklile, mille avaldamine tõstab rahva enesekindlust, vastavad Rahvarinde poliitikud Eimar Rahumaa (*Edasi*, 7. III) ja Indrek Koolmeister (*Edasi*, 12. VII), esitades uue, nn Kolmanda Vabariigi pooldajate argumente.

Kuigi tekstidele on enamasti alla kirjutatud ühe autori nimi, on need laiemate seisukohtade väljendajad ja võimalik, et ühistöö. Sellest tuleneb, et teatud rühmituste "autorite" tekstid osutuvad analüüsimisel väga sarnaseks.

Tõsine rünnak ühiskondliku mõtte peatamiseks toimub Rahvarinde artikliga "Pole mõtet pead liiva alla peita" (E. Savisaar, *Edasi*, 6.–7. VII 1989), milles kutsutakse arvestama "reaalse olukorraga", maalikse eesti rahva tuleviku must stsenaarium ning manitsetakse otseselt, et edasine vabadusliikumine "võib tuua tankid tänavatele". Vastukirjutused Savisaarele Mart Laarilt (*Edasi*, 12. VII) ja Mait Raunalt (*Edasi*, 15. VII) torkavad aga silma uudse poliitilise iroonia ning oponendi teksti peene analüüsiga.

Kodakondsuse ja riikluse diskussioon kestab Eesti Kongressi valimiseni 24. II 1990, diskussiooni lõpetab Toomas Haugi artikkel "Ei kolmandale vabariigile!" (*Reede*, 23. II 1990).

Uus etapp algab Eesti Kongressi kokkukutsumise (11. III 1990) ja ENSV Ülemnõukogu uue koosseisu esimese istungiga (18. III 1990). Et EV kodanike esinduskogu Eesti Kongress võtab oma 1. istungil vastu otsuse taastada Eesti Vabariigi seaduslik riigivõim järjepidevuse alusel, siis on nädal hiljem kogunevale uuele Ülemnõukogule kurss ette antud.

Mõlema eri alustel valitud esindusorgani tööd võib jälgida ajakirjanduse vahendusel — seda kannab üle Eesti Raadio 3. programm ja ETV. Objektiivsemaks muutub esinduskogude omavaheleliste lahkkelide põhjuste kajastamine ja analüüsimine.

Kui võrdleme ajakirjandust enne 1987. aastat ja 1990. aastal, siis näeme, et paari aastaga on stiil ja esituskultuur märgatavalt arenenud. Eesmärgiks on saanud elav tekst, kasvanud üldistusoskus. Varjatud kujundid, vihjed ja eufemismid asenduvad täpse sõnastusega. Tekstides, kus enne oli kujundit vaja mõtte varjamiseks, hakatakse seda taas kasutama sõnade mõjujõu suurendamiseks.

Ajakirjanduses, eriti ajakirjades *Looming*, *Vikerkaar* ja *Akadeemia*, hakkab aastail 1988–1991 ilmuma rohkesti kirjutusi Eesti ajaloost, Vabadussõjast, Eesti Vabariigist, riigitegelastest, 1940. a sündmustest, küüditamistest. Need teemad on just keelu alt vabanemas. Autoreiks on enamasti ajaloolased või paguluses elanud eestlased. Avaldatakse ka vanu dokumente ja artiklite uustrükke. Arvukad lähiajalugu ümber hindavad käsitlused saavad hakata päevalehtedes ilmuma 1988. a kevadsuvest alates. Järgneva kolme aastaga kirjutatakse ajakirjanduses Eesti Vabariigi ajaloost eriti palju seoses vahepeal ununenud tähtpäevadega. Ajalooalased kirjutised muudavad maailmapilti niivõrd, et näiteks koolides pole enam võimalik kehtivaid ajalooõpikuid kasutada. Õpetajate ainuke võimalus ajalooa kursis olemiseks on ajalehtede lugemine ning sellest mosaiigist uue ajalookäsitluse loomine.

Ikka jääb midagi, mis on vaid aimatav, millele ei leidu seletust. Kuidas ka mõeldaks ja üldistataks, on lähiajakirjanduse vaatlemisel palju ebaselget.

Hämmastav on jälgida mõne uue liidri isiksuse arengut. Näiteks esineb kunstnik Enn Põldroos 24. II 1988 võimude poolt korraldatud töölistiitingul kõnega, nõudes, et Ameerika lõpetaks oma jõhkra sekkumise Eesti NSV siseasjadesse (*Rahva Hääl*, 25. II); siis asub ta Rahvarinde juhtide hulka, hiljem hääletab Eesti Vabariigi poolt. Muinsuskaitse Seltsi esimees Trivimi Veliste, keda ENSV võimud kutsusid appi 24. II 1988 Tammsaare mälestusmärgi juurde kogunenud rahvast laiali kihutama, muutub kiiresti: mõni kuu hiljem, 11. IX kutsub ta ise Lauluväljakul rahvast võitlema oma kodakondsuse ja riigikeelega riigi eest.

Edgar Savisaare tekstides on algusest peale teatud selge liin, millest ta ei tagane ka siis, kui rahvas seda nõuab. Tema esinemisi ajakirjanduses iseloomustab omamoodi ähvardav-hirmutav alatoon, mis tema peaministriks oleku ajal esinemistest ei kadunud, vaid hoopis süvenes.

Kogu seda arengulugu ja võitlust jälgides võib jääda siiski mulje, justkui oleks see kellegi korraldatud, kellegi, kes ise on aina hädas, sest areng ei vasta tema plaanidele (mida pole?).

Tundub, et EKP ajakirjanduse juhtimise taktika — sündmuste tegemine, uue probleemi tõstmine tähtsalt teemalt tähelepanu kõrvalejuhtimiseks, teemade valikuline võimendamine ja summumine — elab edasi ka pärast KP avaliku mõju lõppemist. See elab edasi Rahvarinde võimuambitsioonikas ideoloogias. Kust tuleneb see järgnevus?

Ajakirjandusvõitlusest jääb mulje, et liikumiste tekkimise järjekorras on oma loogika. Vabalt tekkinud väikesele MRP-AEG-liikumisele seatakse vastu suur IME programm; ERSP loomisele seatakse vastu üldrahvaliku Rahvarinde loomine justkui esimese varjutamiseks ja tema ideede neutraliseerimiseks.

Võib-olla on küsimus sündmuste ajastamises ning kohmakas riiklik korraldamine on alati pisut taga väikeste gruppide ideedest. Ajakirjanduses käib nagu närviline võidujooks.

Ametlik *perestroika*-liikumine saab alguse võimuvõitlusest NLKP enda sees. Ilmselt ei ole KPl siiski plaanis oma juhtivast osast loobuda. Tuleb arvestada, et Eesti ajakirjandus oli parteiline ajakirjandus ning partei diktaadist hakkab ta vabanema alles parteilaste endi värvimuutmise ajal.

Niisiis tuleb ajakirjanduse arengut Eestis aastail 1987–1991 vaadata ajakirjanduse parteilise juhtimise nõrgenemisena ja ülesannete üleandmisena teistele institutsioonidele. See on ühtlasi ka ainupartei EKP muundumise ajalugu. Protsessi kiirendab teise partei — ERSP — loomine, Kui sellest šokist üle saadakse, hakkab enamasti endiste kommunistide ja kaasajooksikute initsiatiivil tekkima kõikvõimalikke parteisid ning parteikesi nagu küllusesarvest.

Institutsioonideks, mille hoolde usaldatakse ajakirjandus üleminekuajal, on vanad parteimeelsed toimetused, kus ajakirjanikud

peavad vastutama n-ö isiklikult. Samuti suurendatakse survet väljastpoolt — poliitilist olukorda püütakse juhtida Interrinde loomisega.

Oma soovi vabaneda KP juhtivast osast ühiskonnas väljendatakse ajakirjanduses üha järjekindlamalt sooviga vabaneda konstitutsiooni § 6-st, mis sätestab KP juhtiva osa konstitutsiooniliselt. Vaba ajakirjanduse eelduseks oleks selle paragrahvi kaotamine konstitutsioonist. KP võimu lõpetamist arutatakse ajakirjanduses 1989. a lõpus, 6. XII 1989 arutatakse seda teemat ka ENSV Ülemnõukogus. Kuigi ametlikult ei ole KP võim 1989. a veel lõppenud, on aeg ja probleemidering sedavõrd muutunud, et KP ajakirjanduses enam ühiskonda ei manitse. Konstitutsiooni § 6 kaotamise järel ilmub EKP teemadel vaid lühikirjutisi KP lagunemisest kuni NLKP tegevuse keelustamiseni Eestis (*Rahva Häääl*, 24. VIII 1991).

Kuigi kogu selle perioodi liikumapanevad jõud ei ole veel päris selged, on need juhtinud Eesti ajakirjanduse täiesti uude aega.

Muutusi Eesti ajakirjanduspildis 1991–1993

Kõigist muutustest, mis Eesti ühiskonnas viimase kolme aasta jooksul on aset leidnud, on kõige silmatorkavamad toimunud ajakirjandusvallas.

Siin on selgeteks tendentsideks üleminek turumajandusühiskonda, konkurentsi tekkimine, demokraatia laienemine ja kommertsajakirjanduse pealetung koos laieneva tööpuudusega.

Vaatleme aastate kaupa Eesti ajakirjanduse uuenumise aega.

1989. aastat iseloomustab suur lehenimede muutmine — paljud ajalehed võtsid, mõned neist meelevaldselt, enne 1940. aastat ilmunud ajalehtede nimed. See oli ideoloogilise ja poliitilise läbimurde aja algus. Ajaliselt samal perioodil toimusid Eesti Vabariigi aegsete ausammaste taaspühitsemised.

1990. a arengu selgeimaks märgiks oli tsensuuri kaotamine ja EKP KK kui omaniku nime kaotamine ajalehtede päismikest.

1991. a jõuti tippu, avati uued sihid, esitati uusi probleeme, ent kahjuks vanade lahendustega. 19. juulil Ülemnõukogus esitatud

Eesti Vabariigi *Ajakirjandusseaduse* eelnõu räägib uuest soovist-vajadusest taas ahendada sõnavabadust.

1992. a kujuneb ajakirjanduses sisemise poliitilise muutumise aastaks, ilmneb tahe olla ühtaegu poliitika vahendaja ja selles osaleja. Enamik lehti kuulutab end "sõltumatuks". Tegelikult aga on poliitilised sihid üsnagi selged.

1993. a ajakirjanduse keskne küsimus on ajakirjanduse erastamine. Siin korraldatakse näitlik õppetund suurima päevalehe *Rahva Hääle* erastamisel. Mitmel korral erastamine peatatakse, erastajad kaevatakse kohtusse. Esiplaanile tõusevad Eesti ajakirjanduse põhiküsimused.

Aastail 1991–1993 toimunud muutusi Eesti ajakirjanduses iseloomustab kõigepealt uue teabelevi süsteemi kujunemine. Iseloomulik on raadio ja televisiooni muutumine kiireteks operatiivkanaliteks, kohalike raadiote, kommerts- ja eratelevisiooni teke.

Teabelevi süsteem on laienenud ka geograafiliselt, edastades vahetult infoagentuuride ja teiste TV programmide materjale. Ka on muutunud ajakirjanduse koht uues ühiskonnas. Uue moe on saanud ajakirjanike ja poliitikute suhted.

Esimest korda pärast Nõukogude okupatsiooni hakkab ajakirjandus olema arvestatav jõud. Ometi on ajakirjanduse mitmed eetilised ja õiguslikud probleemid tänaseni reguleerimata. Mis on laimamise hind? Kas Eesti riigil on sõjasaladusi? Jne.

Praegusel kujunemisajal kaasnevad sellega aga suured ohud — probleemiks on ajakirjanike madal professionaalne tase, puudu jääb üldisest analüüsivõimest ja väärtussüsteemist. Kaldutakse üksikfaktidele keskendumisele ja neid üle tähtsustama. Ka pole ajakirjandus täpne ega kontrolli avaldatavate faktide tõepära. Tugevasti on puudu analüüsivast ajakirjandusest.

Kõige tõsisemad pinged ja konfliktid Eesti ajakirjanduses arenevad praegu poliitika valdkonnas ajakirjanike ja poliitikute vahel.

Arvatakse, et ajakirjaniku positsioon on soodsam kui poliitiku oma, sest ajakirjanik saab olla neutraalne, kuid poliitik peab arvestama grupihuve. Ajakirjanikud aga leiavad, et juurdepääs tegelikele faktidele on tõkestatud. Järjest rohkem korraldatakse pressikonverentse neile, kes on valmis koostööks võimuga, kus

edastatakse kõigile ühised valmisversioonid. Faktide analüüsimine muutub aina raskemaks.

Võitlus vaba ajakirjanduse eest kulmineerus 1991. aastal. Peagi hakkasid Eesti uued valitsusringkonnad aga nõudma ajakirjanduse uuesti kontrolli alla võtmist. 1991. a loodud uue *Ajakirjandusseaduse* eelnõu sõnavabadust piiravad sätted olid sama totalitaristlikud kui Rumeenias. Eelnõu jäi vastu võtmata.

Teine katse sõnavabadust kontrollida oli ajakirjandusväljaannete registreerimise nõue Justiitsministeeriumis. Seegi seadus ei astunud jõusse.

1993. aastal püüti ajakirjandusväljaanded maksustada üldise 18%-lise käibemaksuga. See hinnatõus, mille oleksid pidanud kinni maksma lugejad, oleks halvendanud veelgi traditsioonilise ajakirjanduse seisundit ning soodustanud sensatsiooniakirjanduse levimist. Pealegi pidanuks iga käibemaksust vabastust taotlev väljaanne esitama oma avaldused vastavale komisjonile. Ka Eesti riigi võimumehed tahavad jagada ja valitseda. Poliitikutele on aga tugev ja sõltumatu ajakirjandus tülikas. Ometi on see demokraatliku riigi üks põhieeldusi.

1993. a kõige kesksem teema oli ajakirjandusväljaannete omandiküsimus. Kes on ajakirjandusväljaannete omanik? Kellel on õigus saada omanikuks ja missugustel tingimustel? Ajakirjandusse on tungimas väliskapital. Samas aga püütakse vältida poliitiliste jõudude kätte sattumist. Eelistatakse tugevaid kirjastajaid, mitte ärimehi, kes ajakirjandust oma huvides ära kasutaksid.

Vaevalt on see juhuslik, et valitsuse poliitikasse suhtuvad päevalehtedest kõige paremini eralehed ning kõige rahulolematumad on valitsuse ja riigi väljaanded.

Sellest saadik, kui 1988. a tegi ENSV valitsus ajakirjaniku töötasu sõltuvaks peatoimetajate suvast, on ajakirjanikest saanud Eesti ühiskonnas ülemkeskklass, kuna mujal kuuluvad selle elukutse esindajad ühiskonnaredelil allapoole.

On vaieldud intellektuaalse omandi eripära üle ning leitud, et ajakirjandusväljaande väärtus seisneb väljaande nimes ja lugejaskonnas.

Eesti ajakirjandus integreerub rahvusvahelisse ajakirjandus-süsteemi, mille õiguslikud ja ühiskondlikud funktsioonid ja inim-

likud eesmärgid on sarnased. Laieneb koostöö rahvusvaheliste organisatsioonidega, eriti Põhjamaade ajakirjanikega. 1991. a loodi Ajakirjanike Liidu juurde ka Avaliku Sõna Nõukogu, mis peab otsustama eetilisi tülküsimusi.

Samas on praegusele ajale iseloomulik, et ajal, mil ajakirjanikud muutavas ajas eriti sooviksid tihedamaid kontakte kolleegidega ja peaksid tegelema ajakirjandussituatsiooni muutumise analüüsiga, on lagunemas lõplikult ajakirjanike kutseorganisatsioon Eesti Ajakirjanike Liit. See peamiselt nõukogude perioodi ajakirjanikke ühendav liit pole kogunenud enam 3 aastat. Samas on just viimastel aastatel ajakirjandusse tööle tulnud rohkesti uusi noori inimesi, kellel puudub ametialane ühing. Tartu Ülikooli ajakirjandusosakonna lõpetajate baasil loodi 1991. a Eesti Akadeemiline Ajakirjanike Selts.

Muutunud on ajakirjanduse enesetunnetus, enesemääratlus ning ajakirjanduse enda uurimise lähtealuste süsteem.

Praegune ajakirjanduspilt ei ole siiski veel tasakaalus. Mitmed vahepealsete aastate protsessid on avaldanud oma mõju. Nii näiteks seostatakse väljaannete tiraažide tõusu-langust automaatselt rahva kultuurihuvi tõusu ja langusega. Hiilgeaeg kipub kinnistuma kui normaalne seis. Ometi on selge, et liialt suurearvuline lugejaskond ajas teemade ringi liiga laiaks.

Ajakirjandusväljaannetes domineeribki üldhuvitav ajakirjandus — kõik oleks justkui sama, spetsialiseerumise vähesus on kesksete teemade osas konkurentsi viinud ebanormaalselt suureks. Suurte väljaannete tiraažid on langenud 3–10 korda.

Ajakirjanduse omadus — pidada vastu küllalt pikalt ka vinduva seisu ja aeglase allakäigu puhul — on Eesti ajakirjandusseisu veelgi hägustanud.

AJAKIRJANDUSDISKURSUSE ARENGUST 1993–1996

1. Meie ajakirjanduspraktika on jõudnud uude faasi, kus jooksvast poliitikaelust kujuneb n-ö päevateema. Sellist päevateemat arendatakse, lisatakse fakte ja kommentaare, mis ka ise on dünaamilises kujunemisprotsessis. Meie ajakirjandus on saavutanud teatud dünaamilisuse.

Meedia ja ühiskondlik elu kuuluvad tihedalt kokku, meedia võiks olla arengute teadvustaja, teataja, analüüsija, avalikkuse väli (Habermasi ja Bourdieu mõisted). Ent siiski torkab silma, et ajakirjandus kasutab "tegelikkust" tihti vaid materjalina, et ajakirjandusel on ajada mingi "oma asi", mis aga takistab tal olemast sõltumatu, objektiivne, tegelik nn avalikkuse väli.

2. Ajakirjandusse on sisse murdnud avaliku arvamuse uurimise tulemuste ja tabelite esitamine, mis mõjutab lugeja eelistusi — kõige lihtsam on ju end samastada enamusega.

Tundub, et selliste tabelite avaldamine järjest passiivsemaks jäävate lugejate/vaatajate/kuulajate puhul saab olla ainult ühe selge eesmärgiga — mõjutada.

Saab täheldada, et eri firmade uurimistulemuste erinevust põhjendatakse eri meetodite kasutamisega uurimisel (*sic!*).

Mida sellest järeldada? Seda, et meetod sisaldab endas *a priori* ka suure hulga potentsiaalset vastust.

Küsimuses on sageli olemas ka embrüonaalne vastus või hoiak (kasvõi esitatud valikute kaudu).

3. Ajakirjandusartiklite keskseteks tegelasteks on kujunenud persoonid. Prominentide etapp ise hakkab aga mööda saama.

Teatud isikute tegevuse jälgimine mitmeid aastaid järjest on muutunud staatiliseks — iseenesest pole variatsioone nende iseloomus ja vastavalt käitumises ka kuigi palju. Üha harvemaks jäävad tõelised leiud ja avastused.

Väheneva huviga on tunnistanud tõsiasja: sellised persoonid meil ei erine üksteisest nii oluliselt, et seda võiks esitada narratiivina, milles on dramaatilist või seikluslikku pinget. (Üheks põhjuseks võib olla küllaltki sarnane sotsiaalne taust või minevik.) Ka selgub järjest, kuidas üks "sigaduse avastaja" võib ise olla teise samasuguse looja. Ilmekas on siin Savisaare fenomen ajakirjanduses: uurimisalune soovib osaleda teiste poliitikute tegevuse uurimise komisjonis (Savisaar rublamüügis).

4. Eesti päevalehtedes kasvab tendents vägivaldalla eksponeerimisele ka esikülgedel. Esilehed mõjutavad lugejat ja kinnitavad pilku, sellel esitatavad probleemid on päevaprobleem, millega vaevatakse inimest.

5. Ajakirjanduse eritähelepanu all on pikalt Eesti—Vene suhted. Siin on olulised nii protsessi ning tendentside analüüs kui ka lähemad probleemintervjuud ning üldised kommentaarid. Meil on kujunemas professionaalsed ajakirjanikud suhete alal, kuid võimekad analüütikud ei pääse ajalehtedes oma lugudega esile, nende kirjutused upuvad muu väheväärtusliku kirjusse kribusse.

6. Konkurents jätkub ka ajakirjandusväljaannete eneste vahel — kelle “tõde” on paremini müüdav. Kui 1995. a sügisel tundus *Sõnumilehe* eelkäija *Eesti Sõnumite* lakkamine millegi erilisena, siis tegelikult elati see vägagi vaikselt üle — pool aastat hiljem on hetkeks mõtlemist, et eelnenud lehe nimetust meenutada. Väljaannete lühiaegsus ja muutumine, ajakirjanike liikumine eri väljaannete vahel annab tunnistust uute traditsioonide nõrkusest ja kujunemisraskustest.

7. Eesti tegelikkus (halvenenud sotsiaalne olukord, katastroofiiline seis elanike turvatunde tagamisel) on ajakirjanduskäsitluses ikka veel üksikjuhtumite, sensatsioonide ja põnevusuudiste tasemel. Märnatav on tendents, et mõrvad, tapmised, õnnetused on väga lähedal. Ajakirjandus pole võtnud endale mingit ühiskondlikku missiooni — arendada avalikku arutlust ning abistada kõige olulisemate probleemide esitamisel, lahendamisel.

8. Muutunud on ajakirjanduspersoonid ja ajastud. Vadim Želnini fotot lahkujate küljel nähes tajusin ühe ajastu lõppu. Ta ei ennusta meile enam ilma. Tähtis polnud mitte niivõrd see, kas tal oli alati päris õigus, vaid see, et ta ennustas ning vaatles ja mõtles ilma ning aja ja ilma muutumise üle. Praegu tegeleb aga muu, poliitilise “ennustamisega” terve armee isehakanuid, kel puudub vastutus oma sõnade ja seisukohtade ees. Samas aga ajakirjandus ise soosib ning toodab neid.

9. Ajakirjanduses on muutunud hinnangud ja tähendused räägitavatele nähtustele. Sellega omakorda kujundatakse lugejate suhtumist ning hinnanguid. Nii võib paari aasta jooksul märgata, kuidas muutub suhtumine eesti keele osasse Eestis, homoseksuaalidesse jne. Küsimus on ka väärtustes ja hindades, millega meid ajakirjanduse vahendusel ümbritsetakse. Tähendus ning hinnangud on muutunud ka inimese väärtustamises. Surmajuhtumid on nii tavalised, et ajakirjandus ei kohku kasutamast väljendeid

“löödi maha” või “tegi endale lõpu peale”. Samas aga haletsetakse mõrvareid ja propageeritakse surmanuhtluse kaotamist.

Kõige silmatorkavam diskursus ongi suhtumise muutumine inimelusse ja inimese väärtusesse. Kuigi rootslaste arvestuse järgi on selleks hinnaks 2 miljonit Rootsi krooni, maksab Eestis palgamõrv vaid 5000–10 000 Eesti krooni. Kõige selgemalt ilmneb ajakirjandusteksti iseloom probleemidega elu ja surma piiril — kuidas kirjutatakse suremisest. Siin on diskursuse muutumine eriti märgatav.

10. Ajakirjandus ehk meedia on tervik. Järjest selgem tendents on väljaannete monopolide ja kontsernide tekkimine. Teisalt on täheldatav sagenev üksteisele viitamine, tsiteerimine ja ka kommenteerimine — ajakirjandustekst võib olla materjaliks järgmistele kirjutustele (nagu ka käesoleva loo puhul). Vahepealsetel aastatel oli see tava nõrgem.

11. Kes on meie ajakirjanduses autoriteedid? Järjest sagenevad skandaalid tekitavad kahtlust, kas selleks on iga *VIP*. Et sotsiaaluuringud on vastuolulised ja sõltuvad meetodist, siis järelikult tuleb ajakirjanikel usaldada eelkõige oma vaistu. Autoriteetseid seisukohti esitavad ametnikud, tihti endised EKP liikmed. Selgelt uus suund on staaride tegemine.

12. Areneb selline tendents, et erameedia kommertshuvid erinevad üha enam lugejate huvidest. See, mida meedia kaudu soovib vahendada ja lahendada omanik, erineb sellest, mida sooviks lugeda/kuulda/näha rahvas, Reklaamitulu osatähtsus päevalehete majandamisel on praegu 30–40% sissetulekust. Baltic Media Facts Ltd. andmeil investeeriti 1996. a ajakirjandusreklaami 409 miljonit krooni, mis on 45% rohkem kui 1995. a. Ajalehed said reklaamirahast 46,5% oma tulust. See on kiiresti arenev valdkond, mis väljaandes kui tervikus laieneb sisu arvel, laiutades ja domineerides sõna ning mõtte üle. Reklaam vajab ajakirjandust vaid konteksti ja materjalina.

EESTI AJAKIRJANDUSE POSTSOVETLIKKE JOONI

Eesti ajakirjanduse üleminekuaeg oli aastail 1987–1994. Praeguseks, 1996. a lõpuks, on Eesti ajakirjanduspilt stabiliseerunud. Sellesse üldpilti on tulnud ohtralt uut — on lisandunud end sõltumatuks nimetavaid väljaandeid, kaotatud on otsene tsensuur, laienenud on teemade ala, väljaannete välimus on muutunud kiirevaks, värviliseks, reklaamirohkeks. Eriti suur on ajakirjanduse muutus just ajakirjanduse üldist välist pilti vaadates.

Ajakirjanduse sees pole uue tulek tähendanud siiski uue ajakirjanduse sündi. Võib isegi väita, et nõukogulik ajakirjandustraditsioon pole lõppenud ega iseenesest kuhugi kadunud. See on üksnes muutunud, arenenud ning kohandanud oma sovetliku loomuse uue ajakirjanduslaadi joontega. Kokkuvõttes on meil sündinud ajakirjandus, mida on pika ajakirjandusvabaduse traditsioonidega kultuurides raske mõista; see on oma olemuselt täiesti uus nähtus.

Postsovetismi peamisteks tunnusteks Eesti kaasaegses ajakirjanduses on jätkuv igatsus autoriteedi järele, must-valge maailmanägemine ja vastava maailmapildi kujundamine, hoiakute-eelarvamuste kultiveerimine teatud avalike tegelaste suhtes, uute tabuteemade kujunemine ja mitmete eluvaldkondade ignoreerimine, uut moodi ajakirjandusteksti kujundamine vastavalt finantseerija maitsele, ajakirjanike vähene ning vananenud haridus, vähene analüüsi- ja üldistusvõime, ajakirjandusliku vabaduse ja sõltumatu tegelik puudumine.

Postsovetismi põhiline joon ka “kvaliteetlehe” puhul on objektiivsuse ja selle taotluse puudumine väljaannetes. Olukord on seda hägusem, et enamik üldisi päevalehti on ise nimetanud end sõltumatuks.

Postsovetlikus “avatud” meedias on nõukogude parteiajakirjandusega võrreldes muutunud eelkõige dikteeriv institutsioon ja dikteeritavad huvid. Iseloomulik on meediaomanike aktiivne “uusjannsenlus”, kui omanikud autorite ja kommentaatoritena on ühtlasi aktiivsed avaliku arvamuse kujundajad. Nende otsustada on ka see, kes väljaandes saab sõna ja kes ei saa.

Praegu on kujunenud olukord, et vaba ajakirjandust oodates ja soovides oleme saanud pigem (suures osas) selle karikatuuri,

ja infovabadust igatsedes oleme tõdemas, et erinevused informeerituses on jätkuvalt suured. Tegelik info sageli ei liigugi ajakirjanduse kaudu.

RAHVUSVAHELISSE PROTSESSI?

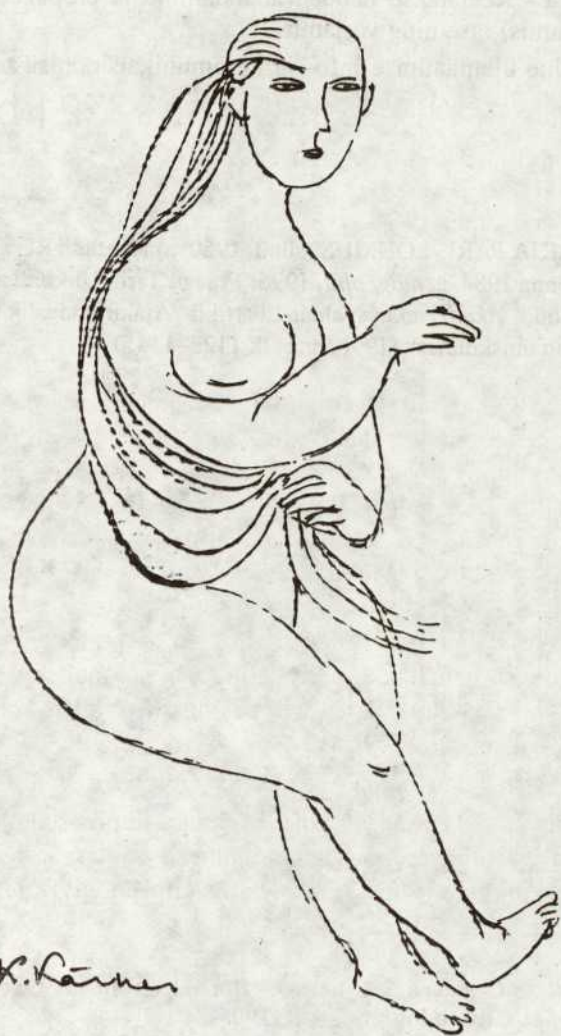
Totalitarismist tulnud praeguse "polüetiliselt" meedia ümberkujundamine nõuab meie peamistelt väljaannetelt olulist muutumist. Tulevikule mõeldes meenutagem rahvusvahelisi kriteeriume, mis on aluseks avatud ajakirjandusele, kindlasti ka Euroopasse pürgivale Eesti ajakirjandusele. UNESCO on avaldanud *Rahvusvahelised ajakirjanduse kutse-eesitika printsiibid*. Neis ei kasutata sõna "vabadus", ent osutatakse pidevalt õigustele ja kohustustele. Need kümme printsiipi on lühidalt järgmised.

1. Inimeste õigus tõesele informatsioonile. See on formuleeritud nõnda, et sisaldab ka inimese õigust end vabalt massikommunikatsioonivahendite kaudu väljendada.
2. Ajakirjaniku pühendumine objektiivsele reaalsusele, mis taotleb, et avalikkusele antaks üksnes "adekvaatset materjali, hõlbus-tamaks täpse ja kõikehõlmava maailmapildi loomist".
3. Ajakirjaniku sotsiaalne vastutus. Rõhutatakse, et ajakirjanduslik informatsioon on eelkõige sotsiaalne hüve ja mitte üksnes tarbimisobjekt.
4. Ajakirjaniku kutseausus. Käsitletakse spetsiaalselt ajakirjaniku õigust vältida oma isiklike veendumuste vastu töötamist.
5. Avalikkuse juurdepääs ajakirjandusele ja osalus. Siia on lülitatud avalikkuse õigus esitada õiendusi ja vastuseid ning küsimusi.
6. Privaatsuse ja inimväärikuse respektseerimine.
7. Avalikkuse huvide respektseerimine. Käsitletakse austust "ühiskonna, selle avaliku moraali ja demokraatlike institutsioonide vastu".
8. Respekt üldiste inimväärtuste ja kultuuriliste erinevuste vastu. Nõutakse sotsiaalse progressi, rahvuslike vabadusliikumiste, inimõiguste, rahu ja demokraatia austamist.
9. Sõja ja teiste inimsusevastaste pahede likvideerimine. Kutsutakse üles hoiduma õigustamast agressiivsust, vägivalda, vih-

kamist. Keelatakse nende vahendamine ja propageerimine (ka reklaamis) otse ning varjatult.

10. Uue ülemaailmse info- ja kommunikatsioonisüsteemi toetamine.

MAARJA PÄRL-LÕHMUS (sünd. 1960. a) lõpetas TRÜ ajakirjanduse osakonna 1984. a, *mag. phil.* 1996. Praegu Tartu Ülikooli ajakirjandusõppejõud. *Akadeemias* avaldanud artikli "Ajakirjanduslik toimetamine suletud ühiskonnas" (1996, nr 6, lk 1123–1145).



K. Kärner

KAJA KÄRNER

POLITEIA

(VII raamat 514 a–521 b)

Platon

Tõlkinud Marju Lepajõe

“Pärast seda nüüd,” ütlesin, “võrdle meie loomust harituse [παίδεια] ja harimatuse seisukohalt sellise kogemusseisundiga. Vaata näiteks inimesi, kelle elupaik on maa all midagi koopalaadset, millel on pikk valguse kätte avanev sissekäik läbi kogu koopa. Nad on seal lapseeas saadik, kehaliikmed ja kael ahelais, mistõttu nad on sama koha peal paigal¹ ja vaatavad üksnes enda ette, sest ahela tõttu ei saa nad pead pöörata. Valguseks põleb neile tuli ülalpool eemal, nende selja taga; aga tule ja vangide vahel asetseb kõrgemal tee, piki teed, vaata, on ehitatud madal sein, nagu imetegijatel,² kelle endi ees on sirm, mille kohal nad oma imesid näitavad.”

“Ma näen,” ütles tema [Glaukon].

“Vaata ka seda, kuidas inimesed kannavad piki sedasama madalat seinä igatsugu esemeid, mis ulatuvad seinast kõrgemale, muu hulgas inimese ja teiste elusolendite kujusid, kivist ja puust ja igat

Platonis opera, ed. Ioannes Burnet. Tom IV. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, s. a. [1905].

¹Tõlge Hirschigi konjektuuri järgi. Käsikirjades: ...*mistõttu nad on paigal ja...* (Tekstikriitilistes küsimustes on tõlkes arvestatud Jan Szaifi eelistusi.) Siin ja edaspidi tõlkija märkused.

²Κτ θαυματοποιός. Sõna esineb kreeka keeles vaid paar korda ja tähendus pole absoluutse kindlusega piiritletav. Siin tähendab ilmselt ‘marionetinäitlejat’.

liiki [teistest] materjalidest; ühed möödakandjatest eeldatavasti kõnelevad, teised aga vaikivad.”

“Sa kõneled ebatavalisest võrdpildist,” ütles ta, “ja ebatavalistest vangidest.”

“Meiesarnastest,” vastasin. “Sest esiteks, kas sa ehk arvad, et nad on endast ja teistest näinud midagi muud kui varje, mida heidab tuli nende vastas olevale koopaseinale?”

“Kuidas nii,” ütles ta, “kui nende pead oleksid sunnitud kogu elu liikumatult olema?”

“Ja kuidas on nende asjadega, mida mööda kantakse? Kas see pole sama?”

“Kindlasti.”

“Kui nad nüüd vestleksid üksteisega, kas sa ei usu, et nad arvavad, et nimetades seda, mida nad nägid, nimetavad nad mööduvaid [asju]?”³

“Paratamatult.”

“Aga mis siis, kui vanglas kajaks vastasseinalt? Kui keegi möödujaist teeks häält, kas sa mõtled, et nad arvaksid, et miski muu teeb häält peale mööduva varju?”

“Zeusi nimel, ma ei mõtle nii,” ütles tema.

“Niisiis igal juhul,” vastasin, “ei saa sellised inimesed midagi muud tõeliseks pidada kui nende esemete varje.”⁴

“Täiesti vältimatult,” ütles tema.

“Vaatle edasi,” kõnelesin, “nende vabanemist ja tervenemist ahe-laist ja arutusest, mis loomu poolest nii läheks, kui neile juhtuks

³Tõlge Adami järgi. Konjektuuri *παριόντα* (‘mööduvaid’) aktsepteerivad ka teised väljaandjad peale Burneti, kes on teksti võtnud Iamblichose ja Proklose lugemi ὄντα: ...*kas sa ei usu, et nad seda olevaks võiksid pidada, mida nad nägid?* Käsikirjades: ‘juuresolevaid’.

⁴Κτ τὸ ἀληθές (‘tõeline’) otsetõlge võiks olla ‘varjamatu’, sest vastav tüvi, millest tuleneb ka nimisõna ἀλήθεια (‘tõde’) on morfoloogiliselt tõlgendatav: α-ληθ, kus α märgib eitust verbitüvele ληθ- — ‘varjatuses, peidus, unustuses olema’.

järgnev:⁵ kui keegi vabastatakse ja oleks sunnitud otsekohe tõusma ja kaela pöörama ja kõndima ja vaatama valgusesse, ent kõike seda tehes tunneks valu ja ei suudaks sädeluste tõttu märgata neid, mille varje ta kord nägi, mis sa arvad, mida ta ütleks, kui keegi räägiks talle, et tollal nägi ta tühisusi, ent nüüd, olles ligemal olevale ja pöördunud rohkem oleva poole, näeb ta õigemini; ja siis, näidates talle iga möödujat, sunnib küsides vastama, mis see on? Kas sa ei arva, et ta on segaduses⁶ ja usub, et tollal nähtu on tõelisem kui nüüd näidatav?”

“Küllap,” ütles tema.

“Ja kui teda sunnitakse valgust vaatama, kas ei tunne siis tema silmad valu ja kas ei pööra ta tagasi ega põgene nende [asjade] juurde, mille peale ta vaadata suudab, ja kas ei arva ta, et nood on näidatutest tegelikult selgemad?”

“Nii see on,” ütles tema.

“Kui aga,” kõnelesin, “keegi rebiks ta sealt jõuga kaasa, üles läbi klibuse ja järsu tõusu, ja ei laseks teda enne minna, kuni ta on ta välja vedanud päikesevalguseni, kas kaasarebitu ei tunneks siis valu ja viha, ja kui ta seejärel läheks valguse kätte, silmad täis selle kiirgust, ei oleks ta ju võimeline nägema ühtainustki neist, mida nüüd öeldakse tõelisteks?”

“Ei,” ütles tema, “otsekohe küll mitte.”

“Niisiis vajaks ta harjumist, arvan ma, kui ta tahaks vaadata seda, mis on ülal. Ja esiteks võiks ta kõige kergemini silmadega eristada varje, ja pärast seda inimeste ja muu kujutisi [εἰδωλα] vees, hiljem alles neid endid. Siit edasi aga seda, mis on taevas, ja taevast ennast, mida talle oleks kergem jälgida öisel ajal, vaadates tähtede ja kuu valgust, kui päeva ajal päikest ja päikese valgust.”

“Kuidas teisiti?”

“Nii, ma arvan, oleks ta lõpuks võimeline silmadega eristama ja kaema päikest — mitte [pelgalt enam] tema ilmumeid vees või

⁵Tõlge Schleiermacheri järgi. Burnet: ...kui looduse poolt midagi sellist neile juhtuks.

⁶Kr ἀπορεῖν— Sokratese dialektikas *terminus technicus*.

muul pinnal, vaid teda ennast talle endale vastavalt tema paigas, nii nagu ta on.”

“Kindlasti,” ütles tema.

“Ja alles pärast seda võiks ta päikese suhtes järeldusele jõuda, et tema on see, kes tekitab aastaajad ja aastad ning valitseb kõike nähtavas ruumis ning on mingil viisil kõige selle põhjus, mida nad nägid.”

“Selge,” ütles tema, “et pärast eelnenut võiks ta selleni jõuda.”

“Ent nüüd? Kui ta meenutab esimest elupaika ja sealset tarkust ja tollaseid kaasvange, kas sa ei arva, et ta peab iseennast õnnelikuks muutuse tõttu, neile aga tunneb kaasa?”

“Päris kindlasti.”

“Ja kui neil oleksid tollal olnud vastastikused auavaldused ja ülistused ja autasud sellele, kes kõige täpsemalt möödujaid eristab ja kõige paremini meeles peab, kes neist tavatses varem tulla, kes hiljem ja kes koos; ja kes niisiis selle põhjal oletab kõige võimalikumad, mis võib tulla, kas sa arvad, et ta ihaldaks neid tasusid väga ja kadestaks au pälvinuid ja võimukandjaid nonde seas — või tunneks ta ehk nagu Homerosel⁷ ja eelistaks väga liht *sulaspoisina orjata maa peal ka mehe kehvima juures* ja pigem olla kannatanud kui noid arvamusi arvata ja tollasel kombel elada?”

“Sel viisil,” ütles ta, “mõtlen minagi — ta pigem võtaks vastu kogu kannatamise kui elaks tollasel kombel.”

“Ja siis mõtle ka sellele —,” jätkasin, “kui selline läheks jälle alla ja istuks samale järile, kas tema silmad ei pimestuks täielikult, kuna ta tuli äkitselt päikese käest?”

“Päris kindlasti ju,” ütles tema.

“Kui talt siis nõutakse, et ta jälle otsuseid langetaks nende varjude üle ja võistleks nendega, kes on alati olnud ahelais, kusjuures ta on poolpime, kuni silmad pole kohanenud — see aeg aga ei võiks olla tavaliselt mitte just lühike —, kas ta ei põhjustaks naeru ja kas ei öeldaks tema kohta, et ta läks üles ja tuli hävitatud silmadega

⁷*Odyseeia* XI, 489–490. Achilleuse sõnad Hadeses Odysseusele.

alla, ja et pole väärt üles minemist isegi taotleda? Ja kas nad ei tapaks seda, kes tahaks neid vabastada ja üles viia, kui nad võiksid käe tema külge panna ja tappa?”

“Teadagi,” ütles ta.

“Niisiis, armas Glaukon,” jätkasin, “tuleb kõigele eespool öeldule rakendada sellist võrdpilti tervikuna — elupaik vanglas kujutab nägemise kaudu ilmutvat ala, tule valgus seal — päikese toimeväge [δύναμις]. Kui sa paned ülespoole mineku ja ülal oleva kaemise hinge tõusuteeks mõteldava valda [τόπος νοητός], siis sa ei kaldu kõrvale minugi oletusest — mida sa ju ihkad kuulda. Aga küllap jumal teab, kas see juhtub olema tõeale vastav. Mis paistab mulle, paistab sel viisil: tunnetatava vallas on viimasena, ja pingutamisi, nähtav hüve idee [ιδέα]; kui ta aga on nähtud, peab see viima järelduseni, et just tema on kõigele kõige õige ja hea põhjus, mis nähtavas sünnitab valguse ja selle isanda, ning on mõteldavas käskija, mis valitseb tõe ja mõistust [νοῦς]; ja et see, kes kavatseb tegutseda arukalt — olgu era- või riigiasjades — peab olema teda näinud.”

“Olen samal arvamisel,” ütles ta, “niivõrd kui see minu võimuses on.”

“Nõustu siis ka sellega,” jätkasin, “— ja ära imesta, — et need, kes sealt on tulnud, ei taha inimeste asjadega tegelda, vaid on rõhutatud igatsusest viibida alati ülal. Piisavalt loomulik, kui eelnev võrdpilt ka siin kehtib.”

“Loomulik tõesti,” ütles tema.

“Ent kas arvad, et on imekspandav,” jätkasin, “kui keegi, olles tulnud jumalike kaemuste juurest inimlike hädade juurde, käitub sobimatult ja paistab täiesti naeruväärne, kui ta on veel poolpime ja pole kõlbulikult kohanenud ümbritseva pimedusega ja kui talt siis nõutakse kohtumajades või kusagil mujal jagelemist õigluse varjude üle või võrdkujude üle, mis varje heidavad; ja võistlemist selles, mida õigluse all mõistetakse, koos nendega, kes õiglust ennast iial näinud ei ole?”

“See ei ole kuidagiviisi imekspandav,” ütles tema.

“Aga kui kellelgi on mõistus,” jätkasin, “meenutab ta, et silmahäired on kahesugused ja tekivad kahel põhjusel — minnes valgusest pimedusse ja pimedusest valgusse. Oletades, et sama sünnib ka hinge puhul — siis, kui ta näeb, et mõni hing on rahunud ja ei suuda silmadega eristada, ei naera ta järelemõtlematult, vaid uurib, kas too ehk tuleb heledamast elust ja harjumatus on ta pimedaks löönud või tuleb suuremast teadmatuses heleda kätte ja kirkam sädelus on vajunud ta peale, ja niiviisi siis peab ta esimest õnelikuks kogemuse ja elu tõttu, teisele aga tunneb kaasa; ja kui ta tahaks selle üle naerda, siis oleks vähem naeruväärne see, kes naerab viimase üle, kui see, kes naerab ülalt, valge käest tulijat.”

“Päris kindlasti,” ütles tema, “kohaselt kõneled.”

“Siis peab,” ütlesin, “meie arvamus neis asjus olema järgnev, kui see on tõsi: haritus ei ole see, mida mõned kuulutavad⁸ ta olevat. Nad ütlevad, et see on teadmine, mis hinges puudub ja mille nemad sinna panevad, nii nagu paneksid pimedatesse silmadesse nägemisvõime.”

“Ütlevad küll,” ütles ta.

“See lugu aga,” jätkasin mina, “täheandab, et võimelisus [δύναμις] on igäühe hinges sees, samuti vahend [ἄργανον], millega igäüks teadmiseni jõuab; nii nagu näiteks silm poleks võimeline pimedast heledasse pöörduma teisiti kui koos kehaga tervikuna, nii tuleb [see vahend] saavast⁹ kõrvale juhtida koos hingega tervikuna, kuni ta lõpuks suudab vastu pidada oleva [τὸ ὄν] ja olevas heledaimalt paistva kaemisele; mille kohta ütleme, et see on hüve. Kas pole nii?”

“On küll.”

⁸Kr ἐπαγγέλλομαι — sageli *terminus technicus* sofistide elukutse kohta. Vrd *Gorgias* 447c.

⁹Saava ja oleva suhte kohta vt nt *Timaios* 27d–28a: Esiteks tuleb minu arvates teha see eristus: mis on *alati olev*, millel *saamist* [γένεσις] ei ole, ja mis on *alati saav*, mis kunagi *olev* ei ole. Esimene on haaratav mõistusele mõtlemisega ja on alati iseenesega samane, teise üle teeb oletusi arvamus mõistuseta meeletajuga, on saav ja häviv ja pole kunagi olevasti olev...

“Niisiis,” jätkasin, “oleks see [*scil.* hariduse andmine] oskus juhatada vahend teisale, nõnda et ta pöörduks ümber mingil kombel kõige kiiremini ja tulemuslikumalt; see ei ole oskus nägemine temasse panna, vaid korda seada, sest hing küll omab nägemisvõimet, aga ei ole õigele poole pööratud ja ei vaata sinna, kuhu peaks.”

“Näib küll nii,” ütles tema.

“Nüüd, teised hinge voorused (nii nagu neid nimetada tavatsetakse) paistavad olevat lähedased keha voorustele — kuna neid varem hinges tegelikult ei ole, pannakse nad sisse harjumuste kujundamise ja treeninguga¹⁰ — mõtlemise voorus aga, nagu näib, kuulub kindlasti millegi jumalikuma juurde, mis ei kaota küll iialgi toimeväge, aga vastavalt teisalejuhtimisele saab kasulikuks või headtegevaks või ka kasutuks ja hukatust toovaks. Või ei ole sa veel märganud selliseid, kelle kohta öeldakse, et halvad küll, aga targad — kui läbinägev on selle hingekeese¹¹ pilk ja kui teravalt eristab seda, mille poole on pöördunud: nii et sellisel ei ole nägemisvõime vilets, aga ta on sunnitud teenima kurja, ja nõnda valmistab ta sedavõrd rohkem kurja, kui võrd teravamalt ta näeb?”

“Täiesti kindlalt,” ütles tema.

“Ometi,” jätkasin, “kui see osa loomusest oleks lapseas kohe ära raiutud ja see, mis suguluses saamisega, seeläbi ära lõigatud, justkui tinakerakesed,¹² mis kasvavad loomusesse söömamõnu ja seda laadi naudingute ja hõrgutiste kaudu ning pööravad hinge näo allapoole — kui ta neist vabastatuna oleks pöördunud tõeste [asjade] poole, siis võiks samade inimeste sama [võime] näha ülimalt teravusega ka noid, nii nagu neid, mille poole ta on suunatud praegu.”

“Tõenäoliselt,” ütles ta.

¹⁰Vrd Aristoteles *Nikomachose eetika*, II.1.

¹¹Kr ψυχάριον — harvaesinev sõna kreeka keeles ja Platonil ainult kaks korda. Seetõttu on raske hinnata, milline nüanss sellel deminutiivil täpselt on.

¹²*scil.* kalavõrkude raskuseks.

“Ent kas pole ka see tõenäoline,” jätkasin, “ja eelkõneldu põhjal paratamatu, et harimatud ja tõde mitte kogenud ei saa kõlblikult juhtida polist, ja ka mitte need, kellel [enese]harimisele lubatakse pühenduda täielikult. Esimesed seepärast, et neil ei ole üht [pea]eesmärki, mille poole peavad olema suunatud kõik teod, mida nad nii era- kui avalikus elus teevad; teised seepärast, et nad tahtlikult midagi ei tee, uskudes, et nad veel eluajal paigutatakse ümber elama õndsate saartele?”¹³

“Tõsi,” ütles ta.

“Niisiis on meie, [polise]rajajate töö,” jätkasin, “sundida parimaid loomuseid teadmise juurde, mida enne nimetasime suurimaks — nägema hüvet ja minema üles läbi tõusu —, ning kui nad on üles läinud ja piisavalt vaadanud, ei tohi me lubada neile seda, mida praegu lubatakse.”

“Mis see on?”

“Sinna jääda,” jätkasin, “ja mitte tahta uuesti alla tulla vangide juurde ja mitte osa võtta nende vaevadest ja auavaldustest, olgu need viletsad või meelitavad.”

“Nii et me siis oleme nende vastu ebaõiglased,” ütles tema, “ja paneme nad elama halvemat elu kui see parem, mida nad võiksid?”

“Sa oled jälle ära unustanud,” ütlesin mina, “armas sõber, et seaduse mure ei ole, et mingil ühel [inimeste] liigil [γένος] lähaks eriti hästi, vaid ta püüab seada, et see [heaolu] saaks olema polises tervikuna, viies kodanikud omavahel kooskõlla veenmise ja sunniga, pannes nad jagama üksteisega tulu, mida igaüks eraldi on võimeline ühisusele [τὸ κοινόν] tooma; ja ta ise loob sellised mehed polises, mitte et ta laseks igaühel pöörata sinna, kuhu meeldib, vaid et ta ise saaks neid tarvitada polise kokkuliitmiseks.”

“Tõsi,” ütles tema, “unustasin.”

“Mõtle nüüd järele, Glaukon,” ütlesin, “et me ei ole ebaõiglased nende vastu, kes meie keskel filosoofideks saavad, vaid kõneleme nendele õiglast, kui nõuame neilt hoolitsemist teiste eest ja valvamist. Me ütleme ju neile, et need, kes on saanud sellisteks

¹³Vrd *Politeia* 540b; *Gorgias* 526c; *Phaidon* 114c.

teistes polistes, ei võta põhjendatult osa sealsetest vaevavatest kohustustest; sest nad kasvavad üles omatahtsi, ega paku võimu institutsioonidele huvi. On aga õiglane, et see, mis on iseenesest kasvanud, pole kellelegi elatist võlgu ega ihka ka toitmises tagasi maksta. Meie oleme teid aga ilmale toonud teie eneste ja ülejäänud polise kasuks nagu emamesilasi ja kuningaid mesi-puus;¹⁴ teie olete saanud parema ja täielikuma hariduse ja suudate teistest enam mõlemas¹⁵ osaleda. Niisiis tuleb minna alla, igaüks omas järjekorras, teiste elupaika ja kohaneda, et kaeda pimedust. Sest kui olete kohanenud, näete tuhatkord paremini nendest, kes seal, ja tunnete ära iga varjupildi, mis ta on ja millelt, sest teie olete näinud ilusa ja õiglase ja hea tõelisust. Ja sel viisil saab poliis valitsetud meie ja teie poolt, ärkvel ja mitte unes, nagu praegu paljusid poliseid valitsetakse vastastikku vaenulike varjudega — võitlejate poolt ja võimu pärast mässajate poolt, nagu oleks see võim mingi suur hüve. Aga tõde on selles: polist, kus kõige vähem ihkavad valitseda need, kes valitsema peavad, juhitakse paratamatult kõige paremini ja kõige vähemate mässudega, aga poliisel, mida valitsevad nood teised, läheb vastupidi.”

“Täiesti kindlalt,” ütles tema.

“Kas sa arvad, et kasvandikud, kui nad seda kuulevad, ei kuuletu meile ja ei taha kanda ühist koormat polises, igaüks vastavalt oma korrale, ja ei taha elada suurema osa ajast üksteisega koos puhtas [maailmas]?”

“Võimatu,” ütles ta, “sest me anname õiglastele õiglasi käskke. Kindlasti võtab igaüks neist valitsemist kui paratamatust, vastu pidiselt neile, kes kõikides polistes praegu valitsevad.”

“See on ju nii, kallis sõber,” jätkasin. “Kui sa leiad elu[viisi], mis on neile, kes valitsema peavad, valitsemisest meeldivam, siis saab võimalikuks, et sul on hästijuhitud poliis. Sest üksnes selles hakkavad valitsema tõeliselt rikkad, mitte kulla, vaid selle poolt, mille poolt õnnelik peab rikas olema — hüvelisest ja

¹⁴Vrd Xenophon *Kyroupaideia*, V.1.24.

¹⁵Ühiskondlikes kohustustes ja filosoofias.

targast elust. Kui aga kerjused ja näljased oma isiklike hüvede järele minnes hakkavad tegelema riigi asjadega, arvates, et oma hüve tuleb röövida sealt, siis ei ole see võimalik. Sest kui võideldakse võimu pärast, siis selline sisemine kodusõda hukutab võimuihkajad endid ja ülejäänud polise.”

“See on täiesti ilmne,” ütles ta.

“Kas sul on nüüd,” jätkasin, “nimetada mõni teine elu[viis], mis põlgaks riigiameteid nii, nagu tõelise filosoofia elu[viis]?”

“Zeusi nimel, ei ole sellist.”

“Ent valitsema ei või minna ka see, kes valitsemist armastab. Vastasel juhul hakkavad võitlema rivaalid.”

“Kuidas teisiti?”

“Niisiis, keda teist sa sunnid polist valvama minema, kui mitte neid, kes on selles suhtes kõige targemad, kuidas polist kõige paremini juhtida, ja kes on pälvinud muid auavaldusi ja kelle elu on eelistatavam riigimehe elule?”

“Ei kedagi teist,” ütles tema.

PLATONI KOOPA-VÕRDPILT

Jan Szaif

Tõlkinud Marju Lepajõe

Koopa-võrdpilt moodustab Platoni dialoogi *Politeia*, ühe tema kuulsaima teose keskme. Vestlust juhib Sokrates nagu Platoni dialoogides enamasti. Tema vestluspartnerid on siin Platoni kaks nõbu, Glaukon ja Adeimantos. *Politeia* Sokrates pole kindlasti mitte ajalooline Sokrates, vaid ta formuleerib Platoni enda mõtteid. Dialoogi peateema on küsimus, mis on õiglus ja milline on tema toime, ning eeskätt see, kas õiglus toob õiglasele ka isikliku kasu, pidades silmas tema eesmärki elada õnnestunult, õnnelikult. Õigluse olemuse ja toime uurimine on seotud küsimusega, milline on ühe riigi ideaalne kord (kr *politeia*), ja paralleelselt sellega: milline on inimese *psyche* parim võimalik sisemine korrastus. Siinjuures peab selgeks saama, et õiglased teod tulenevad inimese *psyche* seesmisest korrastatusest, ilma milleta inimese jaoks tõelist õnne olla ei saa. Järgnevalt annan esiteks ülevaate koopa-võrdluse kontekstist (I); seejärel iseloomustan mõnevõrra lähemalt selle taustaks olevaid eetilisi, metafüüsilisi ja tunnetusteoreetilisi seisukohti (II). Pärast nende eelduste selgitamist pöördun võrdpildi enda analüüsi juurde (III).

I

Nagu märgitud, viib küsimus, mis on õigluse olemus ja toime, arutluseni, milline on parim võimalik poliitiline kord. Sellises raamistuses esitab Platon oma teesi, et filosoofia ja poliitiline võim tuleb omavahel ühendada: ainult siis, kui kuningateks saavad filosoofid või kuningad filosoofideks, olevat võimalik õnnestunud poliitiline ühiskond. Ent Platoni antiikseile lugejaile ei olnud ettekujutus, et filosoofid peavad valitsema, vähem paradoksaalne,

kui see meie jaoks võiks olla. Filosoofe peeti (juba Platoni ajal) ja peetakse praegugi kasututeks lobisejateks ning eluvõrasteks teoreetikuteks, kellelt ei saavat oodata ei tervet praktilist otsustusvõimet ega ennastsalgavat panust ühiskonna heaks. Et oma riigimudelit selle klausli vastu kaitsta ja filosoofivalitsuse paradoksaalsust usutavaks muuta, on Platon (*resp.* Sokrates, kes on dialoogis Platoni dublant) sunnitud esmalt selgeks tegema, milles filosoofia olemus õigupoolest seisneb.

On põhimõttelise tähtsusega, et Platon mõistab “filosoofia” all kõigepealt armastust tõe ja tunnetuse vastu kõige üldisemalt, ja teiseks, et tõearmastus on tema jaoks kõigi teiste vooruste, eeskätt aga õigluse vundament. Seetõttu tähendab filosoofivalitsus tema jaoks seda, et riigiametid on eranditult nende kontrolli all, kes oma iseloomult ja hariduskäigu tõttu on “tõekohuslased” ja kes äratundmisest, et õnn pole õiglusest võimalik, teostavad oma võimu õiglaselt ja seega valitsevad kõigile kasutoovalt. Siinjuures eeldab Platon muu hulgas, et on olemas objektiivselt tunnetatav hüve olemus ja et see tunnetus — vähemasti siis, kui sel on osa iseloomu kujundamisel — mõjutab vastava isiku tegutsemist hea ja õiglase suunas. Ning eeldusest, et selliseid inimesi võib vastava haridussüsteemi baasil ühiskonnas olla, ehkki vähe, järeldeb ta, et kõik ülejäänud kodanikud peavad andma valitsemise selle teadmiseleidi kätte. Sest nad ise ei ole ju võimelised kindlalt ära tundma isegi mitte seda, mis on nende enda jaoks parim, kuna nad on hüve suhtes üldiselt ignorandid, nõnda et nende enda jaoks on parem allutada end mõnede väheste harimise ja valitsuse alla, kes teavad. — Siinkohal pole võimalust kriitiliselt detailideni süveneda eeldustesse, mis on Platoni riigimudeli aluseks. Juba küsimus, kas üleüldse on midagi sellist, nagu objektiivsed väärtused ja normid, on tänapäeva filosoofias vaieldav. Ent isegi kui neid aktsepteerida, tekitab kindlasti suuri kahtlusi, kas selline haridussüsteem on võimalik, mille kasvandike puhul saaks olla kindel, et nad ei korrumpeeru poliitilise võimu tõttu. Muus osas on Platoni eestkosteline riigimudel vastuolus meie tänase arusaamaga õiglasest poliitilisest korrast eeskätt selles, et meie jaoks on keskse tähtsusega orientatsioon põhiõigustele, millega igale kodanikule antakse teatav vabadussfäär, mille raames ta on ise vastutav oma elu kujundamise eest. Selle põhjus on, et ei ole enam üht terviklik-

ku hüve mudelit, mis määraks igäihele tema obligatoorse koha ja ülesanded ühiskonnas. Pigem on igäüks (temale antud vabadusruumis, mille piir on kokkuleppeliselt määratud teiste vabaduse piiriga) ise vastutav oma elutee eest ning võib ja peab sealjuures võtma orientiiriks omaenda ettekujutuse hüvest.

Ent tagasi Platoni juurde. Et lähemalt selgitada, kuidas üks isiksus, mille alus on hüve olemuse tunnetus, võib areneda filosoofia abil — mida mõistetakse kui aktiivset püüdlust tõe ja tunnetuse poole —, visandab Platon filosoofi ideaalse hariduskäigu. Ta juhatab visandi sisse kolme võrdpildiga, millest siin käsitletav koopa-võrdlus on kolmas. Võrdpildi ülesandeks on selgitada metafoorselt meie olemustunnetuse struktuuri üheskoos sellise teadmise metafüüsiliste eeldustega, kusjuures Platon (*resp.* Sokrates) rakendab piltlikke näiteid seetõttu, et on arvamisel — vastavate tunnetusteoreetiliste ja metafüüsiliste üksikasjade süstemaatiline esitus nõuaks vestluspartnerilt (*resp.* lugejalt) liiga palju, kuna adekvaatne mõistmine oleks võimalik alles pärast palju põhjalikumat sissejuhatust teoreetilisse mõtlemisse.

II

Enne kui ma asun täpsemalt koopa-võrdlust vaatlema, tahaksin mõne põhijoonega iseloomustada Platoni eetikat ja selle seoseid Platoni metafüüsika ja tunnetusteooria põhiküsimustega, sest üksnes nii on võimalik mõista spetsiifilist probleemaatikat, mis selle võrdpildi taga peitub. — Platoni eetika on, nagu kõik antiikaja eetikad, õnne-eetika, s.t õnneliku, õnnestunud elu eetika. Kui loomade bioloogiline varustatus on tervenisti suunatud üksnes ellujäämisele, ning lõpuks esmajoones liigi ja mitte indiviidi püsimajäämisele, siis ei kanna inimene oma elus hoolt mitte üksnes ellujäämise eest, vaid ka selle eest, et ta hästi elaks. Ja see hästi-elamine pole talle looduse poolt niisama sülle pandud, vaid see on inimese enda saavutus tema enesetunnetuse põhjal. Seda enesetunnetust soodustada ja hea, õnnestunud elu võimalikuks teha on kõigi antiikaja filosoofiliste suundade siht. Sealjuures eeldavad nad, et hea elu ei seisne mitte lihtsalt selles, et rahuldatakse oma faktiliselt olemasolevaid vajadusi, sest me võime oma faktiliste vajaduste ja soovidega just nimelt selle suhtes eksida, mis mei-

le tõeliselt head võiks teha. Eetilis-filosoofiline refleksioon peab meid aitama ära tunda seda, mis meile tõeliselt head teeb — seega meie tõelisi vajadusi; ning korrigeerida meie faktiliselt olemas-olevaid soove, kui neis avaldub vale ettekujutus sellest, mis meile head teeb.

Niisugust perspektiivi võiks veel vabalt nimetada täiesti egoistlikuks. Küsimust nõnda püstitades pole hoopiski veel mängu tulnud mõtet, et on olemas kohustused teiste inimeste vastu. Antiikaja eetikate teine põhijoon seisneb aga just selles, et perspektiiv, mis on paratamatult egotsentriline — omaenda õnne pärast muretsimine — ühendatakse altruistliku ehk moraalse perspektiiviga: kaasinimeste ja nende õiglaste nõudmiste arvestamisega. Kusjuures seda, mida meie nimetame moraalseks hoiakuks, käsitletakse antiikajal **õiglusena**. Põhitees, mida Platonist alates ikka ja jälle kaitstakse, kinnitab, et tõeline õnn on võimalik üksnes iseloomu teatava disponeerituse alusel, millest lähtuvalt respektseeritakse teisi nende õiguspärastes nõudmistes ja suhtutakse neisse õiglaselt. Sel viisil on hüve tähenduses “minu jaoks kasulik” seotud moraalse hüvega. Sealjuures peab Platon, nagu mainitud, inimese õiglust suhetes teistega justkui sisemise hoiaku sümptomiks, milles inimene on enesega üks, suuteline lugu pidama iseendast ning milles ta viib oma afektid ja tungid kooskõlla ratsionaalsega, mida mõistetakse hüvena: üksnes õiglane saab olla enesele sõber ja sisemiselt vaba, üksnes tema on tõesti hingeliselt terve ja üksnes tema tunneb seejuures, et see on puhas ja selgepiiriline heaolu vorm.

Aga mida on vaja, et saada selliseks iseenesega harmoneeruvaks, nii seesmiselt kui väliselt õiglaseks inimeseks? Nii Platoni kui teiste antiikfilosoofide jaoks eeldab iseloomu täiuslikkus (voorus) suutlikkust eristada ratsionaalselt, s.t mõistusega nähes, näilist hüvet tõelisest hüvest. Inimene püüdleb küll alati ju õnnegi poole kui — tema jaoks — hüve poole. Kuid seni kui ta pole tunnetanud, mis tema õnne võimalikuks teeb, seega — mis tema jaoks on parim —, ei ole tal võimalik seda saavutada. Selles mõttes on ratsionaalsus vooruse tingimus. Samas on palju lahk-arvamusi selles, mis hüve on ja milles seisneb õiglus. Et kõik kõlbelised väärtused näivad olevat ajalooliselt relatiivsed ning huvidest määratud, oli just nimelt Platoni-aegsetele kreeklaste-

le selge ja ümberlükkamatu kogemus. Sest "isade" normide ja väärtusarusaamade enesestmõistetavus oli "sofistikaks" nimetatud valgustusliikumises ning ühiskondlike kriisi- ja allakäiguilmingute jadas kaduma läinud. Ning just neid tendentse vastustades püüab Platon, toetudes Sokratesele, kindlustada kõlbeliste väärtuste ratsionaalset taibatavust ja objektiivsust.

Küsimuses, mida ratsionaalne taibatavus õieti tähendab, orienteerub Platon eeskätt matemaatikale, mis tema kaasajal oli kõige tulemuslikumalt arenev teadus. Matemaatik suudab mõtteliselt näha ja tõestada teatud tõdesid, mis kehtivad paratamatult ja inimeste arvamustest sõltumatult, näiteks et kolmnurga nurkade summa on 180 kraadi või et puutuja puudutab ringi ainult ühes punktis. Samas ei esine meeleliselt tajutavas tegelikkuses ideaalset ringi, millel oleks tõesti see omadus, et ta on täiuslikust sirgest puudutatud ainult ühes punktis. Ometi kehtib väide ringi kohta tõesena, sõltumatult meeleanndmetest, nimelt sedavõrd, kui ring on puhas mõtlemise objekt. Seega suudame puhtalt mõttega haarata tõdesid, mis ei kehti üksnes empiirilisel, vaid ka paratamatult. Ent mis objektid on need ideaalne ring või ideaalne kolmnurk, mille suhtes need tõed kehtivad? On nad vaid mõtlemise fiktsioonid, pelgalt mõttelised konstruktsioonid? Platoni tõemõistmise järgi see nii olla ei saa, sest tõesus juhatab alati mõtlemisest sõltumatult oleva tõelisuse juurde, millega tõesed otsustused on kooskõlas ja seetõttu tõesed. Et aga meeleliselt antud, empiirilises tegelikkuses ideaalset ringi ega ideaalset kolmnurka ei esine, peab mõtlemisel järelikult olema võime avada talle omane tegelikkuse valdkond, kuhu kuuluvad just nimelt puhta mõtlemise objektid, nagu ideaalne kolmnurk või ring. Platon nimetab neid objekte "ideedeks", aga need ideed ei ole tema jaoks pelgad ettekujutused või mõttekonstruktsioonid, vaid just **tegelikkus**, mida avastatakse mõtlemise kaudu ja mis eksisteerib sellest sõltumatult.

Kui nüüd objektide hulka, mida tunnetatakse puht intellektuaalselt ja mitte meelelis-empiriiliselt, ei kuulu ainult matemaatilised objektid, nagu ring või kolmnurk, vaid ka eetilise refleksiooni objektid, niisiis hüve, õiglus jne, siis peavad ka need kuuluma puht intellektuaalselt hõlmatavasse "ideede" tegelikkusesse. Kui rakendada Platoni ideede-hüpoteesi eetilise refleksiooni objektidele, tähendab see esiteks, et eetika valdkonnas on tunnetus

võimalik; teiseks, et seda on võimalik saavutada — vähemasti tema tuumas (s.t printsiipide tasandil) — puhtalt intellektuaalargumentatiivse meetodiga, ilma kogemuse ni laskumata; ja kolmandaks, et tal on seetõttu teatavaid alati-olevaid, meie arvamustest sõltumatuid “ideesid” hõlmav loomus. Nende “ideede” suhet hüve, õigluse jne realiseerumisega meelelis-empiriilises vallas — seega, võib ehk öelda, meie konkreetsetes toimingutes ja institutsioonides — võrdleb Platon **jäljendamisega**: nii nagu kerakujulised objektid jäljendavad ringi ideaalseid vorme, ehkki ebatäiuslikult ja ajalistes piirides, nii peab see ligikaudu kehtima ka kõlbeliste omaduste ja nende realiseerumise puhul meie toimingute empiriilises valdkonnas: ühel pool ideaalsed, intellektuaalselt hõlmatavad hüve, õigluse jne sisud; teisel pool meie toimimise valdkond, meie konkreetne, meeleliselt kogetav elumaailm, kus ideaalsed sisud võivad reaalseks saada üksnes piiratud, ebatäiuslikul viisil.

Platoni eetika on samas eetika, mis lähtub küsimisest hüvelise elu järele ja otsib seejuures mõõdupuid, mille järgi saaksime oma soove ja väärtusotsustusi kriitiliselt hinnata ja tunnetada seda, mis on meie jaoks tõeline hüve ja soovimisväärne. Meie jaoks tõelist hüvet ei saa me hõlmata empiriilisel — suunates end lihtsalt oma subjektiivsete õnnetundmuste järgi, sest need võivad meid hüve suhtes eksiteele viia. Teisest küljest ei ilmne hüve üldolemuse määratlemisest vahetult, mida tähendab inimese elu jaoks hüve realiseerimine. Seepärast peab filosoof välja töötama tõega vastavuses oleva pildi inimese loomusest ja tema kohast kosmoses, et selle põhjal oleks võimalik aru saada, millise vormi võib hüve realiseerumine ühe inimese puhul võtta. Ja tegelikult püüab Platon ka ise seda teha, kusjuures tema käsitus inimloomusest on määratud keha ja hinge vastandamisega. Inimese päris “ise” on just tema hing. Seega rangelt võttes ei o m a inimene hinge, vaid o n hing ja omab keha, mis oleks ilma hingeta surnud keha. Edasi on hingele iseloomulik — ja siin liitub Platon teatavate religioossete kujutl madega —, et ta võib olemas olla ilma kehata ja et ta on ühtlasi surematu. Keha surm ei hävita hinge, vaid ainult vabastab ta kehast. Mis puutub selle hävimatule hinge loomusesse ja sihti, siis on Platoni vastav käsitus põhilises määratud tema veendumusest, et ideed on tegelikud. Nad on täiuslikud, igikestvad olevad, ja hing

on oma ratsionaalse võime kaudu suunatud sellele, et tunnetuse kaudu ühineda täiusliku olevaga. Ent samal ajal, kui see on tema kõrgeim olemisviis ja pärastine siht, tuleneb seotusest kehaga, et domineerivad ometi meeletajud ja kehalised aistingud, mistõttu hing on sellises olukorras köidetud meelelis-kehalise külge, niisiis selle külge, mis allutatuna saamisele ja hävimisele on täis puudusi ja vigu. Hinge saab vabastada fikseeritusest meelte madalamate olemisvaldkondade külge üksnes sellega, et ratsionaalne tunnetus viib hinge täiuslikult oleva (ideede) valda.

Selline vaateviis inimese "ise" loomusele ja asendile tegelikuse kahe põhivaldkonna suhtes (niisiis ühelt poolt täiuslike, alati-olevate ideede suhtes ja teiselt poolt meelelise maailma objektide suhtes, mis on jäljenduslikud, saavad ja hävivad) toob endaga kaasa, et algne intentsioon, mis seisab filosoofilise püüdluse taga tunnetada hüvet, õiglust jne, teiseb oluliselt. Sest algselt peitub küsimises hüve või õigluse vms järele nõudmine, hüve või õiglase olemuse tunnetuse kaudu, saada kindlad mõõdupuud situatsioonide jaoks, kus ei teata näiteks, kas teatav toimimisviis on päriselt hea või õiglane. S.t küsimus on selles, kuidas orienteeruda põhilistes praktilistes otsustussituatsioonides, olgu era- või poliitilises elus. Kui nüüd aga olemuse tunnetamist nähakse täiusliku olemise hõlmamisena, siis avaneb elu teine eesmärk, mis juhatub väljapoole meie toimimise "siinpoolisusest" inimkogukonnas. Sellise "vabanemisenä" kõrgema olemise jaoks võib teoreetiline tunnetus saada eesmärgiks iseenda pärast. See on *theoria* eesmärk sõna kreeka tähenduses, s.t kontemplatsioon, mille objekt on täiuslikult olev ja täiuslikult tunnetatav.

Aga kas see ei vii moraalse ja poliitilise angažeerituse põlgamiseni igapäevaelu praktikas, kui võrd viimane võib üksnes kõrvale juhtida puhtast *theoria*'st, kontemplatiivsest ühinemisest kõrgema olemisega? Meie ees on siin klassikaliste hea elu kontseptsioonide keskne probleem, mille üle hilisemas filosoofilises ja teoloogilises traditsioonis diskuteeritakse kui küsimuse üle, kas esikohal on *vita contemplativa* või *vita activa* (kasutades siin korralikult hilisemaid ladina termineid). Ühest küljest annab inimese ratsionaalsus mõõdupuud suheteks teiste inimestega, toimimiseks kogukonnas (mis vanakreeka väikestes linnriikides oli alati ka juba poliitiline kogukond). Aga inimese ratsionaalsus avab ka

võimaluse leida juba tunnetuses ja teadmises endas inimliku eksistentsi kõrgeim eesmärk, ning eeskätt just siis, kui tunnetust mõistetakse mingit viisi ühendusse astumisenähtuseks või kõrgeima olevaga teispool kõiki praktilis-poliitilisi vajadusi. Võrreldes selle kõrgeima ühendusega oleksid ratsionaalsuse saavutused, mis on orienteeritud elu praktilisele küljele, otsekui madalama väärtusega. Ent kas pole sellel läbinisti kahjulikud tagajärjed Platoni ideaalse ühiskonna kontseptsioonile, mis just nimelt eeldab, et teadja teenib ühiskonda? Koopa-võrdlus, mille juurde me tahame nüüd jõuda, näitlikustab just seda vastuolu filosoofilise "maailmast-põgenemise" ja elu vajaduste poole pöördumise vahel, mis on kõlbelis-poliitiliseks angažeerituseks möödapaasmatult vajalik; ja me peame endalt küsima, kas üldse ja kuidas suudab Platon selle vastuolu oma ideaalriigi kontseptsioonis lahendada.

III

Võrdpildi esimene lause annab teada, et võrdluses kujutatud olukord peab midagi avaldama meie (inimliku) loomuse kohta, ja nimelt midagi, mis puutub meie disponeeritusse haritusele või harimatusele. Juba võrdpildi kontekstist ilmneb, et Platon, kõneldes haritusest ja selle vastandist, peab kitsamalt silmas hariduskäiku, mis annab filosoofi ja riigimehe kvalifikatsiooni. Eelnevalt oli tõstatatud küsimus, milline teadmisisobjekt on kõige olulisem, ja sellele vastati viitega hüve ideele. Milles aga just seisneb hüve idee relevantne asend, sellele osutati kolmest võrdpildist esimeses, **päikesese-võrdpildis** — Platoni jaoks pole hüve mitte ainult kõigi eetika küsimuste sihtpunkt, vaid tunnetuse vundament üldiselt, sest kõik tunnetatavad tõed rajanevad hüve idees. (Selle taga on Platoni kontseptsioon, et ideede eriomane olemisviis, mille kaudu nad on tunnetatavad, on ise hüvelise olemise viis — millel siinkohal pole võimalust pikemalt peatuda.) Hüve ideed võrreldi päikesega, tõde valgusega ja tunnetuse objekte objektidega, mis tulevad valguses nähtavale, ning koopa-võrdpilt kasutab neid analoogiaid uuesti. Päikesese-võrdpildile järgnevas **joonte-võrdpildis** näitlikustati üldteesi, et mõistusele on kitsendusteta tunnetatavad üksnes puht intellektuaalse, meeltest vabastatud tunnetuse objek-

tid, s.t üksnes ideed; samas kui kõikidest teistest nii selgelt ja ühetähenduslikult mõelda ja arvata pole võimalik. Neid teese kaasates püüab lõpetav **koopa-võrdpilt** näitlikustada harimatu olemist ja "tõusu" harituse ja teadmise juurde. Seisundit, milles me oleme enne tunnetuse teele astumist, võrreldakse vangidega mingis koopas; tunnetuse teed vaevalise ja järsu tõusuga koopast päevavalguse kätte; ning lõpuks saavutatud teadmist objektide vaatamisega väljas päevavalguse käes, viimaks päikese enda vaatamisega. Seejärel näidatakse veel, mis juhtub sellega, kes on tõusu just sooritanud — seega juba teadja — ja asub nüüd jälle oma vanale kohale koopas.

See oleks esmane pilguheit võrdpildile. Siinkohal ei saa ega ole vajadustki pildi üle diskuteerida kõigi üksikasjadeni, sest kõik ei lase end seletada niikuinii. Paremaks mõistmiseks vaatleksin aga lähemalt järgnevaid elemente: esiteks tuleb välja tuua eristus koopa ja välisilma vahel. Koobas on ju päevavalgusele avatud, kuid sedavõrd sügav, et päevavalgus ei ulatu vangideni. Neil on kasutada nõrk ja kunstlik valgusallikas — tuli, mis põleb koopas neist ülalpool; sellal kui maailma väljas valgustab päike. Vangid on aheldatud istuma nõnda, et nad ei saa oma pead liigutada ja vaatavad kogu aeg seinale koopa lõpus, samas kui tuli ja koopa-suue kaugemal ülal jäävad nende selja taha. Kuna tule ja vangide vahel asub keskmise kõrgusega sein, mille kohal kantakse figuure ja esemeid (kusjuures sein varjab kandjaid), annab see varjuteatri efekti — me võiksime seda võrrelda ka piltidega kinolinal. Sest figuurid ja esemed, mida seina kohal mööda kantakse, heidavad veel kõrgemal oleva tule tõttu varje allpoolsele seinale, mis on vangide pilgu ees. Kuna vangid näevad niisiis alati üksnes nende kunstlike moodustiste varjude möödaliikumist — ja tajuvad ka ennast üksnes varjudena seinal —, peavad nad tegelikkuseks ainult neid varje.

Kahtlematult kujutab koobas tervikuna saamise ja hävimise valda, seevastu maailm väljas puhta mõtlemise objektide valda, mis on igavesti olev ja tipneb omakorda päikesena esitatud hüve idees (nagu juba päikese-võrdpildiski). Saamise ja hävimise vald on meie elumaailm, kus me kohtame ka teisi inimesi ja suhtleme nendega. Koopa-võrdpilt kujutab meie seisundit vangistuses selle eluilmal külge küll puht tunnetusteoreetilises perspektiivis,

s.t vange ei näidata tegutsemas, vaid üksnes (puudulikult) tunnetamas. Aga kui Platon veidi hiljem kõneleb sellest, et vangid võitlevad pelgalt õigluse varjude pärast ja laseb seejuures mõelda vastasseisudest kohtu ees, kus asi puutub ju konkreetsete tegude hindamisse, siis see näitab, et koobas hõlmab ühtlasi ka tegutsemise vahetuid kognitiivseid tugipunkte. Samas tehakse koopa piires veel kord eristus asjade endi (mida piltlikustatakse esemetega, mida hoitakse seina kohal) ja nende varjude vahel, kusjuures vangid ei näe otseselt isegi mitte figuure ja esemeid, vaid ainult nende varje. Küsigem esiteks: mida tähendavad need varjud selles võrdluses? Vangistatuna kujutab Platon tavaliselt hingi ning nende ahelatena meeletajusid ja aistinguid ja neist lähtuvaid lõbuja norutundeid. Seetõttu võib varje seinal seletada kui saamise ja hävimise valda kuuluvate objektide meelelisi nähtumismorme. Sedamööda oleksid vangid — meie hinged (mis Platoni jaoks on ju inimeste päristine ise), istmed — meie kehad, ja ahelad — kehameeled ja lõbutunded, millega me oleme fikseeritud asjade külge nende välistes, meelelistes nähtumismormides, mis on kujutatud varjudena; mistõttu me püsime pelgalt neist tuletatud arvamuste juures. Juba iseenesestki ei saa vangid midagi muud tajuda kui varje, s.t nad mõistavad ka iseenda olemasolu üksnes meelelise nähtumise ja pelga arvamise kaudu. Oma tegelikust olukorrast võivad nad tõepärase ettekujutuse saada alles siis, kui nad saavutavad ahelaist vabanemise.

Vaadeldgem nüüd mõnevõrra täpsemalt seda vabanemist, mida nimetatakse ka "tervenemiseks" arutusest. Et ahelatest vabanemine sünnib filosoofilise uurimise kaudu, näitab Platon sellega, et vabanenu pannakse Sokratese tüüpilise küsimuse ette: **mis miski on?** — seega konfronteeritakse definitsiooni- ehk olemusküsimusega. S.t et kui me hakkame küsima asjade olemuse järele ega juhindu enam nende nähtumisviisidest, hakkame end lahti rebima meelelisuse ahelatest. Vangi tuleb aga vabanema suisa sundida, sest pilk teise suunda, valguse poole, põhjustab talle alul, nagu võrdpilt näitab, üksnes valu, kuna ta pole harjunud valgusega ja ta silmad pimestuvad. Pimestatuse pärast näeb ta alul isegi halvemini kui enne ja arvab seetõttu, et ta oli enne varje vaadates tõesemat näinud. Sel kombel kujutatakse tüüpilist kogemust, mis saab osaks inimesele, kui ta näeb end esimest korda sokraatilise

küsimuse ees, mis on asjade olemus. Esmalt ajab see küsimus tabatu üksnes segadusse. Teoreetilise küsimise objektidega silmitsi seismine nõuab harjutamist ja harjumist.

Vabanemise esimesel astmel on need meid huvitavad objektid veel koopas eneses. Tõus mõtlemise puhaste objektide transsendentsesse valdkonda õnnestub üksnes järk-järgult ja suure vaevaga. Ent mida esindavad Platoni pildis need kunstlikud figuurid ja esemed, millest algul on näha üksnes varje? Üks pidepunkt on see, et tegu peab olema veel saamise ja hävimise valdkonna objektidega; teine pidepunkt — et nad sellest hoolimata on teatavas mõttes need asjad ise, mis on aluseks meeleliste nähtumisvormidele. Et varje heidavad tehisobjektid, eriti tehisfiguurid, samas kui välismaailmas on mööndustega olemas nende loomulikud originaalid, osutab sellele, et figuurid ise on teataval viisil väliste objektide jäljendused ehk kujutised. Samas teatakse Platoni teistest dialoogidest, et ta eristab transsendentseid ideesid, mis püsivad iseeneses, ilma et neil oleks mingit pistmist saamise valdkonnaga, — ja saamise valdkonna objektide immanentseid vorme, milles need ideed peegelduvad. Filosoofiline küsimine selle järele, mis on aluseks pelgale nähtumusele, on esmalt suunatud immanentsetele printsiipidele meeleliste nähtuste taga — nende hulka kuuluvad ka meie hinged. Ent niikaua kui meie uurimine on suunatud üksnes saamise ja hävimise maailma immanentsetele printsiipidele, ei saa see juhatada teadmiseni, mis on tõeliselt selge ja kindel iseeneses, vaid parimal juhul usutava kontseptsioonini. Platon teeb ühes hilisemas dialoogis, *Timaios*es, katse arendada teooriat meelelisest kosmosest ja selle elementidest, samuti teooriat inimesest, nii tema hingest kui ka tema kehast. Ta ütleb aga selgesõnaliselt, et selline teooria saab pretendeerida üksnes tõenäolisusele ja usutavusele, mitte aga “teaduslikkusele”. Teaduslik ranges tähenduses on tema jaoks ainult see, mis tegeleb mõtlemise puhaste objektidega, niisiis ideedega, mistõttu filosoofiline haridustee peabki “koopast” välja juhtima.

Kui tõus on läbi tehtud, saab vabanenule tema eelnev olukord täiesti selgeks ja saab teda täita üksnes vastikustundega. Vangide juures esineb küll üks näivtarkuse vorm, mis seisneb teatavas kauaaegse vaatlusega saavutatud osavuses ennustada parajasti järgmist varju. See on asjatundlikkus läbikäimises saamis-

protsessidega, mis saab läbi ilma põhiliste olemusstruktuuride mõistmiseta. Ja ometi ei tahaks vabanenu seda asjatundlikkust läbikäimises paljaste "varjudega" mingi hinna eest vahetada oma praeguse tõelise tunnetuse vastu. Kui ta aga peaks kõigele vaatamata uuesti vanasse paika tagasi sattuma, s.t jälle pöörduma meeltega vahendatud maailma poole, mis on ühtlasi tegudemaa-ilm ja tema kaaskodanike ühine tugipunkt, siis oleks tulemuseks, et ta alguses tunneks end veel väga palju halveminigi, sest vahepeal oli ta harjunud puhta *theoria*'ga ega evi enam endist osavust läbikäimises varjudeilma saamisprotsessidega. — Platon pöördub siin probleemi poole, et puhtad teoreetikud paistavad olevat praktikas kasutud, sest praktika kuulub elumaailma, kus meil on tegemist konkreetse ja alati-muutuvaga, mille osav käsitlemine sõltub kogemusest; samas kui *theoria* juhib puht intellektuaalselt mõistetavate paratamatuste juurde. Filosoofiline tunnetus hüve ja õigluse olemustunnetusena toob küll esile meie toimimise lõplikud mõõdupuud, nagu arvab Platon, aga see sünnib kõrgeimate printsiipide tasandil, mille rakendamine konkreetsetes praktilistes otsustussituatsioonides pole mingil juhul vahetult võimalik. Ühelt poolt peab teooria kõigepealt veel selitama objektide loomust, milles hüve peab realiseeruma, seega eeskätt inimhinge loomust. Teiselt poolt on vaja ka pikemaajast kogemust üldise rakendamisel konkreetsele — seda annab ainult praktika. Nimetatud faktiga on arvestatud filosoofi ja riigimehe hariduses Platoni ideaalriigis, kus teoreetiline väljaõpe — tõus koopast — katkestatakse pikemateks perioodideks, mil teadmisi kinnistatakse poliitilise ühiselu praktikas, millega saavutatakse, et filosoofil ja riigimehel on lõpuks nii teadmised teoreetilistest alustest kui vajalikud praktilised kogemused.

Agas mis peaks seda, kes on filosoofia kaudu vabanenud kõrgeima olemise jaoks, üleüldse ajendama jälle tegelema praktiliste vajadustega, mis on aheldatud üksiku ja muutliku külge? Nagu juba viidatud, ei saa Platon sellest küsimusest mööda minna, pidades silmas ideaalse riigi võimalikkust, ja veidi hiljem küsib ta seda ka eksplitsiitselt (519 d jj). Tema vastus on, et riigis, mis kannab hoolt filosoofilise hariduse eest, toimiksid filosoofid ebaõiglaselt, kui nad ei teeniks ühiskonda, sest see on ju üleüldse alles andnud neile võimaluse filosoofilise hariduse saamiseks

ja *theoria* paremaks olemisviisiks. Nende eelduste tõttu on nad moraalselt kohustatud (ja tublide inimestena ei hoiu nad sellest kohusest kõrvale) mõlemat eluvormi ühendama, mis sünnib nii, et nad pühendavad ühe osa oma elust puhtalt intellektuaalsele kontemplatsioonile, seevastu teise osa kulutavad ühiskonna teenimisele, täites riigijahi funktsioone. Sellega panevad nad oma teoreetiliste uurimiste tulemused ühiskonna elutegelikkuse jaoks vilja kandma, pidades eesmärgina silmas korda, mis ei teeniks mõnede väheste, vaid kõigi heaolu.

Samas aga näib ka, et *vita contemplativa* ja *vita activa* harmooniline ühendamine on võimalik üksnes ideaalriigi tingimustes, sellal kui koopa-võrdpilt kujutab filosoofilist tõusu teataval määral ühiskonna tingimustes, mis pole ideaalriigi mõttes veel reformeeritud, ning siin paistab filosoofial tõesti ühekülgiselt ainult kui teel “koopast välja” mõtet olevat. Selgitavat valgust heidab sellele koopa-võrdlust lõpetav tõdemus — nimelt et püüded teisi vange vabastada võiksid ohtlikud olla. Sest kui vangid näevad, et see, kes “ülalt” tagasi pöördub, ei orienteeru varjudemaailmas nii osavasti kui nemad, siis nad arvavad, et filosoofia tee teeb üksnes halba. Seetõttu hakkavad nad vastu ja püüavad isegi tappa seda, kes proovib neid varjudemaailma ahelaist vabastada. Tegu on ilmse vihjega Sokratese saatusele, kelle Ateena rahva kohus ju tõepoolest surma mõistis väidetavasti noorte rikkumise pärast. Platon ei rõhuta mitte ainult siin, vaid ikka ja jälle ka teistes tekstikohtades, et tõelisele filosoofile on reaalses poliitilistes tingimustes tõepoolest kasutu, isegi ohtlik end ühiskonna avalikesse asjadesse vahele segada. Sellisel juhul saab *vita activa* paista üksnes mõttetu hälbimisena filosoofi päristisest sihist.

Tahaksin lõpetada lühikese märkusega selle kohta, kuidas tänapäeva perspektiivist neid kaht vastandlikku olemisruunda omavahel kokku sobitada. Esiteks tuleb osutada, et kaasaegsete globaliseeritud ja ülikomplekssete ühiskondade tingimustes on palju rohkem alternatiive *vita activa* kujundamiseks (mis on mõistetud angažeeritud eluna ühiskondlikus koosluses), kui väikeste, kergesti hõlmatavate kreeka linnriikide tingimustes. Kui meie ühiskonnavormides eksisteerivad riigi kõrval ja riigi sees arvukad teised sotsiaalse koosluse vormid, siis kreeka arusaamas oli

väljaspool perekonda ainult üks — kindlaks määratud kodaniku poliitilise rolliga. See selgitab, miks Platon mõtleb seoses *vita activa*'ga ettehaaravalt ülesannetele, mis on inimesel kodanikuna oma riigi suhtes. — Ent isegi kui *vita activa* mitmesugustest teostamisvõimalustest kaasaegses ühiskonnas siinkohal mööda minna, siis *theoria* ülimus elueesmärgina on oma alustes meie jaoks täna juba kõike muud kui enesestmõistetav, sest Platoni ontoloogilis-metafüüsiline vaade on meile võõraks jäänud. Puhtalt teoreetilised uuringud (millele annab paradigma jätkuvalt matemaatika) ei tähenda enam kõrgema "teispoolse" olemisvaldkonna avastamist, mille juurde me tahaksime tõusta, maha jättes oma elumaailma. Me näeme neis objektides nüüd pigem oma intellekti konstruktsioone, millele annavad kätte reaalsuses üksnes rakendusvõimalused praktilis-empiirilises valdkonnas. Seetõttu paistab meile elu, mis viibib tervenisti teoreetilistes spekulatsioonides, just nimelt reaalsuse kaotusena ja mitte vabanemisena reaalsuse kõrgema vormi jaoks (v.a ehk siis, kui *theoria* tõlgendatakse religioosselt ümber jumala kontemplatsiooniks, nii nagu see oli mõõduandev platonismi kristlikus adaptatsioonis — aga see on teine teema). Järelikult — kui filosoofide teoreetilised otsingud reflekteerivad läbinisti Platoni mõttes meie toimimise viimsete mõistelite aluste ja mõõtude üle, saavad nad olla mõtestatud üksnes siis, kui püüavad orienteeruda meie elule siin ja praegu. Ja see oli ju ka Sokratese algne taotlus tema filosoofilises küsimises, mille me leiame formuleeritult veel varase Platoni juures, enne kui ta tõlgendas *theoria* ümber hinge vabanemiseks teispoolse, kõrgema olemise jaoks ja see sai püüdlemisväärseks iseene pärast.

JAN SZAIFF (sünd. 1960), filosoofiadoktor (1993, Berliin). Doktoriuurimus teemal "Tõe mõiste Platonil" ilmunud raamatuna *Platons Begriff der Wahrheit* (Freiburg—München: Verlag Karl Alber, 1996). Alates 1993. aastast Bonni ülikooli filosoofiaseminariteaduslik assistent.

POLIITILINE PLATONISM JA LOOMUÕIGUSE TEOORIA

Ada Neschke-Hentschke

Tõlkinud Raido Naris

1. SISSEJUHATUS: LOOMUÕIGUSLIKU MÕTLEMISE AJALOOLIS-ANTROPOLOOGILISED ALUSED

Mõte "loomult õigest" [von "Natur Rechten"] (τὸ φύσει δίκαιον) on sama vana kui Euroopa riigikorralduse ajalugu. Alates ajast, mil õiguslik kogukond arhailises Kreekas (7.–6. saj. eKr) polise-na organiseerus ning õiguseks (δικη) nimetatud kooselu normid keskvoimule allutas, mis tegi need kirjalikult fikseeritud seadusis kohustuslikuks, kerkis küsimus nende kriteeriumist. Kas sellised normid võib loovutada seaduseandja meelevalda või tuleb need allutada mingile mõõdupuule, mis tõkestab igasuguse suva?

Järgnevad mõtted kujutavad endast katset kokku võtta Platoni õiguslase mõtlemise retseptiooni ajaloolis-süsteemaatilise uurimuse tulemused. See uurimus on ilmunisvalmis. Selle pealkiri on *Platonisme politique et theorie du droit naturel. Contributions a une archeologie de la culture politique europeenne*. Premier volume: *Platonisme politique dans l'Antiquite (D'Hesiod e a Proclus)*, Leuven—Paris: Peeters/Vrin, 1995. Deuxième volume: *Platonisme politique dans les temps modernes (D'Augustin a Hegel)*, Leuven—Paris: Peeters/Vrin. Selle köite ilmumine on planeeritud 1997. aastaks. Silmas pidades, et meie teesid Platoni kohta on nimetatud publikatsioonis üksikasjalikult põhjendatud, loobun ma pikemast kirjanduse loetelust ning piirdun põhiliste tekstiviidete andmetega. Interpreteerides Hobbesi selgitan ma oma seisukohta, silmas pidades uuemat diskussiooni Hobbesi loomuõiguse mõistmise üle.

See küsimus sisaldab üldisemat laadi probleemaatikat, mis on algusest peale kandnud mõtet "loomu poolest, ja mitte suvaliselt õigest" ning mis hoolimata kõikidest rünnakutest on andnud sellele pikaealisuse. See seisneb küsimuses, kas inimtoimimise normid peavad arvestama üksnes seda, mis on hea "meie jaoks" [*"für uns" gut*], või tuleb peale selle silmas pidada ka seda, mis on hea "iseenesest" [*"an sich", "von sich aus" gut*]. Kreeklastest peale tavatsetakse seda "meie jaoks head" iseloomustada sõnaga "kasulik", "iseenesest head" aga väljendiga "ülim hüve" (τῶν ἀγαθῶν, *summum bonum*).

Kust pärineb see eristus? Selle lätet võiks otsida ühest **fundamentaalsest inimkogemusest**: järgides oma elutungi, püüab inimene seda, mida ta heaks peab, oma toimimises teostada. Seejuures kogeb ta, et nii mõndagi heaks peetut osutub näivuseks ja toob talle kasu asemel kahju; niisiis osutub heaks peetu halvaks.

Tänapäeval on seda kerge illustreerida ökoloogilise kogemuse näitel. Valitsevat utilitarismi järgides taotleb kaasaja inimkond suurimat õnne suurimale hulgale. Seejuures on ta teoks teinud risti vastupidise sellele, mida lootis. Ekspluateerides hoolimatult piiratud loodusvarasid, mis on inimese elu ja hea elu teenistuses, juhib ta suurima hulga suurimasse õnnetusse. See hetk võib kätte jõuda siis, kui kas hävib Maa atmosfäär, inimelu füüsiline alus, või kui demograafiline areng viib totaalse ülerahvastamiseni, nõnda et võitlus ellujäämise eest teeb elu nii talumatuks, nagu seda juba 17. sajandil kujutas Thomas Hobbes nn loomuliku seisundi [*Naturzustand*] varal.

"Natuuri"* — antud juhul siis meie planeedi tingimuste — vastuseis teeb inimesele selgeks, et "tema jaoks hea" ei pruugi olla ainus mõõdupuu. See hea võib osutada näivaks. Et tegelikult heaks saada, tuleb see suhestada võimalikkuse piiridega, see tähendab — kohandada planetaarsete antustega, mille hulka inimenegi kuulub ja mida tema mitte loonud pole. Need antused moodustavad objektiivse mõõdupuu ning võimaldavad "meie

*Et eesti keeles haruneb sks *Natur* ile vastav tüvi kaheks — "loomus" ja "loodus" —, siis on mõlemat tähendust hõlmavatel juhtudel tõlkes tarvitatud "natuuri" ja "loomulikku". *Toim.*

jaoks hea" muuta "heaks iseenesest", s.o hüveks, mis ei pöördu ootamatult omaenese vastandiks.

"Natuuri" planetaarse korraga arvestamine annab sellele teatavat liiki "õiguse", mida siin tuleb ühepoolset respekteeritavusena mõista. Ses mõttes ilmneb sellest ajakohasest näitest loomuõigusliku mõtlemise põhikonstellatsioon: **see võtab arvesse, et inimene oma püüdluses omandada midagi enda jaoks head peab silmas pidama õigusi, mis on asjal tema spetsiifilise nii-olemise [Sosein]* alusel, ka seda, mida meie traditsioonis nimetatakse "loomuseks"**. See "asi" võib olla ka inimene ise, keda tuleb kaasinimesena respekteerida nii(*sugusena*), nagu ta on [*in seinem Sosein*].

Tõepoolest ilmneb see põhikonstellatsioon täiesti ühemõtteliselt esimesest inimõiguste deklaratsioonist — *Bill of Rights of Virginia*, 12. juunist 1776:

Et kõik inimesed on loomult võrdselt vabad ja sõltumatud ning et neil on teatavad sünnipärase õigused, millest nad, astudes ühiskondlikku seisundisse, ei või ühegi kokkuleppe v. lepinguga ilma jätta või loobuma sundida oma järeltulijaid; nimelt õigus nautida elu ja vabadust, õigusega soetada ja omada vara ning taotleda ja saavutada õnne ja julgeolekut.¹

Selles deklaratsioonis määratakse kindlaks, et oma püüdluses selle järele, mis nende jaoks hea, peavad riigina organiseerunud inimesed respekteerima õigusi, mis nende järeltulijaile kuuluvad nende liigilise eripära poolest inimestena [*in ihrem spezifischen Sosein als Menschen*], teiste sõnadega, mis neil on loomu poolest — "by nature". Inimõigused on esitatud "loomulike" [*na-*

*Saksa filosoofilises traditsioonis *Dasein*'i korrelaat väljendamaks eristust *existential/essentia*: olemasolemist (*et on*) ja olemasolemise viisi v. kvaliteeti (on *nii* või *naa*). Substantiveeritult — oleva *mis*' us (sks *Wahheit, Id quidditas*).

"Nii-olemiseks" on *Sosein*'i tõlkinud Uku Masing ("Kosmosest ja ktisisest." — Uku Masing, *Pessimismi põhjendus*, Tartu: Ilmamaa, 1995, lk 326). *Toim*.

¹H. Steele Commager (Hsg.), *Documents of American History*. Columbia, 1947 (3. Aufl.), p. 103.

türliche”], ning nagu järgnevalt näidatakse, olemuslike õigustena [*essentielle Rechte*], kuna “loomust” [*Natur*] spetsiifilise nii-olemise mõttes võib traditsionaalselt edasi anda ka sõnaga “olemus” [*Essenz*]. Hiljem on laiend “loomult” välja jäetud eesmärgiga vaieldav loomuõiguse termin kõrvaldada. Siiski on väljajätjatel jäänud kahe silma vahele, et kui kõneldakse inimesest *inimesena*, peetakse alati juba silmas inimese loomust, sest väljend “inimene inimesena” viitab juba tema nii-olemise viisile, tema loomusele [*Natur*] (φύσις) või olemusele.

See väljajätt toob siiski nähtavale filosoofilise tausta, mis raneb Euroopa natuuri- v. loomu(likku)se mõiste [*Naturbegriff*] muutumisel. Alates 17. sajandist, kui kaasaegsed loodusteadused (Galilei/Descartes) loobusid natuuri ja essentsi identifitseerimast, tähistab termin “natuur” vaid loomulike nähtuste reeglipäraseid, kvantifitseeritavaid protsesse. Sealpeale sattus loomuõiguslik mõtlemine radikaalse kriitika alla — natuur, fenomenaaalsed tõsiasjad, s.o *a matter of facts*, saavad olla üksnes deskriptiivsete lausete objektiks. Deskriptiivseist lauseist pole võimalik tuletda preskriptiivseid lauseid, teiste sõnadega — faktidest ei saa tuletada norme (Hume'i reegel).

See loogiliselt korrektne kriitika jätab siiski kahe silma vahele eelnevalt mainitud kogemuse näilisest heast ja vastuseisust, mida reaalsus inimlikele normidele osutada võib. Norme ei saa lihtsalt vabalt määrata, nõnda et piisaks, kui need alluvad ainult vastuolutuse [*Widerspruchsfreiheit*] või üldistatavuse [*Universalisierbarkeit*] kriteeriumile — toimija normid peavad olema kooskõlas ka inimvälise ja kaasinimliku reaalsusega. Seejuures kerkib juba küsimus, milline peab üldse norm olema, sest mitte üksnes normi teostamine, vaid juba selle valik võib kokkupuutes tegelikkusega nurjuda. Ehk nagu juba rõhutatud — “hea” võib osutada tõeliseks, hüveks “iseenesest ja iseendana” [*an und für sich Gutes*]], kuid võib osutada ka näivaks või koguni omaenese vastandiks.

Need mõlgutused toovad meid veel kord tagasi ülalpool nimetatud universaalse inimkogemuse tõsiasja juurde inimese sihiseade nurjumisest ning kerkib küsimus, kust otsida selle nurjumise sügavamaid põhjusi. Kui eeldada, et inimene alati juba asub “maailmas”, mitte aga väljaspool seda kui ekstsentriline vaatleja, siis peame lähtuma tema bioloogilisest konstitutsioonist, mis

moodustab materiaalselt tema osaduse looduses [*Teilsein der Natur*].

Juba Aristoteles, kes sellist lähenemisviisi inimesele järjekindlalt rakendas, enne kui nüüdisaja filosoofiline antropoloogia (A. Gehlen)² seda uuendas, tõdes, et inimese spetsiifiline elu täideviidus [*Lebensvollzug*] seisneb toimimises [*Handeln*] (πράττειν- πράξις). Loomad, samuti lapsed, ei toimi. Gehleni tänapäevase vaate kohaselt loomad ei toimi, sest juhitud instinktides, lapsed ei toimi, sest neil jääb veel puudu intelligentsist, mis võimaldab inimesel instinktide osatähtsuse vähenemist kompenseerida. Ka Aristotelese arvates lapsed (nagu ka loomad) ei toimi, sest nad ei analüüsi oma situatsiooni ega langeta selle põhjal mõist(us)likku otsust (προαίρεσις), mis määrab kindlaks kas siis toimimise eesmärgi või vahendid, mis viivad eesmärgile. Toimimissituatsioon on aga alati antud, mitte tekitatud, see moodustab ühe osa füüsilisest loodusest või sotsiaalsest keskkonnast. Analüüs võib situatsiooni suhtes ekslik olla kaheti: kas seetõttu, et ei hõlma kõiki asjaolusid või on situatsioon märkamatu muutunud. Selle tulemusel muutub kas eesmärk ehk "hüve", mida inimene tahtis teostada, näivuseks — või ei suuda vahendid, mis pidid eesmärgile viima, seda ülesannet täita.

Niisiis on inimene instinktide osatähtsuse vähenemise tõttu sõltuv analüüsist, seega meetodist, mis on vastuvõtlik eksimusele. Seetõttu on bioloogilisele olendile, kelle instinkte peab kompenseerima intelligents, nurjumine "sisse programmeeritud". Bioloogilisest aspektist on inimene ohustatud olend [*Risikowesen*]. Teise vaatenurga alt, nagu näiteks kreeka tragöödias, on see nurjumine tagasi viidav inimese lõplikkusele võrreldes jumalatega. Oma sekulaarse mõtlemise raames seevastu on juba Aristoteles selle seostanud situatsioonianalüüsi puudumisega, "traagilise eksimusega" (ἁμαρτία) (*Poeetika*, 13. pt).

Seetõttu on intelligentsele olendile tähtis analüüsida antut selle spetsiifilises loomuses niivõrd, kui vähegi võimalik. "Loomult õige" otsingut tuleb seega tõlgendada inimese eksistentsiaalina.

²A. Gehlen, "Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt." (1940.) — A. Gehlen, *Gesamtausgabe*. Hsg. von K. S. Rehberg. Bd. 3.1–3.2, Frankfurt, 1993.

Bioloogiliselt ohustatud olendina otsib inimene moodust vähendada ohtu elu täideviidusele sel moel, et püüab tunnetada seda, mis ei allu tema vabale dispositsioonile. Ainult nõnda saab seletada, miks "loomult õige" otsimine pole osutunud üksnes pikaealiseks, vaid ka elujõuliseks, nii et viitamine loogilisele vaieldavusele pole sellele sugugi lõppu teinud.

2. LOOMUÕIGUSLIKU MÖTTE PÕHIVORMID EUROOPAS

Me viisime loomuõigusliku mõtlemise tagasi etteantud reaalsuse vastuseisu kogemusele, selle kogemuse toimimisele ning toimimise omakorda intelligentsile kui inimese bioloogilisele tunnusele. Intelligents tematiseerib toimimise konteksti "antusena", antu sellena, mis eksisteerib iseenesest ning ületab oma eksistentsis kestvuselt inimese — nõnda on inimene võimeline ette kujutama, et maailm on olemas olnud ja saab olema ilma temata. Vastavalt sellele siis, kas antut vaadeldakse olemuselt staatilise või dünaamilisena, on Euroopa traditsioonis mõjule pääsenud eelkõige kaks natuurimõistet, mis olid kontseptsioonile loomult õigest otsustava tähtsusega.

1) Loomus [*Natur*] on asja "tõeline ja igavene *nii*-olemine" ehk "olemus" [*Wesen*] (*ὄντως ὄν, οὐσία, essentia*). Siin on tegemist sokraatilis-platonlik-aristotellik-kristliku traditsiooniga. Selle traditsiooni mõtlejad tunnevad "loomult õiget", mida määratletakse olemuse — *essentia* — pinnalt. Seetõttu nimetame seda loomuõigust **essentsiaalseks õiguseks** [*essentielle Recht*].

2) *Natur* ["loomulik"] tähistab reeglipärast, seadustele alluvat looduslikku protsessi. Loodus on "olemasolu seaduste all" [*Dasein unter Gesetzen*]. See mõiste on aluseks Thomas Hobbesi loomuõigusele, kes osutus suureks mõtlejaks seeläbi, et lõi ainsana tõelise, olemusmõtlemisest puutumata alternatiivi essentsiaalse õiguse valitsevale traditsioonile. Me nimetame seda loomuõigust **kinemaatiliseks õiguseks** [*kinematische Recht*].

Püütakse nüüd kehtivat inimõiguste doktriini mõista filosoofiliselt kui loomult õige avaldust — ning meil on põhjust otsida sügavamad mõistmist, sest see tahab meie sajalil olla planetaarne

norm, ehkki on sügenenud Lääne-Euroopa inimese partikulaarsest kogemusest —, siis peaksime püüdma seda kogemust rekonstrueerida. Sellel on üle kahe tuhande aasta pikkune ajalugu, mis algab 5. sajandil eKr esimese kontseptsiooniga “loomult õigest” ning jõuab 1776. aastal esimesse haripunkti *Bill of Rights*'is.

Popperliku käsitlusviisi naiivsuste hulka kuulub selle ajaloo faktiline ignoreerimine selliste mõtlejate puhul nagu Herakleitos ja Platon seeläbi, et — lähtudes inimõiguste doktriini ja sellele implitsiitse antropoloogia seisukohalt — mõõdab ta neid kriteeriumide järgi, mis alles essentsialistliku mõtlemise lõpul — ja mitte alguses — kehtida võiksid. Mõtlemise areng ei toimu aga hüppeliselt ning jutustada tuleb kogu ajalugu, mille essentsialistlik mõte pidi seljataha jätma selleks, et jõuda 18. sajandi seisukohale. Millise panuse diskrimineeritud Platon* sellesse andis, selgub alles siis, kui rekonstrueerida inimõiguste ideeline, filosoofiline³ (ja mitte, nagu tavaks, reaalne)⁴ eellugu.

Selle rekonstruktsiooni esitamine ei mahu siin seatud piiridesse. Siiski püüame vähemalt meelde tuletada tähtsamad kogemused ja reaktsioonid, millele see ajalugu oma kulu võlgneb. Järgnevalt tahame seetõttu esmalt vaadelda loomuõigusliku mõtlemise kahe mainitud põhivormi teket (3. ja 4.) ning seejärel uurida nende mõju inimõiguste doktriinile (5.1). Tulemust, s.o järeldust, et essentsialistlik loomuõigus on olnud sellele toitepinnaseks, kinnitagu lõpetuseks lühiajalugu, mis näitab, kuidas essentsialistlik mõtlemine on suutnud üle elada enam kui kaks tuhat aastat (5.2).

*Silmas peetakse Karl R. Popperi teost *Avatud ühiskond ja tema vaenlased* (1943), mis esitab Platonit totalitaristliku mõtteviisi algatajana ühiskonnateoorias. *Toim.*

³Sellise katse on teinud ka S. König: *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes—Locke—Kant*. München—Freiburg, 1994. See katse erineb meie omast selle poolest, et König ei püüa mõista mitte loomuõiguse kontinuiteeti, vaid selle katkemist, mis seisneb “õiguse” [“*Recht*”] kui objektiivse normi muutumises subjektiivseks õiguseks [“*Anrecht*”]. Ma jagan täiesti Königi hinnangut Hobbesile kui uuendajale, mitte aga tema põhjendust, sest König pole vanemat traditsiooni uuesti läbi töötanud.

⁴Vrd G. Oestreich, *Geschichte der Menschenrechten und Grundfreiheiten. Historische Forschungen*, Bd. I. Berlin, 1968.

3. ESSENTSIAALNE LOOMUÕIGUS JA "POLIITILINE PLATONISM"

Me eraldasime "loomult õige" "meie jaoks õigest" ning samastasime õiguse esialgu hüvega. Selleks, et aru saada loomuõigusliku mõtlemise filosoofilisest algusest, tuleb ette võtta veel üks eristamine. Nimelt on võimalik küsimus "loomult õigest" samastada küsimusega "loomult heast"; selle "hea" puhul on tegemist siiski niisuguse heaga, mida mingi kogukond [*Gemeinschaft*] peab ühiseks hüveks (κοινὸν συμφέρον). Siinkohal pole niisiis mõeldud hüvele individuaalse, vaid sotsiaalse toimimise mõttes — hüvele kui praktilisele ja sotsiaalsele, täpsemalt poliitilisele (polisele määratud) normile (δικαίον, *ius*).

Loomuõiguslik mõtlemine ei alga eelsokraatikuist — nemad ei püstitanud küsimust **praktilise** normi kohta, — ega mitte ka sofistidest — reeglina ei tegelnud nemad **sotsiaalse** normiga,⁵ — see ilmub alles Platoni mõtlemises. Sokratese suurim õpilane muutis küsimuse iseenesest-heast, mille ajalooline Sokrates tõstas probleemina individuaalse elu normist, küsimuseks sotsiaalse elu normist.

Platoni "Euthyphron" näitab selgelt Sokratese seisukohta — kutsutuna kohtu ette, riskib Sokrates surmaotsusega, kuna ta pole "vaga" ega usu linna jumalaid. Sokratese vaate kohaselt peab see oht rajanema temapoolisel eksimusel, nimelt teadmatusel. Linna esindaja, vagade asjade spetsialist Euthyphron ilmselt valdab seda, mis puudub Sokratesel — ta oskab öelda, mis vagadus päriselt, oma olemuselt on (τί ποτε ἐστίν; *Euth.* 6 d2). Teada mis miski päriselt, oma olemuselt (οὐσία, *idéa*) on, tähendab omada näidist (παράδειγμα), mis võib kompassina üksikinimese toimimist suunata:

"Nimeta mulle siis vagaduse vorm (*idéa*), milline see päriselt on, — selleks et ma silmas pidades seda kui näidist, nimetaksin toiminguid, mis sellelaadsed on, vagadeks, nende vastandit aga mittevagadeks" (*Euth.* 6 e3–e6).

Säärane teadmine vagadusest oleks Sokratese säästnud süüdistusest jumalatuses ning seega surmaotsuse ohust. Seejuures on eeldatud, et on olemas säärased asjad iseeneses, mille tunnetata-

⁵Seal, kus see ette tuleb (Protagoras—Antiphon), lükatakse "loomult õige" tagasi.

vus inimlikule toimimisele sihti ja teed osutab. Siin on platonliku idee lähtekoht. See on asja olemuse või tõelise loomuse väljendus ning seega paradigma, mida toimija peab silmas pidama, kui ei tahta nurjumist. Seetõttu kätkeb Platoni ontoloogia või metafüüsika ühtlasi ka — nagu hiljem Leibnizi metafüüsika — metapolitiikat.⁶ Metafüüsika objektid, olemused, mille sisuks on vastus küsimusele “mis x on?”, võimaldavad küsijal eristada seda, mis on tegelikult, sellest, mis on ainult näiliselt ja ebatäiuslikult, ning suunata oma toimimist äratuntud tegelikkuse järgi.

Kõik Euthyphroni vastused takerduvad näilisesse. See kinnitab Sokratese ütlust Platoni “Apoloogias” (21dj), et keegi pole suutnud talle anda tõelist ja veenvat vastust küsimusele elu oluliste asjade kohta. Olemasoleva eetilise teadmise näilisuse [*Scheinhaftigkeit*] kogemuse, millest Sokrates jutustab “Apoloogias” ning mida Platon kujutab nn sokraatilis-aporeetilistes dialoogides, laiendab Platon ise näilisuseks mis tahes teadmise puhul. Kuna Platoni seisukohalt sõltub teadmise tõesus tegelikkusest, selle objektide olemisviisist, taandas ta traditsioonilise teadmise näilisuse (δόξα) selle objektide näilisusele (τὸ δοξαστόν). Selle tulemuseks on meeleobjektide eristamine mõtlemisobjektidest ehk teisiti, kaasaegselt öeldes — konkreetsete asjade eristamine asjade “määratlustest”. Ainult küsimine asja määratleva, tema idee järel võimaldab ta tema autentsuses eraldada näivvormidest. Ainult asjade autentsuse mõistmine omakorda võimaldab aga saavutada nii autentselt hea kui ka “autentsed, asjast enesest pärinevad ehk loomulikud õigused” kollektiivse toimimise mõõdupuuks.

Ajalooline tõsiasi, et Platon oletas hüve ja õiguse iseseisvat olemist, moodustab eelduse, et vastavalt sellele mõista ka tema ettekujutust näivusest ja sellest tulenevast nurjumisest. Inimene on Platoni järgi kõigepealt kehaline olend ning seega meeleobjektina suunatud oma meeltest. Kui ta ei juhi oma teist, intelligentset loomust puhta mõtlemise objektidele, jääb tema mõtlemine eba-puhtaks ning takerdub meelelistesse kogemustesse — siis on ta näivuse-armastaja, *Philo-dox*, mitte aga tarkuse-armastaja, *Philosoph* (Riik V, 474 b3–VI, 484 d10).

See ekslik hoiak osutub saatuslikuks, kui püstitakse küsimus individuaalsest ja kollektiivsest hüvest, mida Platon küll eristab, mis aga ühes kokku langevad. Inimene, kes teeb ainult seda, mi-

⁶M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*. Frankfurt, 1975, S. 11–13.

da ta heaks peab, mõtlemata iseenesest heale, väärab hüve temale endale ja sellega iseenda. Nurjumine ei ole osaline, vaid täielik. Sest hüve nii üksikisiku kui kogukonna jaoks seisneb selles, et saada võimalikult sarnaseks iseenesest v. loomu poolest heale, metafüüsiliselt öeldes: “seada end jumala järgi ning saada õiglaseks niivõrd, kui see inimesele võimalik on” (*Theait.* 176 a5–e1; *Riik* VI, 500 b8–c8). Just seda hüvet — õiglust — aga ei teostata ega taotletagi siin maailmas kusagil. Nõnda on loomult õige kui praktilise sotsiaalse normi küsimuse aluseks Platoni kogemus kõigi kehtivate sotsiaalsete normide näilisusest. Ühelt poolt väljendub see kogemus kõikide olemasolevate õigussüsteemide ja vastavate riigikonstitutsioonide kriitikana tema poliitilistes dialoogides. Seejuures nimetatakse “imekspandavaina” suurimate sofistide riigikorralduslikke taotlusi, s.t nende omi, kes elavad näivuses (*Politikos* 291 c)! Eelkõige aga väljendub see kogemus teoorias “loomult õigest” (τὸ φύσει δίκαιον), esimeses essentsiaalse õiguse esituses, mida nüüd on tarvis selgitada.

Küsimus ühisest hüvest — õigusest (δίκαιον) — seisneb Platoni jaoks probleemides, kuidas konkreetne ühendus v. kogukond [*Gemeinschaft*] võib vastavuses olla “ühenduse” (κοινωνία) idee või määratlusega.⁷ Ühendusega on tegemist seal, kus heterogeensed, kuid üksteisega kokkusobivad osad moodustavad ühtsuse. Nõnda on inimese hing ühtne, kui tema mõistus, emotsioonid ja ihad on korraldatud nõnda, et valitseb kõige väärtuslikum osa — mõistus, millele alluvad emotsioonid ja ihad. See leiab aset seal, kus kõik piiravad oma mõjuala sellega, mis on neile olemuslikult kohane, näiteks ihad toiduse hankimisega, mõistus toetuse pakkumisega emotsioonidele ihade vastu. Selles korras on igale osale tema tegeliku väärtuse (ἀξία) kohaselt vastav koht määratud. Säärane kord rajaneb väärtuse ja funktsiooni võrreldavusel. See on täiuslik, kui väärtus ja funktsioon on iga kord võrdses proportsioonis. Nõnda vastab filosoofidest valitsejate kõrgemale asetusele riigis nende teadmine ja kompetentsus valitseda kõige üle; käsitöölise madalamale asetusele tema teadmine inimtegevuse teatavast valdkonnast. Platon nimetab seda korda, mis rajaneb proportsionaalsel võrreldavusel, “geomeetriliseks võrdsuseks” (*Gorgias* 507 a—508 a) ning samastab selle “loomult õiglasega” [*von Na-*

⁷Vt sel teemal põhjalikumalt: A. Neschke, “Platonisches Staatsdenken und Henologie.” — *Festschrift für E. A. Wyller*, Oslo (ilmumas).

tur Gerechten”] — τὸ φύσει δίκαιον (Riik VI, 501 b2), tänapäeva keelepruugis loomuõigusega.

Selle loomuõiguse puhul on tegemist universaalse korraprintsiibiga, mis seab hinge, polise, meelelise ja mõttelise olemisvaldkonna ühe ja sama struktuuriseaduse, proportsionaalsuse (τὸ κατὰ λόγον) alla. See seadus rakendub, nagu juba osutatud, seal, kus kvalitatiivselt võrreldavad, aga kvantitatiivselt heterogeensed osad moodustavad või peavad moodustama ühenduse või ühtsuse. Nõnda on säärane ühendus olemas ideede vahel, mille hierarhia on proportsionaalselt korraldatud (Riik VI, 500 c2—c5; väljend κατὰ λόγον on ühetähenduslik), see kehtib meelelises maailmas (Gorgias 507 a–508 a) ning on ühtlasi näidiseks, mille inimene peab asetama oma vaimusilma ette, kui ta iseendale, s.t oma hingele (Riik VI, 500 c/d) ja inimeste ühendusele tahab anda ühtsuse (Riik V, 484 c6—d3; VI, 500 c/d; Seadused 756 e9–757 d5). Igal nimetatud juhul toimib õigluseprintsip nii, et tema poolt korraldatu saab selleks, mis ta tegelikult, “oma olemuse” kohaselt olema peab: inimene — mõistuslik olend; polist valitseb filosoofide mõistus, meelelist maailma — maailmahing, vaimset maailma — hüve idee viimse “valitsusena” ehk ülima printsiibi-na (mõlemad sisalduvad sõnas ἀρχή). Seega on Platoni “loomult õiglane” essentsiaalne loomuõigus, kuna peab silmas korraldatava ideaalset, essentsiaalset loomust.

Otseselt poliitilis-juriidilised järeldused sellest kontseptsioonist teeb Platon alles “Seadustes”. Seal on “loomult õige” — Platon vihjab sellele neljandas raamatus (714 b–e) — ainus norm, mida seaduseandja oma tegevuses seaduseandjana peab silmas pidama. Seaduseriigis on seega sihiks loomulik kord kodaniku hinges, tema arete, s.o “õiglus” [*Gerechtigkeit*], mida taotle-taks riikliku kasvatusel. See aitaks kodanikul täide viia oma olemust inimesena ning seega teostada nii iseenesest head kui temale head (Seadused, I rmt). Lisaks sellele valitseks loomulik kord nõnda kasvatatud kodanike vahel — mis saab seisneda üksnes proportsionaalses võrdsuses, kuna võrdsus on ainsaks tingimuseks kodanike kokkukuuluvusele, sõprusele ning seega rahule (Seadused V, 756–757). Alles seesuguse sõpruse läbi saab polis ühtsuseks ning seega poliitiliseks ühenduseks. Ainult niisugust positiivset seadust, mis saavutab selle korra mõist(us)liku jaotuse teel [durch die vernünftige Verteilung], võib nimetada seaduseks — nimelt “mõistuspäraseks jaotuseks v. korral-

duseks" ["*Verteilung durch die Vernunft*"] (διανομή τοῦ νοῦ; *Seadused IV*, 714 a1–a2).

Loomuõiguslik mõtlemine, mille algatas seega Platon, seisneb niisiis selles, et poliitilise korra eeskujuks võetakse iseenesest, loomupäraselt kehtiv korraprintsiip ning seatakse see positiivse seadusloome metapositiivseks eesmärgiks, teiste sõnadega — inimlik kord suunatakse loomuliku korra, "loomult õiglase" järgi. Sisuliselt tähendab see ülemvõimu määramist riigis ja maailmas inimese ja kosmose olemuslikule tunnusele — mõistusele (νοῦς).

Ma nimetan essentsiaalse loomuõiguse metapositiivset funktsiooni POLIITILISEKS PLATONISMIKS ehk LOOMUÕIGUSE TEOORIAKS. Sellega peetakse silmas, et ei mõelda loomuõigust üldse — see esineb ka Aristotelesel ja stoikutel —, vaid seda, et loomult õige on seatud positiivse õiguse ainsaks normiks — just nõnda, nagu Platon seda "Seadustes" nõuab. Positiivsest õigusest lähtudes võib seda mõtteviisi nimetada ka "konstitutsionalismiks", kuivõrd see mõiste osutab, et ükski positiivne õigus ei vääri õiguse nime, kui ta sisuks pole õiglus kui "loomult-õige" ["*Von Natur-Rechte*"].⁸

Poliitilisele platonismile on essentsiaalne loomuõigus "kaasa sündinud", moodustades selle esimese esinemisviisi. Siiski pole need kaks mõistet mahult kattuvad, sest essentsiaalne loomuõigus on mõeldav ka poliitilise platonismita — nõudeta seada see positiivse õiguse ainsaks normiks. Sellele osutab meie lõpetav lühiajalugu (vt 5.2).

4. ALTERNATIIV: THOMAS HOBBSI KINEMAATILINE LOOMUÕIGUS

Olemuse või substantsi mõistest loobuti esmalt, nagu juba viidatud, 17. sajandi loodusteadustes — loodust hakati kujutlema liikumisena ilma liigutava substantsita. Galilei kinemaatika oli vaderiks Thomas Hobbesi (1588–1679) üritusele — valitseva

⁸Vt nt W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungswirklichkeit in Antike und früher Neuzeit*. Stuttgart, 1980, S. 10 ss. Lisaks minu väitlust Nippeliga "Der Ort des ortlosen Denkens", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, 1988, S. 589–619.

aristotelismi ja essentsialismi vastaselt mõtestada inimest ja riiki kinemaatilise riigiteadusest (*scientia civilis*), "riigifüüsikast" ["*Staatsphysik*"]⁹ lähtudes. Ka selles kinemaatikas etendab tähtsat rolli "loomut õige", olgu siis *natural right* kujul loomupärase vabadusena või *natural law* loomuliku seadusena. Loomupärane vabadus on loomuliku seisundi tunnus, loomulik seadus selle piir ning riigikorralduse ja positiivse seadusloome eeldus.

Paradoksaalsel kombel viib loomulik õigus ometi radikaalse õiguspositivismi, s.o kutsub üles läbi viima kasulikku, hoolimata iseenesest kehtivast loomulikust korrast.

Paljuvaideldud küsimuse üle, kas Hobbes oli loomuõiguslane,¹⁰ saab otsustada siis, kui tehakse kindlaks, millisena ta loomuõiguse eest leidis ja millisena selle maha jättis.

Siinkohal tuleb pöörduda kogemuse juurde, mis Hobbesi mõtte üldse liikuma pani. See on teadagi kodusõjakogemus ja sellest tulenev alaline oht üksikisikule kaotada elu. Surmahirm moodustab inglise filosoofi mõtlemise keskme. See suhestub inimese elutungiga, kes tahaks oma elu hoida ja meeldivaks kujundada. Elu on

⁹Väljend pärineb: W. Röd, "Thomas Hobbes." — W. Röd (Hsg.), *Geschichte der Philosophie*, Bd. VII. München, 1978, S. 164.

¹⁰Vrd F. Tricaud' järelsõna teoses: L. Roux und F. Tricaud (Hsg.), *Le pouvoir et le droit, Hobbes et les fondements de la loi*. Colloque Lyon II, 17–19 mars 1989. St. Etienne, 1992. Selle üle pole võimalik otsustada seni, kuni pole selgesti määratletud traditsioonilist, Hobbesile eelnenud loomuõigust. See on olemusele orienteeruv platonlik-kristliku traditsiooni loomuõigus. Sellega võrreldes pole Hobbes loomuõiguslane. Tema loomuõiguse (*natural law*) definitsiooni tuleb mõista pigem poleemikana, mis väljendub just selles, et ta haarab kinni pärandunud nimetusest, et sellele siis täiesti uus tähendus anda. Selle eesmärgiks on anda positiivsele õigusele võimalikult suurt jõudu ning üksnes sellele omistada tegelik õigusiseloome (pole "õigust" suveräänsuseta). Selles mõttes tegi Hobbes positivismile tõsist eeltööd. Siiski on positiivsel õigusel seesmine piir vabaduse näol, mida nõuab esimene loomuseadus. Sedavõrd kui loomuõigus on õigus, mis peab suverääni suva reeglina siduma, kuulub ka Hobbesi loomuõigus loomuõigusliku mõtlemise traditsiooni. Niivõrd aga kui traditsiooniliselt on loomuõiguse sisuks "iseenesest õige", mis seab piiri kasule kui ainult "meie jaoks õigele", eitab Hobbes loomuõiguslikku mõtlemist. Hobbesi "loomuõigus" määrab kindlaks ainult "meie jaoks hea", mis kalkuleerib kasuga.

esmane "hüve meie jaoks", inimliikumiste (toimimise) mootor — olemata siiski inimese **olemuslikuks tunnuseks**. Eluinstinkt ja surmakartus on kõikide elusolendite kinemaatilised põhitunnused. Iseloomulik on järgnev märkus *De cive*'st:

Iga inimene püüdleb selle poole, mis on temale hea, ning hoidub sellest, mis halb, iseäranis loomulikust põhihalvast, surmast. Ja ta teeb seda teatud impulsi toimel, mis on niisama loomulik kui see, mis liigutab kivi allapoole. (*De cive*, 1.7; *minu tõlge* — A. N.)

Et inimene selle oma esmase hüve tagamiseks on Hobbesi järgi valmis ka üle laipade minema, siis on surm alaliseks ohuks. Seetõttu on riigiteaduse ülesandeks näidata, kuidas sellest pääseda ehk ajalooliselt öeldes — kuidas vältida alati latentselt ähvardavat kodusõda Inglismaal.

Lisaks peab filosoof kõigepealt näitama, et kodusõda ja seega surm tõepoolest alati ähvardab. Seda ülesannet teenib loomuliku seisundi konstruktsioon, millest pärineb paradoks, et inimese enesealalhoiutung implitseerib ühtlasi vastastikust hävitamist (*Leviathan*, 13. pt). Siiski astub sellele tungile veel tugevamana vastu surmahirm — mobiliseerides inimaru (*ratio*) oma tööriistana ot-sima vahendeid surmast pääsemiseks (13. pt lõpp ja 14. pt).

Vahendi, mille aru välja nuputab, nimetab Hobbes varjatud poleemikas essentsialistliku loomuõiguse traditsiooni vastu "loomulikeks seadusteks" [*Naturgesetze*] — *natural law*. Et tege-mist on pändunud mõtlemise ümberpööramisega, nähtub juba sellestki, et *Seaduse elementides* (*Elements of Laws*, 1639) ise-loomustab Hobbes esimest loomuseadust — "Hoia rahu!" — veel kui instinktiivset [*triebhaftes*] püüdlust rahu poole.¹¹ Hilisem niinimetatud loomuseadus on seega esialgu veel vaid loomulik irratsionaalne liikumapanev jõud inimese mootorikas. Alles *De cive*'st (1641) peale muutub ta arukaalutluse [*Verstandeskalkül*] saaduseks; arukaalutus võtab sellega üle liikumapaneva teguri rolli. Kõik muud loomuõigused allutatakse enam või vähem sel-gesti väljendatult sellele kõrgeimale põhimõttele, mille kaitse on

¹¹F. Tricaud, "Thomas Hobbes." — *Ueberweg. Grundriss der Ge-schichte der Philosophie: 17. Jahrhundert*, Bd. 3/1. Basel, 1988, S. 149–150.

tagatud vaid siis, kui inimesed loobuvad oma loomulikust vabadusest ning lepivad üheskoos kokku, et alluvad kellegi võimule, s.t rajavad riigi. Alles sealtpeale on võimalik "õigus" ja "õiglus" ränges tähenduses — nõnda et Hobbesi võib pidada kaasaegse positivismi rajajaks.¹² Hobbesi "loomuõiguse" allikaks on pigem tung ja instrumentaliseeritud aru [*Verstand*] kui iseseisev mõistus [*autonome Vernunft*] (stoikute *recta ratio*).

Peale selle ilmneb traditsiooni kummutamine ka loomuõiguste sisus. Võrreldes platonlik-kristliku traditsiooniga on Hobbesi loomuõiguselgi positivistlikke jooni. Põhimõttes "Hoiu rahu" ei väljendata juhist, mis respektseeriks või tahaks toetada loomulikku korda, antud juhul (kaas)inimese elu puutumatus. See on kehtetatud üksnes puhtisiklikust huvist lähtuvalt. Hobbesi loomuõigus on arukaalutluse tulemus, mis radikaalselt seda isiklikku huvi järgib. Sellest kaalutlusest tuleneb veel üks Hobbesi paradokse — et vahetevahel on omaenese huvides kasulikum jätta isiklik huvi tagaplaanile kellegi teise kasuks, s.t olla "moraalne".

Selle ulja konstruktsiooniga, mis üle kahe tuhande aastasele traditsioonile näkku lajatas ja kaasaegseid paratamatult kohutas, õnnestus Hobbesil näidata nii inimliku moraali kui inimõiguste hädavajalikkust otseselt tulenevat omakasupüüest.

Et Hobbes oma loomuõiguse põhiintentsioonile sisimas äärmiselt vastukäiva kalkulatsiooni puhul siiski "loomuõiguse" nimest kinni peab, asja enda aga tagasi lükkab, sellele leidub mitmeid seletusi:

1. Poleemiline eesmärk: Hobbes tahab loobuda vanast ettekujutusest, kuna see ei vasta uue teaduse nõuetele ega võimalda riigi tuletamist loomuõigusest.
2. Hobbesi nominalism: nimi ei määra midagi, määrab määratlus (definiitsioon) — see peab sobima teadusliku tunnetuse lähtekohaks. Definiitsioon aga pöörab ümber traditsioonilise loomuõiguse tähenduse, laseb end seega tõlgendada poleemika või vastuväitena. Sest sisuliselt ei ütle Hobbesi loomuõigus midagi muud, kui et õigus ja moraal põhinevad arul, mis ei lase ohjeldamatul tungil iseend hukatusse saata.

¹²Nõnda arvab ka Röd, ehkki põhjendab seda teisiti, *op.cit.*, lk 162.

3. Stoilis-augustiinliku traditsiooni autoriteet, mis paigutas loomuõiguse *ratio* valda. Hobbes haakub selle suunaga, kui esitab loomulikud seadused **aru** maksimidenä. Seejuures tuleb talle appi ladina keel, mis nii arukaalutluse [*Verstandeskalkül*] (λογισμός) kui mõistuse [*Vernunft*] (λόγος ja νοῦς) annab edasi ühe ja sama sõnaga *ratio*. Lisaks jääb ta selle traditsiooniga seotuks selles mõttes, et arukaalutus on niisama üldine kui mõistus ning suunab iga inimest samadel põhimõtetel kui “Hoiar ahugi”.

5. LOOMUÕIGUS INIMÕIGUSTES

5.1. Bill of Rights: filosoofiline analüüs

Platoni ja Hobbesi loomuõiguse kontseptsiooni erinevuse võib taandada “elamise” ja “hästi elamise” klassikalise sokraatilisele eristamisele (*Kriton* 48 b). Filosoofiline traditsioon, mis ulatub Sokratesest Augustinuseni, ei näinud mingit väärtust elamises ja ellujäämises, vaid ainult inimese olemuse või loomuse realiseerimises, mis võimaldab inimesele — teoreetilise mõistuse ja praktilise kõlbluse kujundamise läbi — jumalasarinasuse või jumalale meelepärasuse.

Idee, et elamine ise on hüve, mis kristliku Jumala annina omandab väärtuse, pärineb Aquino Thomaselt, kes tõi aristotelli ku filosoofia abil uue maailmajaatuse oma ajastu augustiinlikult kujundatud mõtlemisse. Hobbes pole seda uuendust kasutanud, sest tema filosoofia põhjal pole Jumala kohta, v.a tema kui viimse põhjuse kohta, võimalik midagi kindlat öelda. Siiski on tarvis eelnevalt sellele arengule osutada, kui uurida nüüd mõlema loomuõiguse kontseptsiooni mõju selleks, et tuua nähtavale loomuõiguse filosoofilised juured inimõiguste doktriinis ning lühidalt kirjeldada, millise kuju on poliitiline platonism võtnud Platoni ja *Bill of Rights* vahelisel ajal.

Olgu veel kord tsiteeritud *Bill of Rights*’i formuleering:

Et kõik inimesed on loomult võrdselt vabad ja sõltumatud ning et neil on teatavad sünnipärased õigused, millest nad, astudes ühiskondlikku seisundisse, ei või ühegi kokkuleppe v. lepinguga ilma

jätta või loobuma sundida oma järeltulijaid; nimelt õigus nautida elu ja vabadust, õigusega soetada ja omada vara ning taotleda ja saavutada õnne ja julgeolekut.

See deklaratsioon kõneleb vabadusest, mis on olemas loomu poolest — *by nature*. Mida tähendab — loomu poolest? Et sõnastus omistab selle vabaduse inimese seisundile, mis tal on enne ühiskonda (*society*) astumist, ning et traditsiooniline tõlgendus samastab ühiskonna riigiga, tähendab see vabadust “riigieelses ehk loomulikus seisundis”. See viib mõtte Locke’ile, kes erinevalt Hobbesist omistas inimesele riigieelses seisundis ka õigused ja kohustused.¹³ “Loomu poolest” tähendab järelikult: loomulikus seisundis kui riigieelses seisundis. Siiski ei pea väljend *a state of society* silmas mitte riiki, vaid inimese staatust inimühiskonna suhtes. Sellesse seisundisse satub inimene sünnimomendist peale, kusjuures esialgu tuleb teda lihtsalt indiviidina vaadelda. Niisugust tõlgendust ei nõua mitte ainult sõnastus, vaid ka see, kuidas Hobbes ja Locke loomulikku seisundit mõistsid: see kujutab inimest alati juba ühiskonnas (*society*). Seetõttu ei saa *Bill of Rights*’i tõlgendamisel siin nimetatud *state of society*’t vastandada Hobbesi loomulikule seisundile, kuna selles inimene elab juba ühiskondlikus staatuses, ainult et ilma riigita. Väljend “loomu poolest” ei viita seega mitte vastandusele loomulik seisund/riiklik seisund, vaid erinevusele inimese kui eraldi indiviidi ja inimliigi esindaja ning tema seisundi vahel ühiskonnas; see peab niisiis silmas inimese vahetut, sünnipärast seisundit. Siis tuleb aga sõna “loomus” all mõista tunnuseid, mis inimesel on inimesena — sõltumata tema sotsiaalsetest suhetest. Sellist tõlgendust ajendab peale nimetatud põhjuste ka hilisem Iseseisvusdeklaratsioon, milles inimese sünni seletatakse Jumala loomistööna ning loomuõigusi Jumala poolt antud õigustena.¹⁴

See tähendab aga, et loomus, millest kõneleb deklaratsioon, peab silmas niisugust loomust, inimese olemust, mille kujundas Jumal enne mis tahes sotsiaalseid suhteid. Kõike ülalöeldut sil-

¹³ Vt Oestreich, *op. cit.*, lk 57–63; König, *op. cit.*, lk 14–68.

¹⁴ “[...] et kõik inimesed on loodud võrdsetena, et Looja on nad varustanud kindlate võõrandamatute õigustega, et nende hulgas on elu, vabadus ja õnnetaotlus.” (Vt S. König, *op. cit.*, lk 15.)

mas pidades ei saa see kuidagi pärineda ei Hobbesilt ega temale järgnevast traditsioonist (Locke).¹⁵ Ja tegelikult viitavadki ajaloolised uurimused ühele teisele allikale.¹⁶ Selleks on 17. sajandi tähtsaim loomuõiguslane — Samuel Pufendorf (1632–1694). Pufendorfi asendit loomuõigusliku mõtlemise ajaloos iseloomustab see, et ta püüdis Hobbesi radikaalset utilitarismi ühendada kristlik-altruistliku mõtlemisega, s.t siinses keelepruugis — kineemaatilist “loomuõigust” (ellujäämiskaalutus kui riigikorralduse mootor) essentsialistlikuga (inimese olemusele vastav sotsiaalne suhtlemine [Soziabilität]).¹⁷

Niisuguse ühendava mõtlemise näiteks on iseäranis Pufendorfi õpetus loomulikust seisundist — *status naturae*’st (*De iure naturae et gentium* I, 1, 7. pt). Tegelikult eristab Pufendorf — sidudes Hobbesi ja kristliku loomuõigusliku õpetuse — inimese **kaht loomulikku seisundit**: üks puudutab inimest tema ühenduses teiste inimestega — see on Hobbesi ja Locke’i riigieelne seisund —, ning teine inimest iseenesest — see on tema seisund sündinu ja ühtlasi looduna. Sellest teisest, põhimõttelisemast vaatlusviisist

¹⁵Vt König, *op. cit.*, lk 116. Locke’i võib kaasa arvata vaid niivõrd, kui ta erines Hobbesist oma suunatuse poolest essentsiaalsele loomuõigusele. Seda saab meie arvates osalt seletada Pufendorfi mõjuga, sest Locke hindas kõrgelt Pufendorfi, nagu on tõendanud A. Dufour (vt A. Dufour, “Pufendorfs Ausstrahlung im französischen und anglo-amerikanischen Kulturraum.” — Modéer, K. A. (Hsg.), *Samuel Pufendorf, 1632–1982; ett rätthistorisk symposium. Lund 15–16-januari*. Stockholm, 1986, lk 96–119.

¹⁶H. Welzel, *Die Naturrechtslehre bei Samuel Pufendorf*. Berlin, 1958. Welzel osutab Pufendorfi mõjule, mida too avaldas ameerika pastorile John Wise’ile, ühele inimõigusteidee algatajaist Ameerikas.

¹⁷Pufendorfi vahendajarolli kohta vt põhjanevaid teoseid: L. Krieger, *The Politics of Discretion. Pufendorf and the acceptance of natural law*, Chicago, 1965 ja H. Denzer, *Moralphilosophie und Naturrecht bei S. Pufendorf*, München, 1972. Olulised on ka A. Dufouri tööd: A. Dufour, “*Ius naturalis et conscience historique. La pensée politique de Pufendorf.*” — *Cahiers de philosophie politique et juridique 11: Des théories du droit naturel*, Caen, 1987, p. 103–125 ja “La souveraineté dans l’école allemande du droit naturel moderne: Pufendorf.” — A. de Mural (Hsg.), *Souveraineté et pouvoir. Cahiers de la Revue de Théologie et de philosophie 2*, Genève, 1978, p. 85–111.

nähtub juba, et inimesel on inimesena — tänu Jumala poolt temale antud omapärale ja kõrgele seisundile loodute seas — sünnipäraseid õigused, nagu näiteks õigus elule. Inimese kõrge seisund omakorda tuleneb tema olemuslikust tunnusest — olla mõistusega olend ja sellepärast vaba.

Niisiis võib *Bill of Rights*'i väljendit *by nature* seostada küll loomuliku seisundiga, *communis opinio* vastaselt tuleb selles aga näha loomulikku seisundit Pufendorfi mõttes. See on aga, nagu näitab Pufendorfi õigusfilosoofia kogu ontoloogiline kontekst, selgesti essentsialistliku mõtlemise saadus, sest *status naturae*'t käsitatakse kvaliteedina (kui *ens morale*'t), mis on omane inimesele loomuliku **substantsina** (kui *substantia physica*'le). Füüsiline substants saab aga oma olemuslikud tunnused Jumala loomistöö tulemusena, mis annab talle ühtaegu nii eksistentsi kui essentsi (*De iure naturae et gentium* I, 1, 1. pt).

See filosoofilis-ontoloogiline kontekst näitab niisiis, et inimõigused pärinevad essentsialistlikust mõtlemisest, rohkemgi — neid tuleb pidada essentsialistliku loomuõiguse ja ühtlasi poliitilise platonismi kõrgsaavutuseks. Sest kui vaadelda inimõiguste funktsiooni 18. sajandi uute põhiseaduste puhul, siis asuvad need täielikult selle eeskuju joonel. Tegelikult kohustab põhiseadus siin seaduseandjat respekteerima iseenesest kehtivat ja seega loomulikku korda. Platoni mõte, mis seni oli vaid eetiline nõue, saab siitpeale poliitiliseks reaalsuseks, positiivseks seaduseks.

Teisest küljest tuleb rõhutada, et võrreldes Platoniga on loomuõiguse sisu põhjalikult muutunud. Et Jumala korraldusel on inimene juba "loomult" mõistuslik ja säärasena vaba, siis pole siin riigi ülesandeks — erinevalt Platoni versioonist — mitte alles võimaldada inimese loomusel (milleks on ka Platonil mõistus, aga pelga võimalusena) realiseeruda, vaid hoida ja tagada talle selle kasutamist vabaks enesemääramiseks.

Tegime niisiis kindlaks struktuuralse sarnasuse Platoni õigusmõtlemise [*Rechtsdenken*] ja Ameerika 18. sajandi põhiseaduste vahel. Seda struktuuri tähistan ma terminiga "poliitiline platonism". See seisneb kahes iseloomulikus joones:

Poliitiline platonism ja loomuõiguse teooria

1. Loomuõigus tuletatakse inimese muutumatust loomusest (loomus=olemus). (Siinkohal olgu märgitud, et loomus "olemusena" või Jumala looduna ei ole mitte tegelik, faktiline näitaja, vaid ideaalne — seetõttu Hume'i reegel ei kehti).
2. Loomuõigus säilitab oma funktsiooni regulatiivse ideena ehk positiivse õiguse kriteeriumina.

Kerkib küsimus, kas see sarnasus on juhuslik või rajaneb ajaloolisel kokkupuutel. — Poliitilise platonismi lühiajaloo põhjal tuleb vastata ajaloolise seose kasuks.

5.2. Poliitilise platonismi arengu lühiajalugu

Pufendorfi loomuliku seisundi kui olemusliku seisundi teooria — kusjuures tema *substantia* (olemus) mõistesse on mahutatud kogu diskussioon Aquino Thomasest ja Wilhelm von Occamist peale, mis süvendas jumaliku loomiskorra küsimust olemuse mõiste varal¹⁸ — võimaldab selle mõtleja paigutada essentsialistliku loomuõiguse traditsiooni ning iseloomustada teda kui inimõiguste deklaratsioonides kõneleva poliitilise platonismi eestvedajat.

Selle traditsiooni lühiajalugu saab esitada järgmiselt:¹⁹

1. *Seadustes* püstitab **Platon** esimesena teesi, et seaduseandja peab oma tegevuses silmas pidama "loomulikku (siin jumalikuks nimetatud) õigust" ning seda täide viima. Seaduseks (=positiivne õigus) võib nimetada üksnes seda, mis vastab sellisele toimimisviisile. Kogu seadusloome peab alluma metapositiivsele normile, mille aluseks on asja olemus ja selle kord.
2. Seda teesi ei kaitsnud ei **Aristoteles** ega ka **Stoa filosoofid**: Aristoteles samastab õiguse lihtviisi poliitilise õigusega, mis põhineb alati seadustel ning on seetõttu on alati inimlik (=positiivne) õigus. Poliitilise õiguse piires eristab ta "loomulikku" ja "kõigest kehtestatud õigust" ["*nur gesetztes Recht*"], sel ajal kui õigus võib

¹⁸Vrd A. Verdross-Drossberg, *Abendländische Rechtsphilosophie*. Wien, 1962 (2. Aufl.), S. 71–97.

¹⁹See ajalugu on esitatud ja tõendatud kuni Ciceroni (ja uusplatoonikuteni) allikaviites nimetatud uurimuses. Augustinus ja aeg kuni Hegelini on teise kõite teemaks, mis on ettevalmistamisel.

järgida asjade loomulikku korda. Ometi on õiguse mõlemad variandid "õigus". Loomuõigus ei ole positiivse õiguse ühtlustavaks normiks ega anna ka mõõdupuud, mis üldse on õigus.

Varased stoikud lükkasid iga positiivse õiguse partikulaarse, inimliku õigusena tagasi ning tunnustasid üksnes loomuõigust universaalse ja jumaliku õigusena, mis rajab kõikide inimeste planetaarse ühenduse.

3. Alles roomlane **Cicero** haaras uuesti Platoni mõttest ja kujundas positiivse seadusõiguse, mis vastas stoa loomuõiguse printsiipidele; õigus peab edendama moraali, mis on inimesele *recta ratio*'s antud. Loomuõigus määrab, mida võib õiguseks nimetada.

4. **Augustinus** tegi stoilis-ciceroliku loomuõiguse kui *recta ratio* inimese olemuslikuks tunnuseks, milles jumalik õigus inimesele juurdepääsetavaks saab. Loomuõiguse ja jumaliku õiguse ühendamine annab loomuõigusele uue, teoloogilise väärtuse. Käegakatsutavast järeltõlkest — seada see õigus ka positiivse õiguse mõõdupuuks — Augustinus oma armuõpetuse tõttu siiski loobus. Kristlased peavad positiivset õigust taluma ja respekteerima, isegi kui see on ebaõiglane.²⁰

5. Selle järeltõlkest tegi alles **Aquino Thomas** — ning pöördus seega poliitilise platonismi juurde tagasi. Seejuures oli tegemist selgelt argumenteeritud otsusega augustiinlik-platonliku loomuõiguse kontseptsiooni kasuks võrreldes aristotelliku versiooniga. Tegelikult oli tal platonlik-augustiinliku ja aristotelliku loomuõiguse kontseptsiooni näol kaks konkureerivat eeskujut. Aquino Thomas ühendas need seeläbi, et allutas ühelt poolt kogu positiivse õiguse loomuõigusele, teisalt aga tegi vahet loomuõiguslikult põhjendatud positiivse õiguse ning pelga lisa- või tuletatud õiguse vahel (*Sum. Theol.* 1a–2ae; *Quaestio* 95, art. 2).

6. Seega kaitsesid kristlikud loomuõiguslikud mõtlejad kuni **Pufendorf**ni poliitilist platonismi. Tema teel olid vastastena ees **Hobbes** ja **Grotius**, kes toona kumbki oma teed rajasid, esimene absoluutse riigi ja selle õiguse, teine rahvusvahelise õiguse kui tõelise õiguse põhjendamiseks.

²⁰Vrd K. Flasch, *Augustin: Einführung in sein Denken*. Stuttgart, 1980, S. 368–384.

7. **Pufendorfi** tähtsus selles arengus on juba kõne all olnud, siiski ületab see kaugelt öeldu piirid. Siinkohal on oluline see, et ta tuletas inimõigused inimese loomulikust seisundist *qua* olemuslikust seisundist ning et tänu tema mõtete levikule Uude Maailma saavutas essentsialistlik traditsioon võidu Hobbes kontseptsiooni üle.

Kui ameerika inimõiguste deklaratsioonide koostajad pöördusid poliitilise platonismi poole, siis tuleb selle eest lõppude lõpuks tänada loomuõiguse kristlikku traditsiooni — inimese väärrikas seisund, millest tulenevad tema loomulikud ja riigieelsed õigused, põhineb jumalikul loomiskorral. Sellest on pärit niihästi inimese loomus kui ka riigieelsete õiguste kohustav, s.o **õigusejõud** [*“Rechts”-Kraft*; vrd *Rechtskraft*], sest see jõud on neil üksnes jumalike käskudena.²¹

Nõnda näitab ka see lühike tagasivaade, et inimõigused kui loomuõigused võlgnevad oma tekke eest tänu loomuõigusliku mõtlemise essentsialistlikule kontseptsioonile. Siin esitatu eesmärgiks oli meenutada Platonit selle mõtlemise algatajana, seda mälestust keeleliselt jäädvustama on määratud väljend “poliitiline platonism”.

ADA BABETTE NESCHKE-HENTSCHKE, filosoofiadoktor (1968), habilitatsioonitöö (1975, Frankfurdi Ülikool). Frankfurdi (Main) ja seejärel Lausanne'i ülikooli filosoofia ajaloo professor. *Akadeemias* avaldanud artikli “Carl Morgenstern: Platoni *Riigi* esimene nüüdisaegne kommentaar” (1993, nr 1, lk 107–122). Sealsamas Ada Neschke isikut ja teaduslikke töid tutvustav saatesõna Marju Lepajõelt (lk 123–124).

²¹See mõte leidub ka Pufendorfil (*De iure naturae et gentium*, II, 3, 19. pt). See on hispaania skolastikute, iseäranis F. Suarez'i pärand (vrd Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*. Paris, 1990, p. 338–347).



KAJA KÄRNER

ATHARVAVEEDA

Valik loitse

Tõlkinud Ülo Valk

I: 7. TULELE: NÕIDADE PÄEVAVALGELE TOOMISEKS

- 1) Tuli, taba nõiad-tondid,
et nad üles tunnistaksid.
Tõesti, kui sind, jumal, kiita,
saad sa metsaliste tapjaks.
- 2) Oled kiidetutest ülim,
kõiketeadja, valitseja.
Tuli, ohvriõli maitse,
pane nõiad ulguma!
- 3) Õgijatest paharetid
ulgugu koos nõidadega!
Sina, Tuli, sina, Indra,
võtke vastu joogiohver.
- 4) Kõigepealt las haarab Tuli,
käed las külge paneb Indra.
Igamees, kel tont on abiks,
tunnistagu: "Siin ma olen."

Tõlgitud väljaandest *Atharvaveda (Shaunaka) With the Pada-pātha and Sāyanācārya's Commentary*. Hoshiarpur, 1960–1964. Olen tänulik prof. Asko Parpolale Helsingi Ülikoolist ja prof. Jaan Puhvelile California Ülikoolist abi eest originaaltekstide tõlgendamisel ning Ain Kaalepile stiiliparanduste eest.

5) Me näeme sinu vahvust, kõiketeadja,
näed inimesi, nõiad paljasta.
Neid kõiki kõrvetades ette aja,
nad üles tunnistades tulgu siia.

6) Kõiketeadja, anna pihta,
sündisid ju meie pärast.
Oled meie käskjalg, Tuli,
pane nõiad ulguma!

7) Koidikusse pandud nõiad
siia lohista, oo Tuli,
las siis Indra vasaraga
pead neil otsast maha taob.

I: 14. NAISE SAJATUS VÕISTLEJA PIHTA

1) Võlu temalt, jume temalt
võtsin ma kui pärja puult.
Istugu nüüd isakodus
lahmaka ja laia mäena.

2) Valitseja Jama, Sulle
mõrsjaks antagu see tüdruk,
kes on seniks kütkenatud
ema, venna, isa majja.

3) Kuningas, me loovutame
tema sulle perenaiseks.
Jäägu isa juurde
kuni pulstub juus!

4) Asita, Kasjapa, Gaja
manasõnu abiks võttes
katan kinni sinu üsa,
nagu õde suleb laeka.

IV: 12. VIGASTUSTE PARANDAMISEKS RAVIMTAIME ABIL!

- 1) Oo Rohanī, ravitseja,
murtud luu sa terveks ravid.
Kasvata siis, Arundhatī!
- 2) Mis sul katki, põletikus,
mis su ihus rebenenud,
Dhātar lahkelt kokku liidab,
liikme sätib liikme külge.
- 3) Üdi, üdiga ühendu,
liiges, liitu liikmega,
seo end, mis on paigalt liikund,
kondid, kokku kasvage!
- 4) Üdi üdiga ühte saagu
nahk nahaga sobigu,
kondid kokku, veri vakka,
liha lihasse kasvagu!
- 5) Karv karvaga sobigu,
nahk sobigu nahaga,
kondid kokku, veri vakka.
Rohi, katkine kinnita!
- 6) Tõuse püsti, liigu, rutta
— vanker, millel korras rattad,
pöiad, rummud — kindlalt tõuse!
- 7) On ta augus viga saanud,
kivi visatud on pihta
— nagu Ribhu vankrit paikas, nõnda
[Dhātar] kokku liitku liikmeid!

VI: 37. NEEDUSTE VASTU

- 1) Tuhande silmaga needus
rakendas vankri ja tuli,
otsides minu needjat
kui susi lamburi maja.
- 2) Hoia meist eemale, needus,
kui leegitsev tuli tiigist.
Me sajatajat siin raba
nagu taevane pikne puud.
- 3) Kes neab meid, kui me ei nea,
neab meid, kui neame meiegi —
selle surma kätte ma heidan
kui koerale kõhna kondi.

VI: 46. HALBADE UNENÄGUDE VASTU

- 1) Oo Uni, kes sa pole elav ega surnud,
oled jumalate surematu ihuvili!
Varunānī on sinu ema, Jama sinu isa,
Araru on sinu nimi.
- 2) Me teame sinu sündi, Uni,
oled jumalate õepoeg, Jama käsilane,
oled lõputegija, oled surm.
Nõnda teame sind, Uni.
Hoia meid, Uni, halbade unenägude eest!
- 3) Nagu osa, sõrajagu,
[terve] võlg saab ära makstud,
nõnda iga halva une
vaenlasele läkitame.

VI: 56. KAITSEKS MADUDE EEST

1) Jumalad, et siug ei surmaks
meid, me lapsi ega mehi,
suletu las jääda kinni,
lahtine las olla valla.
Austus jumalarahvale!

2) Au olgu mustale [maole],
au olgu kirjule maole,
au olgu maakarva maole.
Austus jumalarahvale!

3) Su hambad kokku virutan,
su lõuad kokku lõksatan,
su keele kokku pigistan,
siug, suu sul kinni näpistan.

VI: 97. KUNINGA LOITS LAHINGU EELÕHTUL

1) On ülem sinu ohver, Tuli, ülem,
on ülem Sooma, ülem Indra oma.
Et ületaksin võitlejad kõik, sestap
Tuld austades me toome joogiohvri.

2) Oo helged Mitra-Varuna, siin kahjajook.
Te meega kosutage meie rohket sugu!
Te hirmutage Häving ära kaugele,
ka pattudest, mis tehtud, vabastage meid!

3) Te selle kange vägimehe järel käige!
Oh sõbrad, hoidke Indra ligidale,
kes, vasar käes, lööb puruks väed, saab saagiks karja,
kes võidab lahingus ja jõuga hävitab.

VII: 36. PRUUTPAARI SÕNAD PULMAS

1) Me pilgud olgu kui mesi,
me palge jume kui salv.
Hoi mind oma südames,
püsigem ühisel meelel.

XIX: 54. AJALE (KĀLA) KUI ÜRGJÕULE

1) Ajast sündinud on vesi,
Brahma, kuumus, ilmakaared.
Aja läbi tõuseb Päike,
Aja sisse loojub jälle.

2) Aja läbi Tuulgi puhub,
Aja läbi maismaa [püsib],
Ajas seatud on suur taevas.

3) Ammu Poeg lõi Ajas selle,
mis on olnud ja mis tuleb.
Ajast sündinud on laulud,
ohvrisõnad ilma tulnud.

4) Aeg on see, kes loonud ohvri,
jumalate igiosa.
Ajas gandharvad-apsarad,
maailmad on paika seatud.

5) Ajas jumalik Angiras,
Atharvan on ülendatud.
Nii see kui teine maailm, puhtad ilmad
ja nende jumalikud ilmakaared
on allutatud Brahma läbi Aja poolt,
kes ülijumalana ruttab edasi.

MÄRKUSI

Üldist

Atharvaveeda kuulub Rigveeda, Jadžurveeda ja Saamaveeda kõrval India vanimasse usulisse pärimusse. Oma staatusest jääb ta pisut vanema ja auväärsema Rigveeda varju, millest kogu India kirjandus alguse saab (vt Valk 1993). Rigveeda (RV) loodi ja sai lõpliku vormi perioodil 2. at keskpaigast kuni 1. at alguseni eKr. Atharvaveeda (AV) dateeritakse tavaliselt 1. at esimestesse sajanditesse eKr, kuid see sisaldab ka vanemaid tekste, mis võivad ulatuda isegi 3.–4. aastatuhandesse. RV koondab endas valdavalt aarjalaste jumalatele pühendatud hümnide ja seostub soomarituuali ning avaliku kultusega (*śrauta*). Hümnid on laulikute preestrite pärimuslik looming, mis on sõnastatud kõrgstiilis ja kunstiliselt viimistletud keeles. Folkloorsem AV koondab endas loitse, tema valdkond on kodused tavandid (*grhya*) ja üksinduses ette võetud maagilised taiaid. Üleloomulikest olenditest on tähelepanu koondatud deemonitele, kes ohustavad inimesi ja kelle eest püütakse end kaitsta. Märksa enam kui RV kajastab AV aarjalaste argielu, olmet ning materiaalselt kultuuri. Oma nime on kogumik saanud tulepreestri *atharvan* järgi. (Euroopas on paremini tuntud “maagi” nimetus, mis tähistas samalaadseid Meedia tulepreestrite Loode-Iraani alal.) AV nõidussõnu loeti valdavalt koduse kolde- ja ohvritule juures.

Atharvan tähendab ühtlasi sellist loitsu, mille eesmärgiks on kellegi heaolu või õnnistus. Needusi, sajatusi, vaenlaste ja rivaalide pihta suunatud pahatahtlikke nõidussõnu nimetati *aṅgiras* ja seegi sõna tähendab vastavat tulepreestrit, kes neid loitse rakendas. (Vt eelnevas loitsu XIX: 54 ja selle kommentaari.) Atharvaveeda varasem nimetus oli *Atharvāṅgirasah*; hõlmatud oli nii valge kui must maagia. Algselt ei olnud kogumiku pealkirjas sõna “veeda”, kuna kindlasti oli selliseid preestriteid, kellele ei meeldinud nõidussõnade ülendamine jumaliku ilmutuse staatusele. Paljudes brahmanistlikes ja budistlikes allikates ongi juttu vaid kolmest veedast, kuigi AV oli kindlasti juba lõpetatud ja tuntud. Aja jooksul kadus pealkirjast viide mustale maagiale ning loitsukogumikku aktsepteeriti hinduistlikus traditsioonis teiste veedade kõrval. Mõnikord on AV-d nimetatud *Brahmavedaks*, mis viitab brahmanite preestriklassile, kes AV pärimust edasi andsid. Braahmanid olid ka AV toimetajad ja osalt autorid. Teisedki veedad on ühendatud kindlate preestriklassidega: RV pärimust kandis hümnide retsiteerija ning kahjakallaja *hotar*, Saamaveeda seostus laulikpreestri *udgātar*’iga ning Jadžurveeda *adhvaryu*’ga, kelle hooles oli ohvrijoogi sooma ettevalmistamine ning ohvritalituse tegelik läbiviimine.

Võrreldes RV-ga annab AV tunnistust aarja hõimude liikumisest Loode-Indiast kirdesse Gangese jõgikonda. Esmakordselt on mainitud tiigrit ning põllukultuuridest riisi, mis on iseloomulikud just Bengalile. Sõjakad aarjalased alistasid pärismaalasi, aga samas toimus ka rahvaste ning kultuuride assimileerumine. Nii süvenesid veedade pärimuseski mitteaarjalikud mõjud. Üks indoloogide ammendamatuaid vaidlustemasid ongi olnud kohalike ja aarja elementide vahekord veedade usundis, keeles ning kultuuris. Kunagi arvati, et maagiline ja deemonlik AV esindab suures osas põlisrahvaste uskumusi; religioosne ja jumalik RV on aga "aarjalikult puhas" indoeuroopa pärimus. Sellistes hinnangutes on omajagu aarja kultuuri idealiseerivat romantilist suhtumist ning (indo)eurooplase üleolekutunnet "metsikute pärismaalaste" suhtes. Iseloomulikud on Sarvepalli Radhakrishnani vaated, mis on sõnastatud tema mahukas teoses *India filosoofia* (esimene köide ilmus 1923). S. Radhakrishnan märgib AV ülevaates, et aarjalaste püüded tsiviliseerimata rahvaid valgustada on siin viinud ideaalide moondumiseni ning nende usundisse on tunginud metsikute hõimude ebausk: vaimude, tähtede, puude ja mägede austamine. Kui puhas ja suursugune aarja religioon puutus kokku vulgaarse ja madala mitteaarjaliku usundiga, hakkas teine esimest välja tõrjuma. (Radhakrishnan 1993: 96–97.) Tänapäeval on siiski mõistetud, et "jumaliku" RV ja "deemonliku" AV erinevust ei selgita niivõrd aarjaliku ja mitteaarjaliku usundi vastandamine. Pigem aitab kahe tekstikogu eripära avada kõrgkultuuri ning folkloorse kultuuri mõistetepaar. Palju "barbaarset ja primitiivset", mida AV kajastab, on kahtlemata indoeuroopalikku algupära, kuid selle pärimuse kandjaks polnud kitsad preestrite ringkonnad, vaid teised rahvakihid. Samas on tõsi, et India põlisrahvaste mõju aarjalaste kultuurile süvenes üha, kuid see ei tähendanud ainult kõrgreligiooni folkloriseerumist, vaid ka selle täienemist (nt Šiva kultus, jooga ning askees on suures osas mitteaarjalikku algupära). Kultuurisuhete probleemi teeb keerukamaks seegi, et ilmselt toimus indoeurooplaste migratsioon Indiasse mitmes laines. Nagu Asko Parpola on selgitanud, on mõnedki veedades manatud "metsikud hõimud" ilmselt aarjalaste lähisugulased, kes ei jaganud nende religioosset pärimust ja arvati seetõttu vaenlaste sekka (Parpola 1988).

AV sisaldab 731 teksti, mis jaotuvad 20 raamatusse (*kāṇḍa*). Võrreldes RV meetrikaga süveneb hoolimatus vormi suhtes: värsimõõt logiseb üha enam. Kokkuvõttes on vigaseid värsse isegi rohkem kui reeglipäraseid. Küllalt palju on loitse, kus erinevaid värsimõõte on kombineeritud või kus värs läheb proosaks üle. (Tõlgitud loitsude seas on mitu sellist näidet.) Nagu RV-s, on ka AV meetrikas määrava tähtsusega silpide

arv värsis. Tekste valides püüdsin vältida ühekülgset, tuues näiteid põhilistest loitsuliikidest, mis AV-s esinevad.

Varasematest tõlgetest oli suureks abiks T. Jelizarenkova venekeelne teaduslike kommentaaridega varustatud antoloogia, mis hiljuti ilmus kordustrükis (Jelizarenkova 1995). Ka ingliskeelsetest tõlgetest olid kasutada parimad: M. Bloomfieldi (1973) ning W. D. Whitney (1971) tööd. India õpetlase Devi Chandi inglise keelde tõlgitud *The Atharvaveda* (1980) on aga hoiatav näide teaduslikust äpardumisest. Jääbki arusaamatuks, kas põhjuseks on autori keeleoskamatus või soov hinduistlikku pühakirja võõrkeelse lugeja tarvis ilustada ning müstifitseerida. Tekstis varjatud tähendusnäansside mõistmisel oli rohkem kasu J. Grilli saksakeelsest tõlkevalimikust (*Hundert Lieder...* 1889). Kommentaaride kirjutamisel tuginesin kõige enam M. Bloomfieldi (1975), A. A. Macdonelli (1981), N. J. Shende (1985) ning K. Z. Zyski (1985) eriuurimustele. V. Ermani teost veedade kirjandusest (1980) võib soovitada kui sissejuhatavat ülevaadet, kuid see tugineb peamiselt M. Winteritzi märksa mahukamale monograafiale (1972). Klassikaliste sanskriti keele sõnaraamatute seas osutus üsna käepäraseks Suryakanta veedade keele sõnastik (1981).

Kommentaare

I: 7

See loits on suunatud nõidade (*yātudhāna*) ja tontide (*kimīdin*) pihta, kes ohustavad inimest ööpimedusest. Tulel on maise ilma jumalana imevägi neid päevavalgele tuua. Loits on kantud uskumusest, et kui vaenlane ära tunda ja ta on sunnitud oma nime välja ütleva, kaob ka tema jõud. Traditsioonilise liigituse kohaselt kuulub tekst vannutuste hulka, mis kaitsevad nii üleloomulike kui inimlike vaenlaste eest (*ābhicārikāni*). Deemoneid, nõidu ja vihamehi on *Atharvaveedas* tähistatud stereotüüpse vormeliga "kes meid vihkab ja keda vihkame meie" (*yo asmān dveṣ ṭi yam ca vayan dviṣmah*). *Atharvaveeda* nõiad on pooleldi üleloomuliku olendi staatuses, mõnikord võiks *yātudhāna* tõlkida ka paharetiks. Selline piiri puudumine demoni ja nõiakunsti valdava inimolendi vahel Vana-India rahvausus on tähelepanuväärne. See kinnitab kaasaegsete uurijate järeldusi Euroopa nõiduseusu kohta. Nimelt on selgitatud, et paljud Vana Maailma nõidadele omistatud imevõimed on neile üle kan-

tud varasematest uskumustest. Niisiis oli kunagi Euroopaski aeg, mil nõidade ja deemonite vahel selget vahet ei tehtud (Pócs 1989).

1) Metsaline (*dasyu*) — sõna tähistab ühtaegu deemoneid (kes võivad ilmuda zoomorfsel kiskja kujul) ja India pärismaalasi, kellega aarjalased sõjajalal olid. Hilisemas sanskriti keeles kinnistub tähenduseks “teener, ori”, sest kohalikud hõimud alistati.

2) Kõiketeadja (*jātvēdas*) — see on Tule (*agni*) püsiepiteet. RV-s on väljendi tähendust selgitatud: “kõikide sugupõlvete tundja” (*višvā veda janimā*) (RV 6,15,13).

Tulele pakutakse meelega seesamiõli (*taila*) ja ohvriõli (*ājya*) — sulatatud võid.

4) Igamees, kel tont on abiks (*yātumant*) — sõna-sõnalt “deemoniga (*yātu*) varustatud”. AV tavapärase nõia nimetus *yātudhāna* ‘deemoni pidaja’ tähendab õigupoolest sedasama. Nii nagu keskaegses Euroopas, valitses ka india rahvausus veendumus, et nõidus on võimalik vaid deemonite abil, kellest lähtub üleloomulik vägi.

Siin ja järgmises salmis pöörduetakse nõidade ja paharettide poole, et nad oma kurjad kavatsused üles tunnistaksid ja oma nurjatu loomuse paljastaksid.

5) Värsimõõt muutub. Seetõttu võib arvata, et siit algab hilisem lisand algselt 4-salmilisele loitsule.

6) Tuli on RV ja AV mütoloogias sõnumitooja ja käskjalg (*dūta*), kelle ülesandeks on olla vahendaja inimeste ja taevajumalate vahel. Kõige inimlähedasema jumalana täidab ta meelsasti surelike palveid.

I:14

See sajatus kuulub loitsude hulka, mis seostuvad naiste tavandite ja taigadega (*strickarmāṇi*). Paljud neist on rahumeelsed ja sisaldavad õnnisussoove viljakaks ning õnnelikuks abieluks. On ka armumaagiat, mille eesmärk on soodsalt mehele saada, kellegi armastust võita, iha või kustuvat kirge äratada, tagada viljastumine, poja sünd jne. Suurem osa naisteloitsudest on aga pigem needussõnad, mille teemaks on intriigid, armukadedus ja õnnetu abielu. Silmatorkavalt palju on musta maagiat, mille eesmärgiks on kellegi kahjustamine, et omaenda õnne tagada.

Tõlgitud loits on naise kallaletung oma rivaalile. AV-st hilisem *Kauṣika-sūtra* kirjeldab taigu, mis seostuvad loitsu retsiteerimisega (35, 15–17). Tuleb võtta pärg, padi, hambahari ja selle naise juuksekarv, keda tahetakse mõjutada. Need tuleb mässida jumal Rudra poolt tapetud (palavikku surnud) veise nahka ja matta kolmest kivist koosneva kuhila alla. Loitsu retsiteeritakse pärja puruks jahvatamise jooksul.

Võetakse kolm juuksetutti, seotakse musta niidiga kokku ja maetakse samuti kivide alla.

Loits on vägagi raevukas. Pealtnäha on see sajatus, et hüljatud rivaal jääks vanatüdrukukuks. Ometi on tekst sedavõrd kurjakuulutatav ning surmasümboolikast laetud, et pole raske aimata varjatud eesmärki: loitsija soovib teisele tütarlapsele haigusi, viljatust ning surma.

1) Võlu (*bhaga*) — sõna tähendusväli on õige avar. *Bhaga* on abstraktse õnnejumala nimi, aga see märgib ka õnne, saatust, osa (vrd vene *dolja*). Samast indo-euroopa tüvest on muide tuletatud vene jumalanimetus *bog*.

Viimane värss on kahemõtteline. Seda võib tõlkida ka: "istugu ta eisiade (*pitṛṣu*) juures" — s.t teises ilmas. W. D. Whitney arvab, et vanatüdrukut kutsuti Vana-Indias Toonela valitseja Jama pruudiks (1971 I :15). Niisiis oli tema elu isakodus võrreldav hauataguse eluga; ta oli (sotsiaalselt) surnud.

2) Neiu võis elada (lehestunud) ema, isa või pärast vanemate surma venna juures.

3) Kuningas (*rājan*) — selle tiitliga pöördutakse valitseja Jama poole.

Sajatuse mõte on, et tüdruk istugu seni vanematekodus, kuni juuksed vanadusest peast kukuvad. Teisalt on see kahjustav nõidus, et rikkuda võistleja ilu.

4) Asita, Kasjapa, Gaja — legendaarsed targad. Kasjapa pühitsetud amulette ja temaga seotud taigu on peetud eriti väekaks. Kasjapa on mõnikord tõstetud lausa jumala staatusse ja teda on samastatud päikesega.

Manasõnad — *brahman* esineb siin algses tähenduses: "maagiline vormel, loits". Hiljem hakkas see sõna märkima sakraalses tekstis kätketud maagilist väge (preester braahman on selle väe kontrollija). Seejärel tähistas sõna ka jumal-absoluuti, kes on eriti tähtsal kohal brahmanistlikus religioonis, upanišaadides ning vedaanta-filosoofias.

IV: 12

Loits kuulub tervendamissõnade (*bhaiṣajyāni*) hulka. See nõidussõnade rühm on AV-s vägagi arvukas. Paljud neist on suunatud haigusdeemnite vastu, mitmed on pöördumised jumalate poole, kelle võimuses on haigusi saata ja neid ka ära võtta. Eriline vägi inimesi ravida on Rudral, Ašvinitel ja Varunal. Tõlgitud loits on pöördumine jumalustatud ravivaima poole. (Selline personifitseerimine on RV-le ja AV-le õigegeiseloomulik — jumalaks võidakse ülendada mistahes väekaks peetud ese või abstraktne mõiste.)

AV IV: 12 on üsna universaalne loits, mis peab parandama vigastusi, luumurde, põletusi ja sulgema verejooksu. Algselt oli see vist siiski mõeldud murtud luu tervendamiseks. *Kauṣika-suutra* kirjeldab ka loitsu retsiteerimisega seotud taigu (28, 5–6; 14). Pisut enne koitu, kui tähed taevas kahvatuvad, piserdatakse haigele vett. Siis antakse talle juua sulatatud võiga segatud piima (*pr̥ṣātaka*) ning määratakse teda salviga.

Loits on tähelepanuväärne, sest meenutab mitmeid Euroopa rahvaste nõidussõnu. Adalbert Kuhn võrdles seda ühe 10. sajandist pärineva Merseburgi loitsuga Saksimaa alalt, samuti skandinaavia ja vana-inglise maagiliste vormelitega (kokkulangevused on eriti 3.–5. salmis). Ta arvas, et samasuguse loitsu abil on kunagi nii Indias kui germaani rahvastel ravitud murtud jalaga hobust.

1) *Rohaṇī, Arundhatī* — ravitoimega ronitaimed, mis on siin ülen-datud jumalannadeks. *Rohaṇī* on tuletatud verbijuurest *ruh* 'kasvama'. Loitsus kordub vormelina *rohatu* 'kasvagu'.

2) *Dhātar* 'looja, rajaja' — jumaliku korra- ja loomisjumal, veedade panteonis kõrvaline kuju. Ta on üks jumalanna Aditi kaheksast pojast; hilisemas mütoloogias on *dhātar* mitme demiurgi (*Viśvakarmani, Prajāpati, Brahmā*) epiteet.

3–5) Väga sarnased vormelid ("luu kokku luuga, liiges kokku liikmega") esinevad 10. saj. Merseburgi loitsus, milles pöördutakse jumal Wotani poole, et ta Balderi hobuse murtud jala parandaks. Samasuguseid stereotüüpseid värsse sisalduvaid nõidussõnu leidub nii germaani kui läänemeresoome folklooris (Christiansen 1914).

Kalevala 15. runos rändab Lemminkäise ema Tuonela jõe, et oma tükkideks raiutud poeg uuesti ellu äratada. Temagi rakendab sarnast sõnamaagiati:

...luu luuhun, liha liha'an,
jäsenet jäsenihinsä!
(*Kalevala*. 1984: 105)

Lõpuks võrreldagu loitsu 1947. aastal Kodaverest kirja pandud nikastussõnadega:

*Niksati ja naksati,
luud kokku liugugu,
sooned kokku sobigu,
igavesti kinni jäägu,
soon soone asemele,
luu luu asemele!*

(Tedre 1972: 1052)

Läänemeresoome alal on ilmselt tegemist geneetiliselt seotud rahvaluuletekstidega. Kaugemate kokkulangevuste puhul tuleb tõsiselt võetava seletusena arvesse ka sarnaste motiivide iseteke (*generatio spontanea*) erinevatel rahvastel.

6–7) Neis salmides, kus originaaži värsimõõt üsna tuntuvalt logiseb, on haige tervendamist võrreldud vankri parandamisega.

Ribhu 'osav' nime kannavad pooljumalad, kolm imelist seppa, kes meisterdasid jumalate Ašvinite taevase vankri. Ravitsejate hulgas *Ribhud* ei esine.

VI: 37

Seegi loitsu kuulub musta maagiat esindavate nõidussõnade poolele (*aṅgirasah*). Muistse temaatilise liigituse kohaselt on see vanutus, milles rakendatakse vastumaagiat nõidade ja vaenlaste vastu (*krtyāpratiharānāṇi*). Tegemist on raevuka tõrjenõidusega vihamehe pihta, keda arvatakse oma sõnumisi, kunste ja taigu kurjasti pruukivat. Needus lähetatakse tagasi ja sellest saab hukatus nõiale enesele. Loitsu retsiteeriti rituaalsete toimingute saatel: toodi joogiohver ja tulle lisati hagu, mis ühe muistse kommentaatori järgi olid võetud välgu tabatud puust (vihje Tulele kui kurjade jõudude peletajale on teises salmis). Kaela riputati amulett, koerale visati mulla[?]kamakas. (*Kauṣika* 48, 23–36.)

1) Tuhande silmaga needus — "tuhandesilmne" on veedades üks epiteetidest, mis viitab üleloomulikkusele. Nii on kõnetatud Tuld (Agni), Rudrat, jumal Varuna nuuskureid, kes valvavad üleüldise korra ja moraali järele; ka amulette ning kurjust (*pāpman*).

3) Esimesed värsid on näide AV sõnamängust ja loitsudele iseloomulikest maagilistest kordustest. Salmis on paar hämarat sõna, mis on üsna raskesti tõlgitavad. Mõte on siiski selge: vaenlasele soovitakse surma ja võrdpilt koeraga on vägagi alandav.

VI: 46

AV-s on rühm lepitus- ehk hüvitusloitse (*prāyaścittāni*), mille abil on lunastatud nii tegelikult kui mõttes sooritatud patte, puhastatud end iga-sugusest rüvedusest ning kaitstud õnnetuse ja kurjuse eest. Tolleaegne ja hilisem hinduistlik arusaam patust (*enas, pāpman*) oli keerukas. See tähendas eksimust, mingi rituaalse normi rikkumist, hõlmates ka tahtmatuid ja ebateadlikke seaduste rikkumisi. Patt võis külge hakata otsekui haigus — teiselt inimeselt ning isegi jumalateelt. Pattu oli võimalik maha pesta ja salakavalal kombel üle kanda isegi süütule inimesele.

AV tekstidest ilmneb, et hüvitusloitsude kasutusala oli väga avar. Neid loeti näiteks siis, kui ohverdades oli sooritatud mõni viga, kui abielu sõlmimine polnud päris seaduspärane (noorem poeg abiellus enne vanemat), kui võlg oli maksmata (seda eriti hasartmängude puhul). Sõnade lugemine oli tarvilik ka halbade ennete tühistamiseks. Kurjakuulutav oli näiteks see, kui maja lähedale ilmus mõni ebasoovitav lind, kui sündisid kaksikud või sattus olema ebasoodne päev sündimiseks, kui lapsel ilmusid ülemised hambad enne alumisi, kui inimest tabas taevast langenud üksik vihmapiisk.

Tõlgitud loits peab kaitsma halbade ja rüvedate unenägu eest ja neist puhastama. Sõnu loeti rituaalsete toimingute saatel. Tuli loputada suud, iseäranis koleda unenäo korral toodi ohvrianniks küpsetatud kakk ja teine samalaadne sokutati vihamehe territooriumile.

Loits on selles mõtte huvitav, et küllalt palju samalaadseid tekste on läänemeresoome vanade nõidussõnade hulgas. Need on sünnisõnad, mille sihiks on asja, olendi, nähtuse vm algupära määratlemine, et selle läbi saavutada tema üle maagilist kontrolli. Kindlasti on sedasorti loitsud sündinud müüdilise mõtlemise ühisjoontest erinevatel rahvastel. On ju müüdi keskmes etioloogiline tarkus, teadmine sellest, kuidas miski alguse sai.

1–2) Loitsu kaks esimest salmi on sõnastatud proosas.

Varuṇānī — kas vete või öö personifikatsioon, maskuliinse Varuna naispool, veedade usundis kõrvalise tähtsusega.

Jama (*Yama*) — esimene surelik, surmavalla valitseja.

Araru — kõrvalise tähtsusega jumal, vaenulikkuse ja deemonliku jõu personifikatsioon.

3) Sōrajagu — kaheksandik.

VI: 56

Maod on paljudes usundites erilise staatusega olendid. Nad seostuvad allilma, peidetud varanduste ja salateadmistega, mida võivad soovi korral inimestele avaldada. Vana Testamendi paradiisiaia madu pühendas esimesed inimesed hea ja kurja tundmise; budistlikus mütoloogias oli maokujuliste vaimude naagade hoida Buddha salaõpetused, mille 2. sajandi filosoof Nagardžuna neilt oma kätte võitis. Maod on pooleldi üleloomulikud deemonlikud olendid, kellesse on suhtunud hirmuseguse austusega. Mütoloogiliste lohedega on lahinguid lõõnud mitmete usundite jumalad ning vägimehed. Vana-India mütoloogias tähistab sõna *ahi* nii Indra peavaenlast koletis Vritrat kui tavalisi madusid, kellega kohumine on Indias lausa igapäevane. Ka eesti loitsude hulgas on erilisi ussisõnu ning üleloomulikke oskust madusid käsutada ning nende hammustust ravida on kõrgelt hinnatud. Arvestades maduderohkust pole ime, et Indias on sellised teadmised veelgi enam au sees. (Näiteks 1876. a hukkus ainuüksi Bengalis maohammustuse läbi 11 416 inimest (Bloomfield 1975: 61). AV ja *Jadžurveeda* annavad tunnistust erilisest salateadmiste liigist, mis seostub madudega (*sarpavidyā*).

Tõlgitud loits esindabki selliseid tarkusi. Neid sõnu loeti kaitseks mürgiste madude ja skorpionide eest, et hoida nad inimeste elupaigast eemal. Retsiteerimise ajal tõmmati piirjoon ümber voodi, maja või viljapõllu; lävepakule murendati kuivanud lemmasõnnikut ning puhastavate taimede segu. Muistse liigituse kohaselt kuulub loits üldiste õnnisustussoovide hulka, mis suurendavad jõukust ning kaitsevad ohtude eest (*paustikāni*).

1) Suletu/lahtine — mõeldud on madude lõugu. Tiitel "jumalarahvas" (*devajana*) madude kohta on meelitiv väljend, mille tagamõtteks on nende ohtlike roomajate lepitamine. Pole õige pidada madusid läbini deemonliku kurjuse kehististeks. Veedade usundis on nad pooljumalikul olendid, kes usuti asustavat maad, õhuruumi ja taevast ning kellele toodi ohvriande.

VI: 97

See tekst kuulub loitsude sekka, mis seostuvad kuninglike riitustega (*rājakarmāni*). Täpsemalt määratledes on AV VI: 97 lahinguhümn (*sāmṅrāmikāni sūktāni*). Funktsioonilt ongi see RV stiilis hümn, sest väljendatud on aupaklikku suhtumist jumalatesse, kellelt oodatakse abi eelseisvas, eeldatavasti võidukas lahingus. Jumalatele pakuti joogiohvrit, kusjuures tulepuudena põletati vibusid ja seejärel nooli. Viimaks

ulatas õukonnapreester *purohita* kuningale vibu, mis oli salvitud sulavõiga ning siis läikima löödud.

1) Siin on nimetatud kõrvuti kolm veedade usundi populaarseimat jumalat — Tuli (Agni), jumalustunud ohvrijook Sooma ning pikse- ja sõjajumal Indra.

2) Kahjajook (*svadhā*). Loits seostub *agnihotra*-ohvritoiminguga, mida sooritati iga päikesetõusu ja -loojangu ajal ning mis paiguti on Indias tänini säilinud.

Edenemine, viljakus ja eriti meessoost järeltulijate olemasolu oli äärmiselt oluline nii valitseja enese jaoks kui tema riigi heaks käekäiguks.

Häving, hukatus (*Nirṛti*) pole ainult abstraktne mõiste, vaid ka sellenimeline jumalanna.

Patust (*enas*) puhastumiseks võeti ette keerukaid rituaalseid toiminguid. Voli inimest pattudest vabastada kuulus Varunale, kes siin esineb paaris leppejumal Mitraga.

3) Salm on stereotüüpne, esineb nii AV-s kui RV-s. Pöördutakse Indra poole, kes on veedade kultuslikus sümbolismis identne kuningaga maisel tasandil.

3. värsis on kuhjatud Indra epiteete: "vasarakäeline, vägedepurustaja (ehk külavallutaja), veiste kättevoitja".

VII: 36

Vormeli lausub pruutpaar ühiselt pulma neljandal päeval riituse käigus, mis eelneb abieluliidu lõplikule sõlmimisele. Seda õnnistussoovi lausudes salvivad pruut ja peigmees teineteise nägu.

Traditsioonilise liigituse järgi kuuluvad sõnad naisteloitsude hulka.

XIX: 54

AV kosmogoonilised ja filosoofilised hümnid erinevad silmatorkavalt tavalistest loitsudest. Uurijad on arutlenud, miks need mütolooilised laulud üldse võeti sellesse põhiliselt maagilistest tekstidest koosnevasse kogumikku. Hümnides on vähe folkloorset, ja on ebausutav, et tavaline nõid või külaravitseja oleks neid kasutanud. Stiil on liialt ülev ja sisu ülemäära keerukas. Pigem kuuluvad need hämarad metafüüsilised tekstid haritud preestrite pärimusse. Ometi ei alga India filosoofia (kaasaegses mõttes) RV ega AV vastavatest hümnidest, kuigi neis võib täheldada filosoofilise mõtlemise märke. Nagu uurijad on osutanud,

pole hümnid mitte samm edasi, vaid pigem kõrvalepõige India filosoofia arengus. Hümnidesse on kätketud preestrite salatarkused, millest mõned tunduvad tänapäeval üsna lihtsakoelised, isegi pigem totrad kui sügavad. Meenutame sedagi, et veedade keel ei olnud kõnekeel, vaid sisaldas kentsakaid kunstlikke vorme. Seetõttu muutusid tekstid arusaamatuks, ja isegi preestrid ise ei tarvitsenud teada, milline on nende laulude sisu. AV kosmagoonilisi ja metafüüsilisi hümne on nimetatud ka pseudofilosoofilisteks ning teosoofilisteks, kuigi J. Blavatsky õpetusega neid ühendada ei saa. Ühisjoon on aga teadlik müstifikatsioon. Küllap ongi hümnid AV-sse võetud seetõttu, et neis usuti peituvat erilise maagiline vägi. Selline on braahmanite preestriklasi lisand valdavalt folkloorsetest loitsudest koosnevasse kogumikku.

Tähelepanuväärne on, et kosmagoonilistes hümnidest puudub ühtsus. Leiame neist erinevaid ideid maailma mütoloogilise algupära kohta. Hümne ühendab siiski monistlik alprintsipi otsimine. Maailm öeldakse olevat sündinud Brahmast (jumalik sõna, püha vägi), kosmilisest kuumusest (*tapas*), olematusest (*asat*), eluhingusest (*prāna*), ajast (*kāla*), ihast (*kāma*) jne.

Tõlgitud hümn on jumaliku aja kiitus, mida siin peetakse maailma algpõhjuseks ja üliljumalaks. Teisalt on aeg ka kõige oleva mõõt ning hukutaja. Mõnedes tekstides on *Kāla* toonela valitseja ning surnute kohtumõistja Jama paralleelnimi või hävingujumal Šiva ilming. AV-st hilisema *Bhagavad-gīta* 11. peatükk kirjeldab Krišna jumalikku kosmilist kaju, mis on Ardžunale hirmuäratav ning arusaamatu. Krišna määratleb end ise: "Olen Aeg, maailma suur hävitaja, olen siin, et inimesi hävingusse saata." (XI: 32). Niisiis pole Aeg ainult looja, vaid ka demonlik surmajumal.

1) Kosmilistest vetest (*āpah*) algab enamik India loomislugusid. Lisaks on loetletud teisigi maailma algpõhjusi, mis siin on Aja suhtes sekundaarsed (alglooja ja jumalik sõna Brahma, kuumus (*tapas*) jt)

3) Poeg — loojajumal *Prajāpati* 'olendite/järeplõvede isand', hiljem Brahmaga samastatud.

Laulud (*ṛcaḥ*) — veedade hümnid.

Ohvrisonad (*yajus*) — maagilised vormelid, mida loeti ohvritalitustel. Need on põhiliselt koondatud *Jadžurveedasse*. Ohvrit on samuti peetud üheks maailma algpõhjuseks ja korraldavaks printsipiiks.

Gandharvad ja apsarad — taevased muusikud ja haldjatarid, AV-s ka demonlikud olendid, kes ohustavad surelikke, püüdes neid võrgutada ja siis hukutada. (vt RV 10: 95; Valk 1993)

5) Angiras, Atharvan — jumalikud isikud ja müütilised tulepreestrid. Neist esimese pädevusse kuulub eelkõige must maagia, teise pädevusse valge maagia.

Teine maailm (*loka param*) — võib tõlkida “kõrgem/ ülilm maailm”.

Puhtad ilmad (*punya loka*) — võib tõlkida “vagad/jumalikud maailmad”.

Kirjandus

Atharvaveda (Shaunaka) With the Pada-pātha and Sāyanācārya's Commentary. 1960–1964. Edited and Annotated with text-comparative data from original manuscripts and other Vedic works by Vishva Bandhu in collaboration with Bhīmdev, Vidyānidhi and Munishvar Dev. Part I–IV. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute

Bhagavad-gītā. 1986 = Бхагавадгита как она есть. Полное издание. (Bhaktivedanta Book Trust.) Leningrad

Bloomfield, Maurice 1973. *Hymns of the Atharva-Veda together with Extracts from the Ritual Books and the Commentaries.* Transl. by M. Bloomfield. Motilal Banarsidass: Delhi, Patna, Varanasi. (Reprinted from *Sacred Books of the East*, edited by Max Müller. Vol. XLII. Oxford: Clarendon Press, 1897)

Bloomfield, Maurice 1975. *The Atharvaveda and The Gopatha Brahmana.* Arsha Prakashan. Allahabad: Varanasi. (First Edition 1899)

Christiansen, Reidar Th. 1914. Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburgerspruches. Eine vergleichende Studie. — *Folklore Fellows' Communications*, No. 18. Helsinki

Ermann 1980 = Эрман, Владимир. *Очерк истории ведийской литературы* Москва: Наука

Hundert Lieder des Atharva-Veda übersetzt und mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen versehen von Lic. Dr. Julius Grill. 1889. Stuttgart

Jelizarenkova 1995 = Атхарваведа. Избранное. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. Москва

Kalevala. *Karjalais-suomalainen kansaneepos.* 1984. Koonnut ja laatinut Elias Lönnrot. Petroskoi

Macdonell, A. A. 1981. *Vedic Mythology.* Motilal Banarsidass: Delhi, Varanasi, Patna. (First Edition: Strassburg, 1898)

Atharvaveda

- Parpola, Asko 1988. The coming of the Aryans to Iran and India and the cultural and ethnic identity of the Dasas. — *Studia Orientalia*, Vol. 64. Helsinki, pp. 195–302
- Pócs, Éva 1989. Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe. — *Folklore Fellows' Communications*, No. 243. Helsinki
- Radhakrishnan 1993 = Радхакришнан, Сарвепалли. *Индийская философия* I–II. Москва
- Shende, N. J. 1985. The Religion and Philosophy of the Atharvaveda. — *Bhandarkar Oriental Series*, No. 8. Poona
- Suryakanta 1981. *A Practical Vedic Dictionary*. Delhi: Oxford University Press: Bombay, Calcutta, Madras
- Zysk, Kenneth Z. 1985. Religious Healing in the Veda with translations and annotations of Medical Hymns from the *Rgveda* and the *Atharvaveda* and renderings from the corresponding ritual texts. — *Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge*, Volume 75, Part 7, Philadelphia
- Tedre, Ülo 1972. *Eesti rahvalaulud*. Antoloogia III: 3. Toim. Ü. Tedre. Tallinn
- The Atharvaveda*. 1980. Sanskrit text with English translation by Devi Chand M. A. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd. New Delhi
- Valk, Ülo 1993. “Rigveda”. Seitsme hünni tõlked, kommentaarid, saatesõna “Esoteeriline “Rigveda”.” — *Vikerkaar*, nr 9, lk 12–40
- Whitney, William Dwight 1971. *Atharva-Veda-Samhitā*. Translated into English With a Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney. Vol. I–II. Motilal Banarsidass: Delhi, Varanasi, Patna. (Authorised Reprint from *Harvard Oriental Series* Edited with the Cooperation of Various Scholars by Charles Rockwell Lanman. Vol. 7–8. Cambridge, Massachusetts, 1905)
- Winternitz, M. 1972. *A History of Indian Literature* I. New York

KIRJANDUSLUGU EILE JA TÄNA

Liisa Saariluoma

Tõlkinud Katrin Raid

I

Kirjanduslugu on viimase aja kirjandusteaduslikus keskustelus taas tõusnud huviorbiiti. Uuskriitilistes ja teistes teosekesksetes käsitlustes tähelepanuta jäänud valdkond ja probleemistik on uuesti tähtsaks saanud. 1970. ja 1980. aastatel kanda kinnitanud teoreetilised suunad on esile toonud ideid, mis sunnivad kirjanduse ajaloolist iseloomu ja kirjandusloo kirjutamist puudutavaid arusaamu ümber hindama.

Minu arvates saab üldjoontes eristada vähemalt kolme suunda, mille piires on kirjandusloo uuendamist erinevatel viisidel ja erinevatel põhjustel vajalikuks peetud. Need suunad jagunevad mõningal määral — nagu kirjandusteoreetilised voolud juba pikemat aega — keele- ja kultuuripiirkondade järgi. Esimene neist on prantsuse poststrukturealism ja sellele vastav ameerika dekonstruktsioon. Neis on ajalooline lähenemine esile tulnud pigem küll teoreetilise võimalusena kui tegelikus kirjanduskäsitluses.¹ Teoreetilised ideed, mis kirjanduse ajaloole uue võimaluse annavad,

Kirjallisuushistoria eilen ja tänään. — Kirjallisuushistoria tänään. Toim. Liisa Saariluoma. (Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 43.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1989, s. 11–36.

¹Vt Wright 1984: 84: “But the fact is that even if deconstructive philosophy ‘in principle’ has the potential to advance historical knowledge — as Derrida himself would certainly claim — that potential has shown little sign of being released ‘in practice’ [Ent on tõiik, et isegi kui dekonstruktiivsel filosoofial on “põhimõtteliselt” võimalik edenda-

on poststrukuralistide käsitlus diskursuse vormide paljususest ja intertekstuaalsuse ehk tekstide üksteisele viitavuse idee. Teisest vaatenurgast lähenevad dekonstruktsionistid aja- ja kirjandusloole siis, kui nad rakendavad tekstide (diskursuste) retoorilist analüüsi ajaloolise esituse puhul. Prantsuse poststrukuralistide seast tõuseb omakorda esile Michel Foucault ja tema genealoogia kui eriline ajalooteaduse vorm, mis on avaldanud mõju eriti ameerika "uushistorismile".

Teine suund, mis on kirjandusloo ümberhindamist hädavajalikuks pidanud, on feministlik uurimus. Sellega tegeldi aktiivselt nii anglosaksi maades kui ka Prantsusmaal juba 1960. aastatel ning alates 1970. aastatest tuli see kasutusele ka Põhjamaades. Feministlik uurimus nõuab kirjanduse käsitlemist ja kirjandusloo ümberkirjutamist naise vaatenurgast.

Kolmandat suunda võiks nimetada sotsiaalajalooliseks. See suundumus on olnud kõige tugevam saksakeelsel alal, eriti Saksa Liitvabariigis, kus on alates 1980. aastatest avaldatud mitu kirjanduse sotsiaalajalugu. Seda mõtlemisviisi toetab teoreetiline suund, mille järgi kirjandust tuleb tingimata uurida kui ühte ühiskondlikku institutsiooni teiste hulgas. Sellist teooriat on arendanud eriti Siegfried J. Schmidt oma koolkondadega ja Peter Bürger koos oma järelkäijatega. Samalaadseid ideid on esitanud Lääne-Euroopa marksistid, teiste hulgas inglased Raymond Williams ja Janet Wolff ning prantslased Pierre Macherey, Étienne Balibar ja Renée Balibar.

Marksismi võikski mainida neljanda suunana, milles on otsitud kirjandusloole uusi lähenemisviise. Marksism erineb eelmistest selle poolest, et tegemist on juba 19. sajandil tekkinud uurimistraditsiooniga, mida on alati iseloomustanud ajalooline mõtlemisviis. Alates 1960. ja 1970. aastatest on marksistliku uurimuse orientatsioon sedavõrd muutunud, et traditsioonilise peegeldusteooria kõrvale ja asemele on tõusnud teisi kirjanduse ajaloolise arengu käsitlemise viise.

Püüan siinkohal anda üsna lühikese ja paratamatult skemaatiliseks jääva ülevaate kirjandusloo tänasest olukorrast, tutvustada neid uuendusi, mida nimetatud lähenemisviisid on toonud. Praegune olukord paistab õiges valguses alles siis, kui selle minevik on

da ajaloolist teadmust — nagu Derrida ise kindlasti väidaks —, on ta seda võimalikkust "tegelikkuses" ilmutanud vaevalt]."

nähtaval. Seetõttu püüan oma ülevaatega haarata kogu kirjanduslooo ajalugu. Millal ja millistest ideedest on sündinud "traditsiooniline" kirjanduslooline uurimus? Millistest arusaamadest lähtuvalt seda kritiseeriti, kui see oma juhtpositsiooni kaotas? Mida uut on kirjanduslooo olukorda toonud 1950.–1960. aastatest jätkunud "meetodipluralism"? Nendest küsimustest nähtub, et see vaatus kulgeb üldisel, põhimõttelisel tasandil. Küsimus ei ole mitte üksikute ulatuslike kirjanduslugude tutvustamises — nagu näiteks Kai Laitise 1980. aasta artiklis —, vaid nendes põhimõtetes, mis on suunanud kirjandusteadust kirjanduslooo poole või sellest eemale ja määranud erisuguseid lähenemisviise kirjanduslooo sees. Küsimus on pigem selles, kas kirjanduse ajaloolist iseloomu arvestatakse või jäetakse arvestamata ja mil viisil teda mõistetakse, kui kirjanduslugudes tavapärases, piiratud tähenduses. On selge, et selline ülevaade ei saagi olla muud kui skemaatiline.

II

"Traditsioonilisest" kirjandusloolisest uurimisviisist rääkides peetakse sageli selle sünonüümiks positivistlikku uurimisviisi, mille all mõeldakse 19. sajandi teisest poolest pärinevat kirjandusloolist suunda. See aga viib eksiteele, sest kirjanduslooline mõtlemisviis tekkis tegelikult juba varem: see sündis 18. ja 19. sajandi vahetusel ühes romantismiga. Muutused, mida positivism tõi romantilise kirjandusloolisse mõtlemisviisi, olid määratult väiksemad võrreldes muutustega romantismile eelnenud kirjanduskäsitlusviisi suhtes. Muutus oli õigupoolest palju väiksem, kui loodusteadusi imetlevad programmilised positivistid paistsid arvavat.

Kirjandusloolise mõtlemisviisi tekkimisele eelnenud aega kirjandusteaduses võib üldjoontes nimetada klassitsismi ajajärguks, mis ulatub antiigist 18. sajandini. Kirjanduse uurimine hõlmas tolal poetikat, retoorikat ja filoloogiat (selle kitsas, vanade tekstide toimetamist ja seletamist sisaldavas tähenduses). Kõik need tekkisid juba antiikajal. Poetika käsitles hea luule tegemise reegleid, retoorika vastavalt hea või mõjuva kõnelemise reegleid, ning on mõistetav, et need kaks valdkonda on osalt kattuvad. Filoloogia-harrastus tekkis hellenismiajastul: püüti selgitada vanade tekstide algupärast kuju, seletada sõnade muutunud tähendusi ning anda ajaloolisi ja muid taustteadmisi. Poetika, retoorika ja filoloogia olid üksteist täiendavad kirjandusuurimise valdkonnad; nad ei olnud, nagu tänapäeva erinevad kirjandusuurimise meetodid,

omavahel võistlevad lähenemisviisid, millel on erinev arusaam uurimisobjektist.

Klassitsistlik kirjanduskäsitus oli staatiline, mitteajalooline. Eeldati, et on olemas üldkehtivad hea luule reeglid, mida kõikide aegade kirjanikud peavad järgima. Luule üldkehtivad ideaalid võib leida antiikkreeka ja -rooma kirjandusest. Poetikates vaadeldi näidetena eri aegadest pärinevaid silmapaistvaid teoseid, kuid neid ei nähtud nende kaasaegses ajaloolises kontekstis, vaid nende uurimisel lähtuti luule püsivatest ideaalidest.

Uus, kirjanduslooline mõtteviis sündis seoses ajaloolise mõtteviisi tekkimisega alates 18. sajandi teisest poolest. Uue mõtteviisi taustaks olid ühiskondlikud, poliitilised ja ideelised murrangud Euroopas. Valgustus ja Prantsuse revolutsioon ning sellele järgnenud liikumine ja ühiskondlikud vapustused mitmel pool Euroopas tähistasid feodaalse ühiskonnakorra likvideerimist ja asendamist kodanlikuga. Selline ühiskondlik areng tõi kaasa ajaloo teadvustamise: riik, ühiskond, kultuur ei paista enam igaveste, muutumatutena — seda kujutelma oli alal hoidnud absolutistlik valitsusvorm —, vaid nähakse, et need on inimese tehtud, ajaloo tekitatud ja niisiis ka ajalooliselt muudetavad. Peale uue ühiskondliku ja poliitilise praktika toob see kaasa ka uue humanitaarteaduse: humanitaarteadused saavutavad oma tugeva iseseisvuse just ajalooliste teadustena.

Kirjanduslooline mõtteviis tekkis Saksamaal ja selle aluseks olid romantismi eelkäija Herderi ideed ja selle põhiteoretikute August Wilhelm ja Friedrich Schlegeli teedrajavad tööd. Esimehe kõikehõlmav üldine kirjanduslugu oli Georg Gottfried Gervinuse *Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen* (1835–1842), mis sai suunanäitajaks hilisemale saksa kirjanduse ajaloole, mis oli omakorda eeskujuks teistes maades tekkinud kirjandusloole viljelemisele.

Romantiliselt pinnalt lähtuv kirjanduslooline mõtlemisviis sisaldas muutunud arusaama luulest. Varem arvati, et on olemas vaid üks üldkehtiv kirjanduse kaanon, ent nüüd leiti, et iga rahvus ja ajajärk loob oma luule (Herder). Selle käsituse juurde kuulub uus arusaam loovast kirjanikust. Romantism ja juba sellele eelnenud 1770. aastate noorte mässuliikumine *Sturm und Drang* kuulutasid, et luuletaja on suur isiksus, kes ei käi reeglite järgi, vaid kuulab oma südame häält, teostab oma loovat annet või vaimujõudu väljendamaks oma isiklikke kogemusi.

Uuel, kirjandusloolisel mõtteviisil on seega kaks põhisam-
 mast: ühelt poolt kirjanduse ühendamine rahvuse ajalooa, teiselt
 poolt kirjaniku isiksust rõhutav vaimusteedika. Klassitsistliku
 käsituse järgi oli olemas vaid üks (lääne) kirjandus, see, mis jätkas
 antiigi traditsiooni. Alates romantismist on kirjanduse uurimisel
 põhiühikuks rahvus või rahva keel. Maailmakirjandus on midagi
 sellist, millele saab läheneda vaid eri rahvuste kirjanduste kau-
 du.² Uus, kirjanduslooline lähenemisviis toob kaasa eri maade
 või keelealade kirjanduslugusid: saksa, rootsi, soome kirjanduse
 ajalood. — Eberhard Lämmert tõdeb, et rahvusliku identiteedi
 sidumine keelega on omane just sakslaste mõtlemisele; näiteks
 prantslastele on rahvusliku identiteedi määrajakas ennekõike riigi
 kodakondsus (Lämmert 1967: 22). Soome kirjanduslooline tra-
 ditsioon järgis algusest peale saksa mõtteviisi keele ja rahvuse
 ühteliitmisest, mistõttu rootsikeelne kirjandus, arvestamata mõ-
 ningaid erandeid (Runeberg), jäeti kirjanduse ajalugudest välja.
 Kui alates 1960. aastatest võeti kirjanduslugudesse võrdväärse-
 na sisse ka soomerootsi kirjandus (Laitinen 1980: 37jj), siis võib
 seda pidada üheks märgiks saksaliku mõtlemisviisi ülevõimu
 murdumisest soome kirjandusteaduses.

Gervinuse arvates oli kirjanduse ajaloo ühtekuulumine rah-
 vuse poliitilise ajalooa ilmne ja tema käsitlust suunas kodanlik
 liberalismiideoloogia. Kirjanduslugu oli tal selgesti poliitilise
 kasvatusena teenistuses (vt Conrady 1978: 202). Temale järgne-
 nud kirjandusloolaste enamikule oli rahvuse riiklik, poliitiline
 ja ideeline areng siiski üksnes õhukeseks raamistikuks, millesse
 kirjanduse ajalugu paigutati. Tervikut liigendavaks teguriks sai
 selle asemel romantilise kirjanduskäsituse teine põhiidee, kirja-
 niku loov isiksus. Kirjandusloo põhiühikuks saab üksikkirjanik.
 Teisisõnu: kontekst, milles kirjandust nähakse ja mille abil seda

²Julius Petersen esitab seda mõtete väga selgelt 1913. aastal, hinna-
 tes nn võrdleva kirjandusteaduse võimalikkust: "Eine historische Lite-
 raturbetrachtung aber kann nicht in erster Linie vergleichend sein, weil
 die geschichtliche Aufeinanderfolge sich nur in der einen Richtung der
 Nationalliteratur bewegt und der vergleichende Gesichtspunkt, auf den
 die Übernahme fremder Stoffe und Ideen hinführt, erst ein sekundärer
 ist. [Ajalooline kirjandusvaatlus ei saa aga esmajoones võrdlev olla,
 sest ajalooline järgnevus kulgeb ainult rahvuskirjanduse ühtses suunas
 ja võrdlev vaateviis, millele viib võõraste ainete ja ideede ülevõtmine,
 on alles sekundaarne.]" (Petersen 1913/1975: 87.)

püütakse mõista, on kirjanikud ja nende elu. Teoseid esitletakse osana kirjaniku elust. Uus kirjanduslugu on seega biografistlik. Pisut liialdatult öeldes tähendab see üksikute kirjanike elulugusid ajalises järjestuses, nagu juba Gervinusi oma järelkäijate teoste puhul kahetsevalt märkis (Gervinus 1833/1978: 28).³

Loomulikult ei sündinud elulugu kui kirjanduslik esitusvorm ja huviobjekt alles siis: juba antiikajal olid suurmeeste elulood (Plutarchos jt) soositud. Uus oli see, et kirjaniku elulugu muutus samaväärseks huviobjektiks, kui varasemal ajal olid olnud poliitiliste suurmeeste elulood. Selle mõttelaadi taustaks on muidugi romantismi luule- ja vaimukultus, milles luuletaja tõstetakse inimesuse kõige kõrgemasse tippu. Vaimusteetika nõudis ka seda, et kirjandusteoseid ei tule mõista mingite kirjanduse tegemise reeglite kaudu, sest kui andekas kirjanik loob oma teose, ammutades seda iseendast, oma kogemustest ja elamustest, saab kirjandust kõige paremini mõista siis, kui seda vaadelda ühenduses kirjaniku eluga.

Tänapäevane kirjandusteadus sündis niisiis koos kirjandusloolise uurimisviisiga romantismis. Selle uurimisviisi peamised põhimõtted jäid samaks ka siis, kui see muutus 19. sajandi teisel poolel "positivistlikuks". Positivistlik kirjandusteadus või positivistlik humanitaaruurimus üldse püüdis võtta eeskjuju loodusteadustest: ta püüdis niisama range objektiivsuse ja kausaalse seletamise poole. Kirjanduse uurimises tähendas see, et rõhutati fakte (tekstide eri versioonide kogumist, kõiki kirjaniku eluga seotud pisiseiku) ja et teoste "seletamist" kirjaniku elust lähtuvalt hakati pidama kausaalseks. Taine'i ja Schereri teooriad rõhutasid mõtet, et pärilikud tegurid, kirjaniku isiklikud kogemused, iseäranis lapsepõlvkogemused, ja saadud teoreetilised, kirjanduslikud ja ideelised mõjutused määravad kausaalselt, milliseid teoseid ta loob. Põhikujutus ehk kirjandusteoste nägemine ühenduses kirjaniku eluga püsib seega muutumatuna; erinevus oli vaid selles, et nüüd nähakse seda ühendust kausaalse seletusena. Tõsi küll, praktikas ei esinenud selline "kausaalne seletamine" taustategurite kaudu kunagi täielikul kujul: seda, mida leitud taustategurid se-

³Vrd Merker 1925/1978: 113, milles nenditakse, et positivistlikus kirjandusloos "löst sich die Darstellung in eine Folge von Einzelporträtbildern auf [lahustub kujutamine üksikportreejooniste reaks]". Samal kombel hindab traditsioonilist kirjanduslugu veel näitaks Roland Barthes (Barthes 1981: 12).

letada ei suutnud, seletati kirjaniku vaimuandega. Ka positivismi ajajärgul ei loobunud kunagi täiesti romantilisest vaimuusteetikast.

Positivistlik kirjandusteadus pidas niisiis kinni romantilise kirjandusloo peamistest lähtekohtadest, milleks olid kirjanduse sidumine kirjaniku eluga ja selle paigutamine rahvuse riikliku, poliitilise ja ideelise ajaloo (mitte sotsiaalajaloo) üldisesse raami. Tagantjärele vaadates on imekspandav, et positivistlikud kirjandusloolased võisid arvata, nagu teostaksid nad oma teaduses loodusteadustele omast mõtteviisi. Nad sulgesid oma silmad selle põhierinevuse ees, et loodusteadustes püritakse teoreetilise teadmis- te süsteemi loomise poole, kuna kirjanduslooline uurimus esitab ajaloolise jutustuse. Ka "kausaalne seletamine" tähendab täiesti erinevaid asju: esimeste puhul käib see üldiste nähtustevaheliste seaduspärade kohta, teise puhul aga ainukordsete kirjandusteoste kohta.

Romantismi ajal tekkinud kirjandusuurimise paradigmat sai kirjandusteadus kui selline: kirjandusteaduse all mõeldi eespool kirjeldatud viisil mõistetud kirjanduslugu. Mõistagi esines selle traditsiooni sees variatsioone. Suurim muutus, mida see traditsioon enne oma murdumist koges, oli alates 19. ja 20. sajandi vahetusel mõju avaldanud saksa "vaimulooline" suund (*Geistesgeschichte*). Selles rõhutati ajaloolise kultuuriteaduse põhimõtet- list erinevust loodusteadustest ja nõuti muu hulgas positivistliku faktilisuse asemel suurematele sünteesidele püüdlevat haaret. Kirjanduse ajalugu tuleb näha kui ühtse rahvusliku vaimu ajaloo osa teiste kunstide ja vaimukultuuri alade kõrval.⁴

III

Kõige radikaalsem muutus kirjanduse uurimises pärast roman- tismi ajal tekkinud kirjandusloolist mõtlemisviisi oli uskriitili- se ja sellele vastavate teosekesksete lähenemisviiside läbimurre. Mõtteviis tekkis 1920. aastatel Ühendriikides ja Inglismaal, kus see muutus kirjandusteaduses valitsevaks 1940. aastatel, ja pärast sõda ka Euroopas. Uskriitikas lükati ümber arusaam, et kirjan- duse uurimine on tingimata ajalooline; kirjanduslugu käsitati vaid

⁴Näiteks Petersen 1913/1978: 90: "Es ist ein einheitlicher Geist, der in zeitlich bedingten Schattierungen und Abwandlungen als eine konstante Kraft hervortritt. . . [See on ühtne vaim, mis ajaliselt tingitud varjundeis ja kõrvalepõikeiski esile tuleb konstantse jõuna. . .]"

kirjanduse uurimise ühe ja üldse mitte kõige tähtsama lõiguna. Tähtsaim oli "teostele enestele" suunatud kriitika (*criticism*).

Uuskriitika seisukoht kirjandusloo ja kirjanduse uurimise kohta üldse on vahest kõige selgemini sõnastatud René Welleki kirjutistes, millest meil tuntuim on koos Austin Warreniga kirjutatud *Theory of Literature* (1949); seda kasutati veel 1970. aastatel üldiselt õpikuna. Raamat jaguneb sissejuhatavate peatükkide järel kahte ossa, milles käsitletakse taustast lähtuvat ja teosest lähtuvat lähenemisviisi (*extrinsic vs. intrinsic approach*). Traditsiooniline kirjandusuurimus, mida autorid arvustavad, on "taustast lähtuv", kuna nad ise pooldavad uut, "teosest lähtuvat" uurimismeetodit. Juba selles jaotuses tuleb esile autorite peamine argument traditsioonilise kirjandusloolise lähenemisviisi vastu: see ei anna nende meelest õigust "kirjandusele enesele", sest kirjandus asetatakse seal seosesse erinevate välisteguritega — kirjanikuga, aja vaimuga (*Geistesgeschichte*) — ja seletatakse teda nende kaudu. Wellek ja Warren ei pea õigeks sellist "reduksionismi" ehk kirjanduse omaduste "taandamist" mingi teise tegelikkuse valdkonna omadusteks, ja pooldavad uurimismeetodit, mis on suunatud "kirjandusele enesele". Nõutakse kirjanduse ja üksikteoste autonoomia tunnustamist.

Uuskriitike keskne idee kirjandusteose autonoomias sisaldab mitut nüanssi. Muu hulgas sisaldab see ideed esteetilise väärtuse autonoomias: esteetiline väärtus on sõltumatu teose teadmuslikust ja moraalsest sisust. See sisaldab ka semantilise autonoomia ideed ehk käsitust, mille järgi kirjandusteose tähendus on tekstis antud välistest viitesuhetest sõltumatult. Teose immanentne (*intrinsic*) uurimine tähendab seda, et uurija püüab määratleda teose sisemise tähenduse ja näidata, milliste erinevate kirjanduslike vahendite, nagu näiteks keelekujundite kaudu sünnib esteetiliselt väärtuslik tervikteos. *Intrinsic approach*'is vaadeldakse teost niisiis kontekstivabalt, teatud välisest tegelikkusest sõltumatu asjana, mida uurija püüab tabada sellisena, nagu see iseenesest on. On selge, et "puhas" teosekesksus ("puhas" jutumärkides seepärast, et täiesti puhtalt ei saanud see mõtteviisi kunagi teostuda) viib välja formalismini ehk selliste teose sisetiste omaduste uurimiseni, mida on (näilikult) võimalik vaadelda sõltumatult teose viitesuhetest temast väljaspoolse tegelikkusega. Samal ajal jäetakse arvestamata ka uurija seotus kontekstiga ehk see, kuidas uurija isikuomadused, ajalooline olukord jne määravad tema antava tõlgenduse teosele.

“Kontekstivaba” analüüsi piirdumine teose sees olevaga tähendab loomulikult ka kirjanduslooliste seoste ja tagapõhjade eiramist. Kirjandusteose sisu või väärtust ei määra tema ajalooline sünnikontekst⁵ ega mitte ka autori intentsioon ehk see, mida ta on oma teosega öelda tahtnud (Wellek, Warren 1969: 45). Seetõttu ei ole mingit põhjust siduda kirjandust kirjaniku eluga ega üleüldse millegi kirjandusloolisega.

Uue, mitteajaloolise lähenemisviisi kohta kasutatakse nime-
tust *criticism*. Nimetus on õnnestunud, kuivõrd ta iseloomustab hästi uue lähenemisviisi erinevust traditsioonilisest kirjanduslool-
lisest lähenemisviisist ja väljendab lähedust kriitiku vaatenurgale. Kriitik analüüsib ja hindab teoseid siin ja praegu kohalolevana, mitte ajaloolisesse konteksti viiduna. Kritisistlik uurija erineb kriitikust tavapärases mõttes vaid selle poolest, et kriitiku uuri-
mismeetod on nüüd suunatud sellele, et hõlmata kõike, ka vana-
mat kirjandust. Kritisistliku lähenemisviisi esindaja leiab, et “iga sõnakunsti teos on siin ja praegu, et seda saab sellisena uurida, ning et selles on lahendatud kunstilisi probleeme, olgu see siis kirjutatud eile või tuhat aastat tagasi” (Wellek, Warren 1969: 49). Kirjanduse hindamise kriteeriumid on üldkehtivad: puhas esteetiline väärtus ei ole sõltuv ajaloost.

Uuskriitika ei loo niisiis uut kirjandusloolist mõtlemisviisi, nagu olid teinud positivism või *Geistesgeschichte*, vaid jätab oma kritisistlikus lähenemisviisis kirjanduse ajaloolisuse hoopiski tähelepanust kõrvale. René Wellek, kes oli enne siirdumist Ühendriikidesse tutvunud 1930. aastate Prahase vene formalismi ja tšehhi strukturalismiga, avaldas küll mõtte — mida olid esitanud ka vene formalistid —, et kirjanduslugu oleks võimalik ja see peaks olema kirjanduse sisemine ajalugu (Wellek, Warren 1969: 320–343).⁶ Teisisõnu: tuleb kirjutada “kirjanduse kirjanduslikkuse” ajalugu, nende esteetiliselt mõjuvate meetmete ajalugu, mille abil on kunagi loodud esteetiliselt väärtuslikke kirjandusteoseid. Welleki nõudmist ei viidud mitte kunagi uskriitikasse ellu⁷ — ega jõutud seda ideed teostada ka vene formalismis, mis likvideeriti

⁵Nii on ka Welleki ja Warreni “perspektivismis”, vt Wellek, Warren 1969: 47.

⁶Nagu eespoolgi tsiteeritud kohtades, on kõne all Welleki kirjutatud peatükk.

⁷Hiljem loobus Wellek ise kirjanduse sisemise ajaloo ideest; vt Wellek 1973: 440.

eri tähelepanu kolm, nimelt hermeneutika, retseptiooni-esthetika ja strukturalism.

Nn uuemas hermeneutikas (eristamaks seda 19. sajandi Schleiermachi ja Dilthey hermeneutikast) rõhutatakse, et teose tõlgendamise ei ole võimalik ilma eeltingimusteta, vaid tõlgendamist määravad alati uurija eelnevad ootused, mis sõltuvad muuhulgas ajaloolisest hetkest. Hans-Georg Gadamer kasutab selle nähtuse kohta horisondi metafoori: tõlgendaja horisont ehk asjade nägemise viis on teistsugune kui möödunud aega kuuluva teksti horisont, ja mõistmisel toimub nende kahe horisondi kokkusulamine (Gadamer 1960). Uuemale hermeneutikale on niisiis iseloomulik teadmine, et nii käsitletavat teost kui ka uurija on seotud ajalooga.

Gadameri idee kirjandusteose retseptioonist kui horisontide kokkusulamisest on tekitanud elavat väitlust. Näiteks ameeriklane E. D. Hirsch on tahtnud erinevalt Gadamerist mõelda teose tõlgendamise all selle algupärase, kirjaniku poolt silmas peetud tähenduse (*meaning*) rekonstrueerimist, kusjuures tuleb eristada seda, mida teos tähendab või annab tänapäeva lugejale (*significance*) (Hirsch 1967, 1976). Nii et ka hermeneutika valdkonnas arutletakse uskriitikas tõstatatud küsimuse üle, kas teost tuleb tõlgendada ajalukku või tänapäeva kuuluvana.

Hans Robert Jaussi retseptiooni-esthetika või retseptiooni-teooria lähtub teose vastuvõtu ajaloolisuse rõhutamisest Gadameri hermeneutikast. Jaussi mõttekäik aga läheb Gadameri omast veel kaugemale: möödunud aja teost ei saa üldse vaadelda lahus tema retseptioonist ehk vastuvõtust, teos on alati antud uurijale teatud vastuvõtutraditsiooni vahendusel. Jaussi järgi peab see tähendama kirjandusloo ümbersuunamist. Kirjandusloolane ei saa enam mõelda, et tema objekt on antud tema "puhtale tajule" kui ese, mille omadusi ta peab täheldama. Kirjandusteosed vahendavad ajaloolasele alati selle kaudu, kuidas varasemad lugejate, kriitikute ja ajaloolaste põlvkonnad on neid vastu võtnud. Missugusena paistab teos tänapäeva lugejale ja millised teosed on üldse pääsenud unustuse hõlma vajumisest, valitud kirjanduse püsiväärtuslike teoste hulka, see sõltub üsna suurel määral tõlgendamis- ja hindamistraditsioonist, milles osalemisest ei saa ka ajaloolane

hoiduda (Jauss 1971).¹⁰ Selle teadvustamine muudab kirjanduslugu kahel viisil: see eeldab kirjanduse retseptiooni paigutamist kirjandusloo uurimisobjektide hulka ja see muudab kirjandusloolase enesekäsitust.

Strukturalism on varasema, kirjanduse autonoomiat rõhutava uskriitilise suunaga võrreldav sedavõrd, et ka siin nõutakse uurimise suunamist kirjanduse enda sisemisele ehitumisviisile. Kui uskriitilise uurimuse põhiühikuks oli aga üksik kirjandusteos, siis strukturalistide püüdeks oli määratleda kirjanduse üldist teostusviisi või selle "grammatikat". Eeskujuks sellisele uurimusele nagu ka muude humanitaaralade strukturalistlikele suundadele oli loomulikult de Saussure'i loodud strukturaalne keeleteadus. Kui keeleteadlased-strukturalistid püüdsid esitada keelesüsteemi kirjelduse, siis kirjandusteadlased püüdsid luua vastavalt kirjandussüsteemi kirjelduse, leida need kirjanduse üldised reeglid, mille järgi üksikud kirjandusteosed on konstrueeritud. Kirjandusteadusliku strukturalismi lähtekohad on seega mitteajaloolised või ajaloost kõrgemal seisvad. Tõsi küll, ei eitata, et kirjanduse süsteem on ajalooliselt muutunud ja et sünkroonilise uurimuse kõrval oleks ka diakrooniline võimalik, nii nagu keeleteaduseski. Kuid süsteemi muutuste kirjeldamist peetakse võimalikuks alles siis, kui on olemas järjestikuste süsteemide täielik sünkrooniline kirjeldus — mida ei saavutata kunagi.¹¹ Oluline on märgata, et selline süsteemi järjestikuste olukordade kirjeldamine hajutab igal juhul vaateväljast liikumise enda ja jätab vastamata küsimusele, mis on see dünaamiline tegur, mis süsteemi muudab.

Kolmest mainitud uurimissuunast on retseptiooniteooria kõige tugevamalt mõjutanud kirjandusloo "taastulekut", samas kui strukturalism on olnud kõige mõjukam tegur uskriitikas tekkinud mitteajaloolise käsitlusviisi kinnistamisel ja jätkamisel. Hermeneutika tähtsus on ennekõike kirjanduse tõlgendamisprotsessi ja selles sisalduva ajaloolisuse peegeldamises.

¹⁰Enne Jaussi on samalaadseid ideid esitanud kirjandussotsioloog Levin Schücking, keda Jauss siiski oma eelkäijaks ei nimeta. Vt Schücking 1913/1978.

¹¹Strukturalism oli liikumisena üsna ebaühtlane, mistõttu üldtoodu on üldistus, mis kõigi üksikasjade puhul ei kehti. Näiteks Roland Barthes nõuab oma varases loomingus kirjandusteaduse lähendamist ajaloolisele, kuna hilisem Barthes on subjektivist ja hedonist. Vt Lentricchia 1980: 134–145; Wright 1984: 84–86.

1970. ja 1980. aastatel strukturalismis toimunud areng näib avavat uusi võimalusi ajalooliseks käsitluseks. Hilis- või poststrukturealismis on loobutud ühe, universaalse kirjanduse grammatika määratlemise ideest. Poststrukturealismis uuritakse selle asemel erinevaid diskursusi ehk kõnelemise, kirjutamise ja arutlemise konventsiooni. Näiteks on ühe Roland Barthes'i hilisema teose teemaks armunud olemise diskursus (Barthes 1986).¹² Poststrukturealistlikus kirjandusteaduses tunnistatakse diskursuste paljusust mis tahes ajahetkel ja ka nende ajaloolist muutuvust (vt Macdonell 1986). Selle kaudu kaasatakse ajalugu eri diskursuste analüüsi.

Diskursuste ajaloolise muutuvuse uurimisel on ometigi samad puudused mis strukturalistlikul uurimisel, sest ka selle kaudu pole võimalik jõuda ajaloo tegeliku käiguni. Nagu strukturalismis, milles ajalooline areng teisendati süsteemi järjestikesteks sünkroonilisteks kirjeldusteks ilma seletava tegurita selle kohta, mis süsteemi muutumise põhjustas, nii ei piisa eri diskursuste sisetiste reeglite määratlemisest, et näidata, kuidas ja miks muutus toimub. See kehtib ka Michel Foucault' uurimismeetodi kohta.

Foucault' genealoogia ajalooline diskursuseanalüüs on selgesti eraldunud strukturalismi traditsioonilisest keelelise väljenduse "grammatika" uurimisest. "Diskursus" määrab ka tõe ja toimib kui võimukasutuse vorm. Foucault' järgi määravad diskursuse reeglid selle, millised on tõe tingimused ühes või teises diskursuses. Näiteks 18. sajandi klassikalises loodusteaduses (zooloogias ja botaanikas) oli teaduslike tõdedena võimalik esitada ainult teatavat tüüpi, "loodusloolisi" asju. 19. sajandil tekkinud modernses bioloogias olid tõe reeglid hoopis teistsugused. Teadusliku diskursuse reeglid määravad niisiis selle, milliseid asju võib teaduse vallas käsitleda. Diskursus ei ole Foucault'l seega puhtalt lingvistiline ega retooriline, vaid on ka gnoseoloogiline ja loogiline kategooria. Foucault näitab, et "teadus" ja "tõde" ei ole absoluutsed ega püsivad suurused, vaid need on ajaloo eri ae-

¹²See on muidugi selge väljakutse traditsioonilisele kirjandusteadusele. Traditsioonilises uurimuses seletati kirjandust kirjaniku isiklike kogemuste, eriti meelsasti tema armastuskogemuste kaudu. Barthes vaatleb armunud oleku kirjanduslikke väljendusi ebaisikuliselt, kui teatava diskursuse vormi järgimist.

gadel erineval viisil kindlaks määratud. Eri teadustes esineb eri ajajärkudel ühesuguseid mõtteviise, mis on üsna erinevad sama teaduse mõtteviisist teisel ajajärgul.¹³ Foucault ei püüa selgitada, mis on diskursusi muutnud, vaid rahuldub sellega, et näitab erinevate teaduste ja inimtegevuste radikaalset pidevusetust. Diskursus on ka pragmaatiline või võimu käsitlev kategooria, sest tõe määratlemise ning asjade kaasahaaramise või väljajätmise kaudu on diskursus keskne ühiskondliku võimukasutuse vorm.¹⁴

Foucault' teadusalade piire eirav uurimus on äratanud huvi paljudes ühiskonna- ja humanitaarteadustes. Selline lähenemisiis töötabki märgatavaid eeliseid. "Genealoogilise" meetodiga võib jõuda sügavamale kui traditsioonilises ajaloolises uurimuses, sest selles ei püüta objekti mõista tema oma enesekäsitusel, vaid püütakse näidata, millised on üldse mõistlikkuse tingimused vaatlusaluses diskursuses ja kuidas selle kaudu võimu teostatakse. Meetodi puudusteks on see, et ajalooline liikumine ise jääb käsitlusest välja, ning see, et diskursuste formatsioonid eraldatakse muust ajaloolisest tegelikkusest (vt näiteks Macdonell 1986: 88; Habermas 1984: 746).

Foucault' meetodit on kirjanduse uurimisel rakendatud ameerika 1980. aastate "uushistorismis" (*new historicism*), milles ajaloolisi diskursuste formatsioone käsitletakse ühenduses ühiskondlike tegevuste ja võimuga.¹⁵ Foucault on ka mujal kirjandusteadlaste seas huvi äratanud, kuid enamasti on need ideed veel viisandlikud ega ole konkreetseid laiahaardelisi rakendusi leidnud.¹⁶ Nende rakendamisevõimaluste kohta võib lisada, et Foucault' tõe ja võimu puudutava diskursuseanalüüsi objektidena võiksid peale kirjanduse diskursuste väga hästi kõne alla tulla ka kirjandusteaduse diskursused.

¹³Foucault vaatleb kõrvuti zooloogia ja botaanika, majandusteaduse ja keeleteaduse arengut oma teoses *Les Mots et les choses* (1966). Samamoodi on ajaloolise muutuse läbi teinud näiteks suhtumine vaimuhaigetesse (*Histoire de la folie*, 1961) või kurjategijate karistamise praktika (*Surveiller et punir*, 1975).

¹⁴Hea ülevaade Foucault' kohta on Dreyfus, Rabinow 1982/1983.

¹⁵Seda on mingil põhjusel eriti elavalt harrastanud renessansiuurijad. Vt näiteks Dawson 1988. Sellealane klassikaline uurimus on Stephen Greenblatti raamat *Renaissance Self-Fashioning* (1980).

¹⁶Erinevate rakendamisevõimaluste kohta vt Falk 1979, Turk 1979, Müller, Wegmann 1985.

Ameerika poststrukuralism või dekonstruktsioon, 1970. ja 1980. aastate põhivool, ei lähtu siiski Foucault'st, vaid teise prantsuse poststrukuralisti, Jacques Derrida ideedest. Ehkki Derrida on tahtnud algusest peale jätta ajaloolise lähene-mise avatuks (vt Lentricchia 1980: 175–177; Wright 1984: 84; Culler 1982/1986: 128–129; Derrida 1988: 62–65), on see võima-lus ameerika dekonstruktsioonis vaateväljalt kadunud (vt Lentricchia 1980: 175–177, 182–183). Derridalt üle võetud peamised põ-himõtted ongi sellised, et ajaloolist uurimust oleks nendega raske või võimatu siduda. Dekonstruktsiooni põhiideede hulka kuulub nimelt see, et hüljatakse *mimesis*'e idee ehk arusaam, nagu kõ-neleks kirjalik tekst või keeleline väljendus üldse keeletagusest tegelikkusest. Derrida arendab järjekindlalt lõpuni de Saussure'i idee, et keele sõnad omandavad tähenduse omavahelise suhte kau-du, mitte viitesuhte kaudu tegelikkusega ega mõttesisudest, mida omistab neile mõtlev subjekt. Käsitust, mille järgi keelend saab oma tähenduse sellest, et ta väljendab mingit keelevälisist tegelik-kust — mõtet, mõeldud tähendust —, nimetab ta logotsentrismiks. Logotsentrism vaevab Derrida arvates kogu Lääne mõtlemist, ja tema meelest tuleks sellest vabaneda. Dekonstruktsioonis uuri-takse algupäraste tähenduste või tegelikkusest kõnelemise asemel keelemärkide üksteise kaudu määravuse lõputut mängu.¹⁷

Kirjandusteaduses tähendab pöördumine tähenduste mängu juurde seda, et kirjandusteoseid uuritakse nende retoorika seisukohast, nende keelelisest või kujundlikust esitusviisist lähtudes. Seda meetodit on arendanud eriti Paul de Man.¹⁸ See meetod erineb uuskritika teose-immanentsest, formalistlikust analüüsist peamiselt kahes punktis. On loobutud mõttest, nagu oleks teos üks koherentne tervik, ja analüüsitakse hoopis tekstis sisalduvaid vasturääkivusi ja ebakonsekventsusi. Teiseks ei usuta, et teksti tähendusi saab ühemõtteliselt seletada, vaid tähenduste mäng on lõputu.

Kui tekst lahutatakse viitesuhtest tegelikkusega ja ka tähenduse andvast kirjanikusubjektist, lahutatakse see ka ajaloost. Dekonstruktsioon ei saa olla suunatud teksti algupärase tähenduse selgitamisele või teose uurimisele selle ajaloolises sünnikonteks-

¹⁷Vt Derrida 1983, 1981. Näiteid dekonstruktsioonist sisaldavad näiteks Lentricchia 1980, Leitch 1983 ja Culler 1986.

¹⁸Teoseid: *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* (1971); *Allegories of Reading* (1979).

tis. Dekonstruksionistide poolt ajalookäsitluse toodud uuendus seisnebki hoopis selles, et ajaloolist esitust analüüsitakse samamoodi nagu ilukirjanduslikku teksti — retoorilise esitusena. Selle asemel et näha ajalookirjutust kui esitust millestki tõepoolest toimunud, leitakse, et ajalooline esitus on ajaloolase loodud konstruksioon, mida tuleb analüüsida tema sisemise retoorika suhtes, samal kombel nagu mistahes diskursust.¹⁹

Hayden White on rakendanud kirjanduse dekonstruksioonilist, retoorilist analüüsi historiograafia ja ajaloo filosoofia puhul (White 1973). Ta uurib, kuidas 19. sajandi suured ajalooteadlased ja -filosoofid nagu Ranke, Hegel või Nietzsche järgivad oma esituses teatud arhetüüpset jutustuse süžeed. Ajalugu on neile romanss, tragöödia, komöödia või satiir (valikuvõimalused on seega mainitud Northrop Fry teoses *Anatomy of Criticism* (1957)¹). Ajalugu redutseerub nõnda retoorikaks ja fiktsiooniks.²⁰ Sama on loomulikult rakendatav ka kirjanduse ajaloo puhul.²¹

White'i ajaloolise jutustuse analüüs meenutab analüütilise teadusfilosoofia vallas alates 1960. aastatest tehtud ajalookirjanduse analüüse, kui mitte arvestada seda, et neis ei ole dekonstrukt-

¹⁹Seda mõtteviisi on mõjutanud ka dekonstruksionistide tõlgendus Foucault'ist: "Foucault gave us a new way of thinking history, returning to the structures of language that shape it in the directions toward which the rhetoric of power presses its forces [Foucault andis meile mõtlemisajaloo uue joone, naastes keelestruktuuride juurde, nii et keel selle joone suunab jõuretoorika sunnivõimu alla]." Krieger 1986: 201.

²⁰Peale arhetüüpsete jutustuse süžeede uurib White muu hulgas neli erinevat kujundlikku esitusviisi ehk troopi (metafoor, metonüümia, sünekdooh, iroonia), mille järgi autorid samuti jagunevad.

²¹Vrd Miller 1982: "My chapters [siin viidatud raamatus] are attempts of reading, not attempts at the construction of a history, unless the demonstration of a movement in place or a series of nonprogressive variations is considered to be a form of history. It may be that the activity of reading, if it is carried out with rigor, tends to inhibit or even make impossible that sort of story we tell ourselves which is given the name 'literary history' [Minu peatükid on katsed lugeda, mitte katsed konstrueerida ajalugu, kui just mitte ühe ajalookujuna ei võeta ka seda, et näidatake liikumist kohapeal või jätkuma jäävate variatsioonide sarja. Võib-olla lugemise aktiivsus, kui see on rangelt täpne, on häirijaks või isegi täielikuks pidurdajaks sedalaadi lugudele, mida me vestame ise ja millele on antud nimi "kirjanduslugu"]."

sioonile iseloomulikku kognitiivset skeptitsismi või nihilismi. W. B. Gallie, Arthur C. Danto ja Morton White on analüüsinud ajalookirjanduse "loogikat", mis erineb põhimõtteliselt loodusteadusliku süsteemi "loogikast" (Gallie 1964, Danto 1965, White 1965). Nende seisukohad ühtivad selles vaatepunktis, et ajalooline humanitaarteadus ei erine loodusteadusest mitte selle poolest, nagu ei püüaks ta eritleda vaadeldavat tegelikkust vahestust faktitasandist kõrgemal tasemel; vahe on selles, et ta teeb seda teisel viisil kui üldise süsteemi poole püüdlev loodusteadus, nimelt loob ta faktidest koherentse ajaloolise jutustuse.²²

See ajaloolise humanitaarteaduse omapära rõhutatv lähene-misviis annab võimaluse ka kirjandusloo uuele enesekäsitusele ja -kriitikale. Seni on ajalooteaduse teoorias peetud arutelu siiski üsna vähe rakendatud kirjanduslugu puudutavas keskustelus (Rusch 1985: 257–278). On ka võimalik rakendada ajaloolise jutustuse "loogikas" saadud tulemusi fiktiivse jutustuse "loogika" analüüsis.²³

Dekonstruksionistid olid siiski omaks võtnud ühe juba strukturalistide poolt esitatud käsituse, mis avas neile võimaluse teatud kirjandusloole. See on Roland Barthes'ilt ja Julia Kristeva't pärinev intertekstuaalsuse idee. Intertekstuaalsuse all mõeldakse seda, et kirjandusliku teksti määrab tema suhe kirjanduslike konventsioonide ja teiste tekstidega. Tekst ei väljenda algupäraseid, originaalseid tähendusi, näiteks tema autori elamusi, nagu arvati traditsioonilises kirjandusteaduses, vaid ta saab oma tähenduse suhtest varasemate tekstide ja kirjandusliku diskursuse vormidega. Intertekstuaalsuse idee on seega osa strukturalistide ja poststrukturalistide püüdlusest lahutada teksti tähendus kirjaniku kavatsustest ja näha seda määratuna keelesüsteemi või erinevate diskursuse vormide poolt. Et intertekstuaalsus pöörab taas tähelepanu kirjandusteose kontekstile, näib selles avanevat uus võimalus kirjandusloole. Kontekst aga tähendab siin küll ainult kirjanduslikku konteksti: teksti suhestatakse ainult teiste teksti-

²²Näiteks Gallie 1964: 21: "I shall approach the question of what an historical narrative is, and what it means to follow such a narrative, indirectly; [. . .] [Ma lähenen küsimusele, mis on ajalooline narratiiv ja mida tähendab sellise narratiivi seiramine, kaudselt. . .]."

²³Nii on teinud näiteks Aarne Kinnunen oma raamatus *Kertomuksen opissa* (1989), kus ta rakendab Danto analüüsi jutustuse teoorias üldse.

dega. Uurimine jääb kirjanduse- või kirjanduslike diskursuste siseseks.

Intertekstuaalsuse idee tähendus kirjanduse uurimise praktika seisukohast ei ole üheselt mõistetav. Kogu dekonstruktsiooni võib käsitada kui laiahaardelist intertekstuaalsust: iga tekst, mis on määratud teiste kaudu, on tegelikult "intertekst", ja sellel määramisprotsessil ei ole mingeid piire, vaid määramiskontekst on lõpmatu ja eri tõlgendustes muutuv (vrd Lentricchia 1980: 175; Leitch 1983: 161–163). Dekonstruksionistide intertekstuaalsuse mõiste viib just tähistamisprotsessi lõputu mängu järgimiseni.

Intertekstuaalsuse mõistet võib aga käsitada ka kitsamalt. Pii-ratud tähenduses mõeldakse intertekstuaalsuse all seda, et teos on kirjutatud reaktsiooni- või mõjuvahekorras mingite teiste kindlate tekstide või tekstirühmadega, kusjuures [uuri]ja ülesandeks on kindlaks teha, millistele tekstidele nimelt käsilolev tekst viitab. Sellise uurimuse puhul kerkib küsimus, kuidas hoidutakse jõudmast vana positivistliku komparativismini, kirjanikevaheliste mõjuseoste otsimiseni. Praktikas muutub intertekstuaalsus kergesti sellise uurimuse varjunimeks. Sel juhul kehtib selle kohta ka positivistlike mõjutuste uurimise vastu suunatud kriitika, milles osutatud seoste tähendus seatakse kahtluse alla.

Erilise psühholoogilise versiooni intertekstuaalsusest on loonud sageli dekonstruktsionistide hulka arvatud Harold Bloom. Tema meelest kujuneb kirjanduslik traditsioon tugevate kirjanike varal. Algaja kirjanik peab juba autoriteetsele positsioonile pääsemiseks võitlema oma eelkäijate vastu. Bloom näeb traditsiooni kujunemist justkui isa-poja suhtena: uuel kirjanikul tuleb oma eelkäijalt mõõtu võtta, tema vastu mässata, teda valesti mõista. Nii saab kirjanduse ajaloost pideva vääritimõistmise ajalugu (vt nt Bloom 1973, 1975).

VI

Erinevalt dekonstruktsionist, mis on oma põhiseisukohtade poolest ajaloovastane, näeb feministlik kirjandusteadus asju ajaloolises perspektiivis. Feministlik kirjandusteadus, eriti selle prantsuse haru, on saanud üsna tugevaid mõjutusi prantsuse poststruktuurialismist, milles on oma osa ka psühhoanalüüsil. Ka feministlik uurimus lähtub diskursuse ja võimu ühendamisest, kuid erinevalt Foucault' genealoogiast on sellel selge suundumus emantsipat-

siooni poole: naise vabastamine.²⁴ Feministlik kirjandusteadus lähtub sellest, et nii naise tegelikkuse tunnetamise viis kui ka naise keelekasutus erineb mehe omast nende erinevate elukogemuste tõttu. Lääne kultuuris, kaasa arvatud selle kirjanduses ja ajalooeaduses, valitseb mehe vaatenurk. Naise alistamine on ühiskondlikesse süsteemidesse ja keelepruuki sisse ehitatud.

Feministlikus kirjandusteaduses nõutakse kirjandusloo ümberkirjutamist naise vaatenurgast ning kogu kirjandusteadusliku diskursuse kriitiku diskursuse kriitika alla võtmist. Konkreetseid uurimusi on muu hulgas tehtud kirjanduslikest naistegelas-test, kusjuures on näidatud, et naise kujutamine meeskirjanike poolt on sageli klišeelik ja mehe vaatenurgast lähtuv. Kirjandusloost on ka välja otsitud unustatud või kõrvale jäänud naiskirjanikke ja antud välja antoloogiaid nende tekstidest. Jätkuvalt on näidatud, kuidas eri aegade naiskirjanikud on suhtunud domineerivasse mehelikku kirjanduse diskursusesse, ja võetud tähelepanu alla need takistused, mida ühiskond on seadnud naisele tema kirjanikuks hakkamise vastu (nii nagu ka teiste kunstiliste ja vaimsete ametite vastu). Veel on osutatud sellele, et kirjandus sunnib naislugejat omaks võtma mehe vaatenurka ja et ka kirjanduse uurimise diskursus põhineb meeste seatud tingimustel. Kokku võttes nõuab feministlik uurimus kirjandusloo ümberkirjutamist vaatenurgast, mis annab suurema õiguse naiskirjanike tööle ja toob esile sellele seatud takistusi ning teeb rohkem ruumi naisele kui lugejale ja uurijale.²⁵

VII

Feministlikku kirjandusteadust on kritiseeritud selle eest, et ta jätab käsitlemata kirjandusinstituutsiooni, aktsepteerides seda kui etteantud suurust (vt Wolff 1988). Sakslaste viimase aja suundumus sotsiaalajaloole ja kirjanduse instituutsionaalset iseloomu rõhutavad teoreetilised käsitlused kritiseerivad vahest kõige põhjalikumalt traditsioonilist kirjanduslugu ja samas ka teosekeskset või kirjanduse-immanentset lähenemisviisi ning tähistavad kirjandusteaduse ülesande muutumist. Nõue, et kirjandust vaadeldaks

²⁴Jürgen Habermas, tänapäeva tähtis teoreetik ja poststrukturealismis kriitik, arvustab Foucault'd just emantsipatsiooniperspektiivi puudumise pärast; vt nt Habermas 1984.

²⁵Head ülevaatekäsitlused feministlikust kirjandusteadusest on Moi 1985 ja Ahokas 1988.

kui institutsiooni, tähendab seda, et kirjandust ei saa käsitada kitsalt teostena ega isegi kirjandusliku traditsioonina, vaid seda tuleb käsitada kui ühiskondlikult teatud eesmärgil säilitatavat ja reguleeritavat institutsiooni. Kirjanduse uurimisel tuleb seetõttu muu hulgas arvesse võtta kirjanduse normide kunstiväliselt toimivat regulatsiooni, kirjanduse kasutamist ühiskonnas (kellele seda kirjutatakse, mis otstarbel seda loetakse, kuidas selle vastuvõttu reguleeritakse näiteks koolihariduse abil, milliste kirjandusväliste eesmärkide nimel seda kasutatakse), milline on kirjaniku positsioon ühiskonnas ja kirjandusinstituutsioonis, milline koht on kriitikutel ja uurijatel, millised on kirjandusinstituutsiooni suhted teiste institutsioonidega, nagu poliitilise süsteemiga jne. Kirjandusinstituutsiooni uurija on sellise arusaama järgi pigem laia haardega ühiskonnateadlane kui kitsalt kirjanduslike tekstide uurija; Siegfried J. Schmidt vaidlustab just tõlgendamise kuulumise "empiiriliste" kirjandusteadlaste ehk kirjandusinstituutsiooni uurijate ülesannete hulka, sest teksti tõlgendamine on kirjandusinstituutsiooni sisene tegevus ega ole institutsiooni uurimine (Schmidt 1980: 304, 313–314; 1982: 207–208).

Huvi sotsioloogilise lähenemisviisi vastu näitab see, et 1970. aastatel hakati peaaegu üheaegselt välja andma koguni viit saksa kirjanduse sotsiaaljalugu, enamasti mitmes köites. On näha, et projekt on raskustesse sattunud, sest teoste ilmumine on hilineunud ja paljud on siiani pooleli. Neid kirjanduse sotsiaaljalugusid on arvustatud eeskätt ebaühtluse pärast: et ükski autor ei suuda üksi kogu ainevalda vallata, on see töö erinevate kirjutajate osavõtul laiali valgunud ja sellest ei saa paratamatult ühtlast tervikut. Neid on kritiseeritud ka teoreetilise eneserefleksiooni puudumise pärast: neis lähtutakse intuiitivsest kontseptsioonist selle kohta, mis see kirjanduse sotsiaaljalugu on, ega põhjendata meetodit teoreetiliselt (Schmidt 1985: 294–295; Schönert 1982, 1985). Teisest küljest on nendega seoses esile tulnud sotsioloogilise lähenemisviisi tavapärased probleemid: kas oletatakse ülilihtsaid seoseid kirjanduse ja sotsiaaljaloolise arengu vahel või siis ollakse liigagi kinni traditsioonilises tõlgendamises, kus neid seoseid üldsegi ei esitatud (Weber 1981). Uuskriitikute poolt esile tõstetud reduktsiooniküsimus on niisiis jätkuvalt aktuaalne seoses uute kirjanduse sotsiaaljalugudega.

Sel kombel käsitatuna oleks kirjanduse sotsiaaljaloo ülesanne igal juhul analüüsida ja seletada kirjandust kirjandusinstituutsiooni ja muu sotsiaalse arenguga ühenduses. Siegfried J. Schmidt koos

oma kolleegidega (nn Nikol-koolkond) arvab siiski, nagu juba eespool nenditi, et see ei ole sugugi kirjandusinstituutsiooni uurija ülesanne.²⁶ Kirjandusinstituutsiooni uurija uurimisobjektideks on kirjanduse süsteemi erinevad funktsioonid, milleks on kirjanduse tootmine, levitamine, vastuvõtt ja "järeltöötlemine", mille all Schmidt mõtleb tõlgendusi tootvat kirjandusteadust ja kriitikat ning kooliõpetust. Kirjanduse süsteemi uurija ei saa toimida samaaegselt süsteemi sees, olla osaline kirjandusteoste tõlgendamise "järeltöötlemises", ja uurida süsteemi toimimise viisi. Ka Peter Bürgeri arvates antakse kirjandusloolasele üksteisele vastukäivad ülesanded, kui ta peaks hermeneutilises funktsioonis olema kirjandusliku traditsiooni vahendaja ja samal ajal uurima kirjanduse süsteemi toimimise viisi. Bürger on seisukohal, et need kaks ülesannet tuleb teineteisest lahutada (Bürger 1985: 202).

Kirjanduse süsteemi või kirjandusinstituutsiooni uurimise jätmine teiste hooleks, kes ei ole ise kirjandusteoste uurijad, toob siiski kaasa vastuväiteid. See tähendaks uue "metatasandi" loomist kirjandust puudutavasse uurimusse, mis oleks eraldatud "kirjanduse enese" uurimisest. Kirjandusuurijad ja tõlgendajad jäetaks tegutsema nende endi reeglite järgi, kuna "empiiriline" kirjandusteadlane lepib tagantjärele tõdemisega, milliste reeglite järgi nad toimivad ja millised instituutsiooni sisemised ja välised asjaolud nende tegutsemist määravad. Süsteemi uurimisel ei oleks sel juhul otsest mõju süsteemi töötamisele. Sellest seisukohast tuleks kirjanduse süsteemi uurimine lülitada kirjanduse uurimisse kui kirjandusinstituutsiooni eneserefleksioon, mille kaudu kirjanduse tõlgendajad ja kirjandusloolased saaksid teadlikuks oma töö reeglite ja nende ajaloolisest määratusest. Üksnes sel viisil käsitatuna saab kirjandusinstituutsiooni uurimisel olla emantsipeeriv tähendus: kui kirjandusinstituutsiooni sees tegutsejad saavad teadlikuks oma töö tingimustest ja eeldustest, suudavad nad nende üle paremini valitseda.

VIII

Marksistliku kirjandusteaduse põhiidee on olnud peegeldusteooria ehk käsitus, mille järgi kirjandus peegeldab ühiskondlik-

²⁶Schmidti peateos *Grundriss der Empirischen Literaturwissenschaft 1-2* (1980-1982) on oma abstraktsuses võrdlemisi raskesti loetav. Hea soomekeelse kriitilise ülevaate Schmidti ja tema koolkonna mõtlemisest annab Sevänen 1988.

ajaloolist tegelikkust, milles on määravaks majandussüsteem. Ajaloolise materialismi teooria järgi määrab ühiskondlik baas — ehk tootlikud jõud ja tootmissuhted — selle pealisehituse, kuhu kuuluvad vaimse kultuuri nähtused nagu kirjandus; viimane muutub siis, kui esimene muutub. Küsimus “peegeldamise” iseloomust on olnud marksistliku kirjandusteaduse põhiprobleem ja tähtsaim vaidlusküsimus. Marksistlikus leeris on rõhutatud peegeldamise mittemehaanilist iseloomu, kuid vastased ja kriitikud on arvustanud marksistliku uurimuse reduktsionismi, kirjanduse oma laadi eitamist, nii et selle omadused “redutseeritakse” ühiskondliku baasi omadusteks.

Georg Lukácsi, 20. sajandi märkimisväärseima marksistliku kirjandusteadlase vaatenurk kirjandusele oli veel peegeldusteooria. Ka Lucien Goldmanni “geneetilises strukturalismis”, mis oli rohkem suguluses marksismi kui strukturalismiga, olid tähelepanu objektiks need vahendusmehhanismid, mille kaudu ühiskondliku baasi nähtused kanduvad üle kirjandusse. Uuemas marksismis, Raymond Williamsi, Terry Eagletoni ja Althusseri järgijate prantslaste käsitlustes on küsimus kirjandusteose sisu (ja vormi) seosest ühiskondliku baasiga muutunud vaid üheks marksistliku kirjandusteaduse probleemiks. Nagu eespool nimetatud saksa sotsioloogilised kirjandusuurijad, tahavad nad vaadelda kirjandust laiemalt, ühiskondliku institutsioonina, mis sisaldab ühiskondlikult määratud tootmis-, vahendus- ja vastuvõtuprotsessi. Williamsi “kultuurimaterialistlik” lähenemine rõhutab materiaalsete ja vaimsete toomisprotsesside ühtepõimumist. Kirjandus ei ole puhtalt individuaalse vaimse tegevuse tulemus, vaid pigem on see nii oma väljendusvahendite — milleks on trükitud raamat — kui ka oma sisu ja väljendusviisi poolest ühiskondlik-materiaalse tootmisprotsessi tulemus (vt Williams 1988). Williamsi ideede alusel loob Eagleton oma mudeli kirjanduslikust tootmisest, mis on seotud üldise ühiskondliku tootmisviisiga (vt Eagleton 1976: 44–63). Teose tootmine on huviobjektiks ka Machereyl, kes käsitleb seda niisamuti ühiskondliku protsessina (Macherey 1966). Macherey ja ka Étienne Balibar ning Renée Balibar on rakendanud marksistliku ühiskonnateoreetiku Louis Althusseri ideoloogioteooriat kirjanduses: ideoloogia ei ole mingi puhtalt vaimne asi, vaid on osaline ühiskonna praktilises tegevuses (Macherey, Balibar 1978; Balibar 1974). Nendel uurijatel võtab kirjandusteadus ühiskondlik-ajaloolise teaduse kuju, milles kirjandust nähakse ühe ühiskondliku, oma asendi ja sisu poolest muutuva ajaloolise

praktikana. Enam teose tõlgendamisele on keskendunud Fredric Jameson, kes iseloomustab oma lähenemisviisi kui marksistliku hermeneutikat (Jameson 1986: 21, 73). Jameson, nagu ka Macherey, on saanud palju mõjutusi hilis- ja poststrukturealist, kuid erinevalt strukturalistlikust mõtteviisist rõhutab Jameson kirjanduse ajaloolise iseloomu võtmist uurimuse lähtekohaks (Jameson 1986: 9).

Tundub, et nimetatud teooriad võiksid pakkuda reflekteeritud aluse ulatuslikele kirjanduse sotsiaalajalugudele, kuid seni ei ole neid sellelt pinnalt sündinud.²⁷

IX

Traditsiooniline, positivistlik kirjanduslugu on olnud oma biograafismiga tegelikult üsna vähe ajalooline. Kui kirjanduse ajaloolise arengu määrajaks on üksikkirjanikud, muudetakse see juhuslikuks ja lahutatakse tegelikust ajaloolisest liikumisest.²⁸ Kirjanduslugu käsitatakse kui seltskondlikku läbikäimist mineviku suurte isiksustega, kelle suurus seisneb selles, et nende mõtete ja teoste tähtsus ei piirdu nende kaasajaga. Kirjanduse sotsiaalajalugu muudab selles suhtes kirjandusloo suunda sedavõrd "ajaloolisemaks", et nüüd nähakse kirjandusteoseid tõepoolest ka nende omaaegses kontekstis. (Samasuguse ümberhindamisega on tegemist ameerika 1980. aastate "uushistorismis", mille püüdeks on vabaneda ajaloo-ülelestest müütidest ameerika kirjandusloos ja vaadelda kirjandust selle mistahes tegelikus ajaloolises kontekstis.)²⁹

Historistlikus ehk kirjandust tema oma ajaloolises kontekstis käsitlevas uurimuses tuleb esile ka uskriitikutest tõstatatud küsimus ajaloolise lugemisviisi relevantsusest. Kas kirjandust ei tule lugeda siin ja praegu, kas möödunud aja kirjandus pole tähtis üksnes siis, kui ta tähendab meile midagi veel tänapäevalgi, teiste sõnadega: kas mitteajalooline lugemisviis pole see ainus õige ja kõik muu antikvaarne harrastus, mis ei puuduta tavalist kirjan-

²⁷Kirjanduse ja kunsti sotsiaalajaloo alal teedrajav töö on Arnold Hauseri *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (1953/1983), milles käsitusviisi üheks komponendiks on marksism.

²⁸Vt Saariluoma 1989.

²⁹Selle kohta võiks olla näitena Michael Robini *Subversive Genealogy: The Politics and Art of Herman Melville* (1983).

duselugejat? Ja kas pole möödunud aja kirjandus teisisõnu tähtis vaid sedavõrd, kui ta tähendab meile midagi veel tänapäevalgi?

Võib vastata, et see käsitus on õige vaid sel juhul, kui minevikul pole olevikuga mingit pistmist, kui seda nähakse omaette suletud maailmana, nagu historismis kaldutigi arvama. Seevastu, kui minevikku nähakse tänapäeva minevikuna, oleviku kasvupinnana, siis on selle tundmine oluline. Teisisõnu, nagu tõdeb Fredric Jameson, on vaja teatud "suurt narratiivi", mis ühendab tänapäeva ja mineviku, nii et minevikku puudutav teadmine muutuks tähendusrikkaks tänapäeva puudutavaks teadmiseks (Jameson 1986: 19–20, 28–29, 35).

Sotsioloogia, kultuurifilosoofia ja ka eri humanitaaralade, nagu kirjandusteaduse vallas viimasel ajal peetud arutelu modernsest ja postmodernsest avab ühe võimaluse mineviku ja oleviku vahelise seose konstrueerimiseks. Frankfurdi koolkonna, Habermasi, Foucault', Lyotard'i jt arvates on meie praegune, modernne või postmodernne ajajärk järg sellele uuele mõtlemisviisile ja ühiskondlikule praktikale, mis algas 18. sajandi valgustuses. 18. sajandi teine pool osutub tänapäeva alguseks. See on ka tänaste kirjanduslike vormide ja meie kirjanduskontseptsiooni (vt näit Wölfel 1974; Bürger 1974, 1977) — vahest ka nüüdisaegse, individualistliku inimese³⁰ — sünnihetk.³¹ Siiä võib lisada, et "meie" aja kirjanduse kujutamine 18. sajandil aluse saanud tervikuna võimaldab samal ajal paremini mõista varasemate aegade, nagu 17. sajandi klassitsistlikku kirjandust või antiikkirjandust nende "teistsugususes". "Teistsugususe" tunnistamine ei vii tingimata selleni, et ajalugu käsitatakse Foucault' kombel pidevusetuna (vt Müller 1982: 225–226), vaid see viib ka pöördpunktide intensiivse uurimiseni.

³⁰Mentaliteediajalugu või psühhoajalugu ei ole äratanud tähelepanu mitte ainult ajalooteaduses, mille huviobjektiks on saanud möödunud ajajärgkude argielu ja inimeste ajalooliselt määratud psüühiline struktuur, vaid ka kirjandusteaduses; vt nt Breuer 1984; Gumbrecht 1984.

³¹Vt ka Liisa Saariluoma raamatut *Muutuva romaani: Johdatus individualistisen lajin historiaan* (1989).

Kirjandus

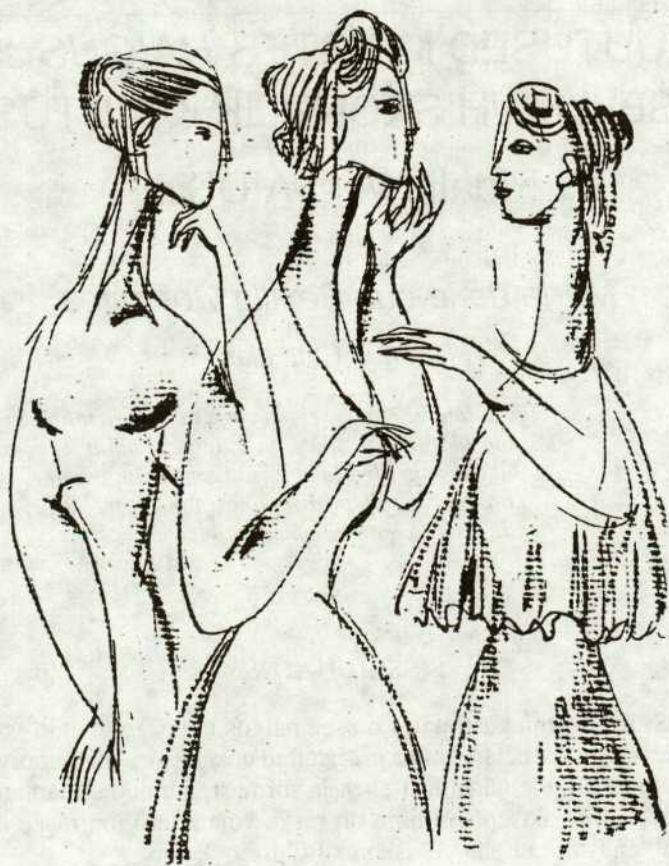
- A h o k a s, Pirjo 1988. Naisnäkökulma kirjallisuudentutkimuksessa. — Päivi Setälä, Hannele Kurki (toim.). *Akanvirtaan*. Helsinki: Yliopistopaino
- B a l i b a r, Renée 1974. *Les Français Fictifs: le rapport des styles littéraires au français national*. Paris: Librairie Hachette
- B a r t h e s, Roland 1981. Literatur oder Geschichte. — Roland Barthes, *Literatur oder Geschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- B a r t h e s, Roland 1986. *A Lover's Discourse: Fragments*. New York: Hill and Wang
- B l o o m, Harold 1973. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford U. P.
- B l o o m, Harold 1975. *A Map of Misreading*. New York: Oxford U. P.
- B r e u e r, Horst 1984. Literaturgeschichte als Psychohistorie: Psychoanalytisch-historisches Modell, dargestellt an Werken von Shakespeare, Defoe und Aldous Huxley. — *Poetica*, XVI, 1–2, S. 91–109
- B ü r g e r, Peter 1974. *Theorie der Agant-Garde*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- B ü r g e r, Peter 1977. *Aktualität und Geschichtlichkeit: Studien zum gesellschaftlichen Funktionswandel der Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- B ü r g e r, Peter 1985. On Literary History. — *Poetics*, 14, pp. 199–207
- C o n r a d y, Karl Otto 1978. Konzepte und Darstellungsformen der Literaturgeschichte. — Helmut Brackert, Eberhard Lämmert (Hrsg.), *Funkkolleg Literatur*. Bd. 2. Frankfurt a.M.: Fischer
- C r a m e r, Thomas, Horst W e n z e l (Hrsg.) 1978. *Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte: Ein Lesebuch zur Fachgeschichte der Germanistik*. München: Fink
- C u l l e r, Jonathan 1982/1986. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca—New York: Cornell U. P.
- D a n t o, Arthur C. 1965. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge—London—New York: Cambridge U. P.
- D a w s o n, Anthony B. 1988. Measure for Measure, New Historicism, and Theatrical Power. — *Shakespeare Quarterly*, XXXIX, 3, pp. 328–341
- D e r r i d a, Jacques 1981. *Dissemination* (La Dissémination, 1972). Trans. Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press
- D e r r i d a, Jacques 1983. *Grammatologie* (De la grammatologie, 1967). Übers. Hans-Jörg Rheinberger, Hanns Zischler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- D e r r i d a, Jacques 1988. *Positiota* (Positions, 1972). Suom. Outi Pasanen. Helsinki: Gaudeamus

- Dreyfus, Humbert, Paul Rabinow 1982/1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press
- Eagleton, Terry 1976. *Criticism and Ideology: A Study in Marxist Literary Theory*. London: New Left Books
- Eliot, T. S. 1966. Tradition and Individual Talent (1919). — T. S. Eliot, *Selected Essays*. London: Faber and Faber
- Falk, Walter 1979. Über die Potentialgeschichte und ihre Perioden in der deutschen Literatur 1750–1890. — Wolfgang Haubrichs (Hrsg.) *Probleme der Literaturgeschichtsschreibung*. LiLi Beiheft 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 125–154
- Foucault, Michel 1974. *Die Ordnung der Dinge* (Les Mots et les Choses, 1966). Übers. Ulrich Köppen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel 1975. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (Histoire de la folie, 1961). Trans. Richard Howard. London
- Foucault, Michel 1980. *Tarkkailla ja rangaista* (Surveiller et punir, 1975). Suom. Eevi Nivanka. Helsinki: Otava
- Gadamer, Hans-Georg 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Niemeyer
- Gallie, W. B. 1964. *Philosophy and the Historical Understanding*. London: Chatto and Windus
- Gervinus, Georg Gottfried 1833/1978. Prinzipien einer deutschen Literaturgeschichtsschreibung [Wilhelm Bohtz teose *Geschichte der neueren deutschen Poesie* (1832) ja Karl Herzogi teose *Geschichte der deutschen national-Literatur* (1831) arvustus.] — Thomas Cramer, Horst Wenzel (Hrsg.) *Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte: Ein Lesebuch zur Fachgeschichte der Germanistik*. München: Fink, S. 19–64
- Greenblatt, Stephen 1980. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago—London: The University of Chicago Press
- Gumbrecht, Hans Ulrich 1984. Literaturgeschichte — Fragment einer geschwundenen Totalität? — Lucien Dällenbach, Christian L. Hart Nibbrig (Hrsg.), *Fragment und Totalität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen 1984. Genealogische Geschichtsschreibung: Über einige Aporien im machttheoretischen Denken Foucaults. — *Mercur* 38, S. 745–753
- Haubrichs, Wolfgang 1979. (Hrsg.) *Probleme der Literaturgeschichtsschreibung*. LiLi Beiheft 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Hauser, Arnold 1953/1983. *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. München: Beck

- Hirsch, E.D., Jr. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale U. P.
- Hirsch, E.D., Jr. 1976. *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press
- Jauss, Hans Robert 1971. *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* (1967). — H. R. Jauss, *Literatur als Provokation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Kinnunen, Aarne 1989. *Kertomuksen opissa*. Porvoo—Helsinki: WSOY
- Krieger, Murray 1986. Literary Invention and the Impulse to Theoretical Change: "Or Whether Revolution be the Same". — *New Literary History*, XVIII, 1, pp. 191–208
- Laitinen, Kai 1980. Kirjallisuushistoria: Linjanvetoa ja ongelmia. — *Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja* 33, s. 8–59
- Leitch, Vincent B. 1983. *Deconstructive Criticism: An Advanced Introduction*. New York: Columbia U. P.
- Lentricchia, Frank 1980. *After the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press
- Lämmert, Eberhard 1967. Germanistik — eine deutsche Wissenschaft. — *Germanistik — eine deutsche Wissenschaft*. Beiträge von E. L., Walther Killy, Karl Otto Conrady und Peter v. Polenz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Macedonell, Diane 1986. *Theories of Discourse: An Introduction*. Oxford: Blackwell
- Macherey, Pierre 1978. *A Theory of Literary Production* (1966). Transl. Geoffrey Wall. London—Henley—Boston: Routledge & Kegan Paul
- Macherey, Pierre, Étienne Balibar 1981. On Literature as an Ideological Form (1974). Transl. Ian McLeod, John Whitehead and Ann Wordsworth. — Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Boston—London—Henley: Routledge & Kegan Paul, pp. 79–99
- Merkel, Paul 1925/1978. Individualistische und soziologische Literaturgeschichtsforschung. — Thomas Cramer, Horst Wenzel (Hrsg.) *Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte: Ein Lesebuch zur Fachgeschichte der Germanistik*. München: Fink, S. 107–119
- Miller, J. Hillis 1982. *Fiction and Repetition: Seven English Novels*. Oxford: Blackwell
- Moi, Toril 1985. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London—New York: Routledge
- Müller, Harro, Nikolaus Wegmann 1985. Tools for a Genealogical Literary Historiography. — *Poetics*, 14, pp. 229–241

- Petersen, Julius 1913/1975. Literaturgeschichte und Philologie. — Thomas Cramer, Horst Wenzel (Hrsg.) *Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte: Ein Lesebuch zur Fachgeschichte der Germanistik*. München: Fink, S. 75–90
- Rogin, Michael Paul 1983. *Subversive Genealogy: The Politics and Art of Herman Melville*. New York: Alfred A. Knopf
- Rusch, Gebhard 1985. The Theory of History, Literary History and Historiography. — *Poetics*, 14, pp. 257–278
- Saariluoma, Liisa 1989a. *Muuttuvu romaani: Johdatus individualistisen lajin historiaan*. Hämeenlinna: Karisto
- Saariluoma, Liisa 1989b. Kirjallisuushistoria ja kirjallisuuden teoria. — *Kirjallisuushistoria tänään*. (Kirjallisuudentutkijain Seuran vuosikirja 43.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s. 49–65
- Schmidt, Siegfried J. 1980. *Grundriss der Empirischen Literaturwissenschaft*. Bd. 1: *Der gesellschaftliche Handlungsbereich Literatur*. Braunschweig—Wiesbaden: Vieweg
- Schmidt, Siegfried J. 1982. *Grundriss der Empirischen Literaturwissenschaft*. Bd. 2: *Zur Rekonstruktion literaturwissenschaftlicher Fragestellungen in einer Empirischen Theorie der Literatur*. Braunschweig—Wiesbaden: Vieweg
- Schmidt, Siegfried J. 1985. On Writing Histories of Literature: Some Remarks from a Constructivist Point of View. — *Poetics*, 14, pp. 279–301
- Schönert, Jörg 1983. Neuere theoretische Konzepte in der Literaturgeschichtsschreibung: Positionen, Verfahren und Probleme in der Bundesrepublik und DDR. — Thomas Cramer (ed.), *Literatur und Sprache im historischen Prozess: Vorträge des Deutschen Germanistentages Aachen 1982*. Vol. 1: *Literatur*. Tübingen: Niemeyer, S. 91–120
- Schönert, Jörg 1985. The Social History of German Literature: On the Present State of Distress in the Social History of German Literature. — *Poetics*, 14, pp. 303–319
- Schücking, Levin 1913/1978. Literaturgeschichte und Geschmacksgeschichte. — Thomas Cramer, Horst Wenzel (Hrsg.) *Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte: Ein Lesebuch zur Fachgeschichte der Germanistik*. München: Fink, S. 91–106
- Sengle, Friedrich 1963/1978. Aufgaben und Schwierigkeiten der heutigen Literaturgeschichtsschreibung. — Thomas Cramer, Horst Wenzel (Hrsg.) *Literaturwissenschaft und Literaturgeschichte: Ein Lesebuch zur Fachgeschichte der Germanistik*. München: Fink, S. 405–428
- Sevänen, Erkki 1988. Kirjallisuudentutkimus sosiaaliteenä: Siegfried J. Schmidin "empiirisen kirjallisuustieteen paradigmman"

- arviointia. — E. Sevänen, Raisa Simola (toim.), *Kirjallisuus yhteiskunnassa, yhteiskunta kirjallisuudessa: Tutkimuksia kirjallisuuden sosiologiasta ja sosiaalihistoriasta*. (Joensuu yliopisto. Kirjallisuuden ja kulttuurin tutkimuksia 3.) Joensuu
- Turk, Horst 1979. Das "Klassische Zeitalter": Zur geschichtsphilosophischen Begründung der Weimarer Klassik. — Wolfgang Iser (Hrsg.) *Probleme der Literaturgeschichte*. LiLi Beiheft 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 155–174
- Weber, Heinz-Dieter 1981. Literaturgeschichte als Sozialgeschichte? — *Der Deutschunterricht*, 33 (1), S. 56–78
- Wellek, René 1963/1971. *Concepts of Criticism*. New Haven: Yale U.P.
- Wellek, René 1973. The Fall of Literary History. — Reinhart Koselleck, Wolf-Dieter Stempel (Hrsg.), *Geschichte — Ereignis und Erzählung*. München: Fink, S. 427–440
- Wellek, René, Austin Warren 1969. *Kirjallisuus ja sen teoria* (Theory of Literature, 1949). Suom. Vilho Viksten, Matti Suurpää. Helsinki: Otava
- White, Hayden 1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore—London: Johns Hopkins U. P.
- White, Morton 1965. *Foundations of Historical Knowledge*. New York—London: Harper & Row
- Williams, Raymond 1988. *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus* (Marxism and Literature 1977). Suom. Mikko Lehtonen. Jyväskylä: Gummerus
- Wolff, Janet 1988. Tekstit ja instituutiot: Feministisen kirjallisuudentutkimuksen ongelmia. Suom. Maaria Linko. — *Kulttuuritutkimus* 5:2
- Wright, Iain 1984. History, Hermeneutics, Deconstruction. — Jeremy Hawthorn (ed.), *Criticism and Critical Theory*. London: Edward Arnold, pp. 83–98
- Wölfel, Kurt 1974. Zur Geschichtlichkeit des Autonomiebegriffs. — Walter Müller-Seidel (Hrsg.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft: Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972*. München: Fink



KAJA KÄRNER

MUUTUSED MÕISTES HAIGUS JA SELLE ÜHISKONDLIK KUJUTUS

Pidalitõvest AIDSini

María de la Luz Sevilla González

Tõlkinud Ruth Lias

Ma ei taha surra, ei; ei taha ega taha seda tahta; tahan elada alati, alati, alati; ja elada kui mina, see vaene mina, kes ma olen ja kellena tunnen ennast olevat siin ja praegu; ja sellepärast piinab minu hinge, minu enda hinge kestmajäämise probleem.

Miguel de Unamuno

SISSEJUHATUS

AIDSi ilmsikstulekust alates on see haigus üles keerutanud vanu käibetõdesid või eelarvamusi ja äratanud uusi hirme, mis sunnivad revideerima meie nägemust elust ja surmast, nende lahutamatuist seosest, mille aktsepteerimine oli raske Unamunol, on raske inimesel tänavalt ja Lääne ühiskonnal üldse.

Kaheksakümnendate aastate alguses diagnoositi Kalifornias ja New Yorgis esimesed HIVga (*Human Immunodeficiency Virus*) nakatumise ehk AIDSi (*Acquired Immune Deficiency Syndrome*) haigestumise juhud. Puhkenud AIDSi panepideemiale on koonduanud mitmesuguste teadusharude huvi, sest tegemist on ülimalt tähtsa ning muret tekitava bioloogilise, kultuurilise ja sotsiaalse nähtusega kogu maailmas.

Tõlgitud käsikirjast "Variaciones del concepto "enfermedad" y su representación social: De la lepra al sida", 1996.

HAIGUSE KÄSITUSEST MINEVIKUS

Haigus ja elu on lahutamatu seotud ning vastastikusel sõltuvuses. Pole võimalik rääkida ühest, kui puuduks teine; niisiis on haigus olemas sestpeale, kui algab elu.

Haigus on universaalne nähtus. Seepärast on kõik inimkonnad arendanud mitmesuguseid süsteeme sellega võitlemiseks. On loodud kategooriaid haiguste liigitamiseks, seletamiseks ja/või põhjendamiseks (Kenny, De Meguel 1991: 12).

Kultuuri uurimise kaudu on võimalik analüüsida haigust kõiki tahke hõlmavalt, integraalselt, kusjuures on oluline eritleda nii haiguse tekkelugu kui ka nähtust indiviidi tasandil ja rakendatavat tervishoiupoliitikat. Sel kombel ei uurita inimest üksnes bioloogilise struktuurina, vaid kui olendit, mille moodustavad keha, vaim ja kultuur. Tähtis on tunda inimrühmade religiooni, ebausutavasid, eelarvamusi, temperamenti, hingehoiakuid, ühiskonna moraali, tööstuse arengut ja ajaloolisi ning majanduslikke tegureid, millel võib olla määrav tähtsus, et mõista niisuguse epideemilise haiguse nagu AIDS kulgu ja levimist, võimaks sellest lähtudes kavandada tervishoiumeetmeid.

Haigusesse suhtumine on aegade jooksul muutunud. Näiteks keskajal käsitati haigust kogukonda painava needusena, taevase nuhtluse ilminguna. Ehkki haigus tabas üksikisikut, aduti seda toona pigem millenagi, mis seondub kollektiiviga. Haigust käsitati terve kogukonna nakkusena.

Arusaam haigusest kui taevasest karistusest tekkis Piibli religioosete ettekirjutuste mõjul. "Kui sa tõesti kuulad Jehoova, oma Jumala häält ja teed, mis õige on tema silmis, paned tähele tema käsked ja täidad kõiki tema korraldusi, siis ma ei pane su peale ainustki neist tõbedest, mis ma panin egiptlaste peale, sest mina olen Jehoova, su ravija!" (2Ms 15:26.)

Mitmesugustest Piiblis kirjeldatud nuhtlustest tekib üks sulatusahju tahma puistamise tagajärjel ja avaldub nii, et "inimestele ja lojustele kogu Egiptusemaal tulevad mädavillideks arenevad paised" (2Ms 9:9).

Seepärast leidis soodsa kõlapinna kujutus haigusest kui karistusest, milleks määratud haigestumise eeldus oli isikuväline.

Pidalitõbi

Pidalitõbe ehk leeprat tuntakse ühena vanimatest nakkushaigustest. Keskajal laastas see kohutaval kombel paljusid rahvaid. Religioon nägi selles taevast karistust. Teise seletuse kohaselt peeti tõve põhjuseks seda, et söödi sealiha või vürtse, nagu küüslauk ja pipar.

Pidalitõve ravimatuse ja nakkuslikkuse tõttu püüti sellest eemale hoida, rajati leprosooriume, kuhu sulgeda haigestunud, et nad ei sisendaks hirmu ja nakkusoht oleks välditud. Tänu isolatsioonisüsteemide käivitumisele vähenes haigusse nakatumine tõepoolest, kuid ühtlasi loodi pretsedent nakkusohliku haige segregeerimise õigustamiseks. Leeprasse nakatunu kohta hakati kasutama sõna "pidalitõbine" (*leproso*), millel oli pejoratiivne varjund ning tõrjuv tähendus.

Pidalitõve puhul omandas kindla kuju ühiskonna suhtumine haigusesse ja sellest loodud pilt. Seda soodustas seik, et pidalitõbisel on teistest haigetest erinev välimus: silmaga nähtavad füüsilised vääristused, mis võivad avalduda kehaosade sandistumises, haavanduvate leproomidena ja eritistena, annavad haigele iseloomuliku ilme.

Jubedus, hirm ja nakkuskartus, mida pidalitõbi sisendas, õigustas haige isoleerimist kohtadesse, kus elasid "teised temasar-nased". Seal ei tõrjutud teda ega mõistetud hukka, vaid aktsepteeriti sellisena, nagu ta oli. Pidalitõbe on peetud üheks neist nuhtlustest, mis tumestasid keskaega. "Hirm kõikide haiguste ees kokku ei olnud võrreldav hirmuga, mida sisendas pidalitõbi" (McMillen 1936: 26). Kahe sajandi jooksul muutus pidalitõbi üheks kõige tõsisemaks ja kardetumaks tervishoiuprobleemiks Euroopas.

Sestpeale võime täheldada, kuidas hakkas süvenema omapärane kujutlus haige keha ja terve vaimu eraldatusest. Arvati, et kui inimene võtab enda kanda haiguse tõendusena eluajal toodud ohvrist, siis ülendab see teda vaimselt. Tuleb ka nentida, et haiguse kontrolli all hoidmise tõhusaim moodus oli nakatunute isoleerimine tervetest.

20. sajandi lõpuks on pidalitõbi muutunud üheks vähima tabandumiste arvuga haiguseks kogu maailmas. BCG-vaktsiini

kaitsvat toimet koos kemoterapiaga peetakse tänapäeval kõige efektiivsemaks vahendiks selle tõve vastu võitlemisel.

Kui leepira on kadunud ja pidalitõbine unustatud, jäävad kummatigi püsima struktuurid haigete eraldamiseks ühiskonnast. Imelikult sarnasel kujul korduvad ühiskonnast väljaheitmise mängud kaks-kolm sajandit hiljem, pahatihti neissamades kohtades, elustudes taas vähi ja AIDSi puhul, nagu edasises näeme.

Võime jälgida, kuivõrd omane oli traditsioonilistele ühiskondadele idee inimesest kollektiivses tähenduses. Seetõttu mõisteti olemist kogukonna suhtes — see on põhjus, miks mõningad haigused said tuntuks kui “nuhtlused”, kusjuures selles nimetuses kätkeb viide haiguse ulatusele. Need haigused haarasid nii suuri rahvahulki, et nende levik oli võrreldav üksnes Egiptuse nuhtlustega, millest räägitakse Piiblis (2Ms 7–15).

Katk

Teiseks nuhtluseks peeti 14. sajandil muhkkatku, mis taudi puhkemisest peale sai nimeks “**must surm**”. See Aasia päritolu haigus toodi Euroopasse eeskätt Idamaadega kaubavahetust pidavate laevadega. Nakkust põhjustas bakter, mida leidis rotikirpude eritistes ja väljaheidetes, haigestunu süles ja rögas, samuti riites jm isiklikes esemetes.¹ Katkutaudi levimist soodustasid viletsad sanitaarolud ja toona peaaegu olematud teadmised aseptikast. Haigust peeti võikaks, sest sellega kaasnesid paised, veritsused, vinavad eritised, paistetused, nahapiirkondade mustumine, lümfi-sõlmede põletik ja kõrge palavik.

Ühiskondlik kujutus muhkkatkust oli otseselt seotud eelkirjelatud haiguspildiga, mida ei saanud varjata ja mis mõjus pelutavalt nägemis- ning haistmismeelele. Kiire leviku tõttu nõudis

¹Muhkkatku põhjustab katkupisik *Yersinia pestis* (ka *Pasteurella pestis*), mida rottidelt kandsid inimesele nakatunud kirbud. Inimest hammustades eritab kirp pistehaava nõret, mis põhjustab kihelust, ja ennast kratsides tekitab inimene pisikuid sisaldava nõre korral autoinokulatsiooni. Katkupisik kandus edasi ka roti ekskrementidega reostatud toidu kaudu, harvemini haige roti hammustuse tulemusel. Inimese nakatumine inimeselt toimus haige sülje või röga vahendusel.

Muutused mõistes haigus

katkutaud tuhandeid inimelusid. Haiguse galopeeriv kulg lõppes tavaliselt paari päeva pärast surmaga, kopsukatku korral aga surid inimesed puhuti mõne tunniga.

Haige kohta kasutati nimetust "katkutõbine" (*apestado*) kahel põhjusel: esiteks sellepärast, et tegemist oli muhkkatku nakatunuga, ja teiseks sellepärast, et ta haises.² Taudi leviku tõkestamise kõige tõhusamaks meetodiks osutus haigestunu isoleerimine. Taas näeme, et nakkuse vältimiseks korratakse haigete ühiskonnast väljaheitmise mudelit.

Inimene hakkab end teadvustama individuaalse olendina, tundma eraisikuna, kui ta on omandanud ühiskondlikud kogemused mõnesuguse kultuuri raames. Võib öelda, et inimene hakkab käsitama ennast indiviidina sestpeale, kui ta on enda isikus omaks võtnud vabaduse ja võrdsuse väärtused (Dumont 1970).

Just sellest momendist alates omandab haigus Lääne ühiskonnas varasemaga võrreldes hoopis teistsuguse tähenduse, mis nüüds on seotud üksikisikuga. Nüüdsest peale mõistetakse haigust kui otseselt indiviidi puudutavat nähtust.

Süüfilis

Euroopas ärevust tekitanud suguhaiguste hulgas tõuseb esikohale süüfilis, mis 15. sajandi lõpust alates põhjustas epideemiaid. Mõne versiooni kohaselt langesid need Ameerika avastamisele järgnenud ajale. Süüfiliitikule näidati näpuga ja temasse suhtuti tõrjuvalt, eeskätt sellepärast, et haigus oli seotud seksuaalsusega, mis toonases religioossetest ideedest ja moraaliväärtustest tiines ühiskonnas oli tabuteema *par excellence*. Tõsiasi, et haigus ei olnud letaalne, mõjutas seltskonna käitumist. Süüfilist peeti häbi-asjaks ja haige ümber põimus eelarvamuste võrk: haige segregeeriti ja kvalifitseeriti degenerandiks ning kõlbluseta isikuks, sest ta oli oma seksuaalsust kuritarvitanud.

Preventiivse meetmena kasutati selle haiguse tõkestamiseks jälle sajanditetagust eraldamismalli. Kuigi süüfiliitikud hospitaliseeriti, nagu varem oli tehtud pidalitõbistega, ei olnud sedapuhku

²Verbil *apestar* (mineviku kesksõna: *apestado*) on hispaania keeles kaks tähendust: 1. 'katkuga nakatama', 2. 'haisema'. *Tlk.*

eesmärgiks neid ühiskonnast välja heita, vaid medikamentoosse raviga nad tervistada. Karm kontroll kehtestati prostitutsiooni üle, nii et need meetmed tabasid kõige rängemini just ühiskonna ääreaksiidid. Ühiskondlik kujutus süüfilisest on esile kutsutud seksuaalmoraalist johtuvate eelarvamustega ühelt poolt ja nahal ilmnevate gummoosete vormidega teiselt poolt.

Hullumeelsus

Antiikajast alates on vaimuhaigustele püütud leida väga mitmesuguseid seletusi: neid on seostatud kurja vaimu sisenemisega, nõidusega, lummusega, tähtede seisuga, taevase karistusega ja ka isiku erinevate ihumahlade ühinemisega. 17. sajandi keskpaiku võib hullumeelsuse puhul täheldada varasemast tuntud võtteid haige isoleerimiseks ühiskonnast. Mujalt tulnud haiged heideti kogukonnast välja, kohalike liikumisvabadust aga piirati ja nad suleti kinnipidamiskohtadesse, kus neid, vähemalt osaliselt, peeti ülal valitsuse eelarveliste eraldistega. Vastavad haiglad sarnanesid pigem vanglatega, sest medikamentooset ravi haigetele ei antud, vaid neid hoiti lihtsalt kinni. 17. sajandil Nürnbergis "piitutati aeg-ajalt mõningaid hulle avalikult ja linnakodanikud ajasid neid taga otsekuu märgult, teeseldes võidujooksu, kuni kihutasid nad keppidega pekstes linnast välja" (Foucault 1989: 25).

Siin kohtame jälle arusaama ihu ja hinge eraldatusest, antud juhul peeti mõlemat haigeks. Toona oli levinud ka arvamus, et Jumal kaitseb hulle, sest need on nagu lapsed. Hullumeelsusse kui haigusse suhtuti aga erinevalt, haige eraldati sotsiaalselt, kuid integreeriti vaimselt. "Pääs kirikutesse oli hulludele keelatud, kuigi kirikuõigus ei keelanud neile sakramente" (Foucault 1989: 18).

Sellest ajast peale on kujutus "hullust" kätkenud salapära, olnud tulvil sümboleid, mille lähteid leidub kirjanike, kunstnike ja poetide loomingus. Omadussõnale "hull" võidakse omistada nii positiivset kui ka negatiivset tähendust, kasutada seda kas ülendavas või alandavas mõttes.

Koolera

18. sajandi haigusist oli olulisel kohal koolera, mille kätte suri miljoneid inimesi. Haigust seostatakse mustuse ja eba hügieenilise eluviisiga, sest nakatumine toimub suu ja fekaalidega reostatud toidu kaudu. "Hügieenimeetmed [---] olid äärmiselt algelised suurtes pealinnadeski. Üsna tavaline oli komme kallata ekskrementid tänavatele, mis olid sillutamata ja räpased. Alevites ja linnades valitses talumatu lehk." (McMillen 1936: 16.)

Tänapäeval esineb koolerat peamiselt niinimetatud Kolmanda Maailma maades, kus aeg-ajalt puhkevates epideemiates hävib palju inimesi. Haigus levib neis paigus, kus hügieeninõudeid eiratakse majanduslike ressursside puudumise ja desinformatsiooni tõttu ning toiduaineid käideldakse eba hügieeniliselt. Sotsiaalselt kujutatakse koolerat kui "mustusehaigust". Kestev kõhulahiatus ja sellest tingitud veekaotus põhjustab haiguse väga kiiret kulgu, nii et vahel võib surma saabumine olla tundide küsimus. Koolera puhul ei rakendata haigestunu kinnipidamist, küll aga kohesest haiglaravile suunamist. Isikliku hügieeni meetmed, puhta joogivee torustikud, reovete kanaliseerimine ja haigusi levitavate loomade hävitamine on kõige tõhusamad preventiivsed vahendid koolerataudi ärahoidmiseks.³

Tuberkuloos

18. sajandi lõpus ja 19. sajandi alguses tõusis päevakorda teine väga kardetud nakkushaigus, nimelt tuberkuloos. Seda tunti ka nimetuse all "**valge surm**", milles väljendus romantismiajastu ühiskonna ettekujutus tuberkuloosist. Haigusele iseloomulikud tunnused — naha kahvatus, pikkamisi süvenev kurnatus, palavikust tingitud õhetus, kõhnus ja valutu hääbumine — tekitasid müüdi, et see tõbi vaevab eeskätt väga tundelisi natuure nagu näiteks Frédéric Chopin. Mõned jõukal järjel isikud paigutati haiglatesse, kus luksus põimus haigust ümbritseva meelelisuseuimaga, lastes unustada patsiendi verise röga. Haiguse ümber

³Koolerast Eestis vt Koppel, Henrik, "Mälestusi koolerast Tartus 1893. a." — *Akadeemia*, 1991, nr 5, lk 1023–1029. *Toim.*

tekkis isegi mõnesugune positiivne nimbus, milles kajastusid kujutlused haigusega seonduvast melanhooliast, subliimsest ilust ja kõrgenenud seksuaalsusest.

Ka tuberkuloosihaigetele rajati omaette raviasutusi, et vältida ülejäänud elanikkonna nakatumist. Ühtlasi võime jälle täheldada halvustava varjundiga hüüdnime "tiisiker" (*tuberculoso*) ja hai-geile keskajast pärit segregatsiooni-ideoloogia kohaldamist.

Vähk

19. sajandil muutub aktuaalseks vähk, mis oma ulatuselt hakkab omandama tuberkuloosile kuulunud kohta. Seda haigust peetakse letaalseks, ehkki paljudel juhtudel on kasvaja healoomuline ning allub kontrollile. Haigus algab rakkude vohamisega, need paljunevad sel määral, et uusmoodustised haaravad lõpuks terve koe või elundi. Jätkuv vähirakkude kasv tekitab deformatsioone ja lõpeb surmaga.

Et vähi etioloogiat ei tunta, suureneb üha sellesse haigestumise hirm. Kuigi haigus ei ole nakkav, kutsub tekkepõhjuse mitte-teadmine esile umbusku ning tõrjuvat hoiakut. Haigete kohta kasutatakse segregeerivaid nimetusi nagu "vähktõbine" (*canceroso*). Sarnaselt eespool kirjeldatud haigustega on vähktõvestki loodud ühiskondlik kujutus, mida peegeldab ilmekalt ühe vähki surnu elukaaslase kommentaar: "Vähihaiged inimesed tõmbuksid otsekui kokku, muutuksid väikeseks, nende keha nagu piseneks ja kõhetuks. Peale selle muutub neil nahk kuivaks ja läheb teist värvi, millekski rohekas-tuhkjaks. Ja see eriline kõhnus on alati vähi tunnuseks. Hea, kui vähki pole näha, aga kui see on nähtav, hakkab haige osalt moonduma, ja kui kantakse mütsi või midagi muud, et katta juukseid, siis on see juba tundemärk, et haigus on arenenud kaugele."⁴

⁴See kirjeldus, mis pärineb inimeselt, kes on olnud tunnistajaks oma elukaaslase pikalt kulgenud vähktõvele, näitab selgesti, kuidas inimesed jagavad seda ühiskondlikku kujutlust haigusest. Pea katmise mainimine osutab soovile varjata juuste ebameeldivat väljalangemist vähi tõkestamiseks kasutatud kemoterapia või radioterapia tagajärjel.

Muutused mõistes haigus

Vähktõbi kahjustab inimese organismi ja surm on tavaliselt dramaatiline, sest haigusega kaasnevad valud, tuumorid või mõne kehaosa deformatsioon. Kui vähk on diagnoositud, informeeritakse enamasti kõigepealt perekonda, et see patsienti "ette valmistaks", sest just pereliikmed peavad põdejat toetama.

Nimetatud kaasnähtude tõttu peetakse vähi võrdkujuks surma, kuigi ajapikku on vähktõbi muutunud vähem varjatuks ja selle ravimine avalikkusele tuntumaks. Mõningad vähihaigusega seotud sõnad, nagu kasvaja, pahaloomuline kasvaja, tsüst, kiiritus, kemoterapia jms, kuuluvad juba meie igapäevasesse kõnepruuki.

Õigeaegsel diagnoosil on haiguse ravitavuseks otsustav tähtsus. Seepärast korraldatakse pidevalt kampaaniaid vähi avastamiseks. Kemoterapia, kiirituse või kirurgilise sekkumisega õnnestub haigus mõnikord peatada. Tänapäeval on vähktõbi täiskasvanute surma põhjusena Mehhikos kolmandal kohal.

AIDS

1980. aastate alguses hakkavad Kalifornia linnades ja New Yorgis ilmnema immuunpuudulikkuse juhud. Seda haigussündroomi iseloomustavate sõnade algtähtedest moodustatakse haiguse nimetus AIDS, ehkki sündroom ise avaldub alles aastaid pärast HIV-viirusega nakatumist, kui viirusekandjat tabavad nn oportunistlikud infektsioonid, nagu tuberkuloos, Kaposi sarkoom, lümfadenopaatiaid, C-hepatiit, kopsupõletik jm. Alles siis võime rääkida AIDSihaigusest.

Erakordse ohtlikkuse tõttu ülemaailmses ulatuses tõmbab AIDS endale tähelepanu, mis seni oli kuulunud vähktõvele. Ja taas korduvad keskajast saadik tuntud ühiskonnast väljaheitmise mudelid, mida kunagi rakendati pidalitõve korral. Seda põhjustab hirm paljude haigestumisevõimaluste ees: vereülekanne, nakatumine sugühtel, infektsioon süstalde jm kaudu.

Tegemist on suhteliselt tundmatut päritolu haigusega, mis on tema ümber tekitanud salapära ja kartuse õhkkonna, kuigi nakkuse teed on täpselt kindlaks tehtud. Haigestunuid ei tõuka ära perekond, sõbrad ja ümbritsevad inimesed mitte ainult desinformatsiooni tõttu, vaid ka johtuvalt teadmisest, et haigus on ravimatu: kehtib võrdus AIDS= SURM.

Et tervishoiusüsteem ei ole ette valmistatud tegelema kõigi HIV-kandjate või AIDSi juhtudega, siis on moodustatud eriorganisatsioonid, milles osalevad nii riik kui ka valitsusvälised struktuurid. Moodustatakse eraalgatuslikke rühmi või ühendusi, kes teevad humanitaarset ja altruistlikku tööd nii selleks, et osutada moraalset, psühholoogilist ja meditsiinilist tuge, kui ka selleks, et vastu võtta lõppstaadiumis haigeid, kellel pole kodu ega õigust arstiabile.

Uuritud haiguste tekke ja arengu jooksul ei ole kunagi püütud elanikkonda teadvustada tabandunu (antud juhul HIVga või AIDSiiga nakatunu) õigusest elada rahulikult, olemata välja tõugatud, saada vajaduse korral hoolitsust ja surra väarikalt.

Mitte kunagi varem ei ole rahvusvahelised organisatsioonid — Ülemaailmne Tervishoiu Organisatsioon, Ühinenud Rahvaste Organisatsioon, Euroopa Majandusühendus, UNESCO ja Rahvusvaheline Tööorganisatsioon — ühegi teise haiguse puhul koostanud niisugust dokumenti, nagu on *HIV-kandjate/AIDSihaigete Isikute Õiguste Ülemaailmne Deklaratsioon*, mis astub välja HIVga nakatunute tõrjumise, kuritarvitamise ja nende õiguste rikkumise igasuguste ilmingute vastu.

On tekkinud mitmesuguseid HIV/AIDSihaigetega solidaarsuse väljendamise vorme. Paljudes maailma maades kasutatakse haigestunute tugemise sümbolina lehvi seotud punast paela. Ameerikas tikitakse pleedile AIDSi surnud sõbra või sugulase nimi. Tehakse raadio- ja telesaateid, teleseriaale ning dokumentaalfilme, mille eesmärgiks on anda tõepärasest teavet ja levitada õigeid arusaamu haigusest, et võidelda väärinfo, hirmu ja tõrjuva hoiaku vastu. Need aktsioonid on suutnud ületada riigipiire, muuta olematuks territoriaalse ja kultuurilise kauguse.

Alates diagnoosist kuni haigusnähtude kujunemiseni on AIDSi puhul tegemist ülimalt singulariseeriva haigusega. Kui kellelgi tuvastatakse HIV-positiivsus, teatatakse sellest üksnes asjaosalisele, mitte perekonnale nagu vähi korral. Sel hetkel saab inimese identiteet ränga hoobi ja olukorraga kohanemine on isiku enda asi. Et haigus lõpeb vääramatult surmaga, jääb vahetult tabandunu otustada, kuidas edasi elada, ja isegi, kuidas surra. Arvestades, et nakatumine ja nakkuse edasiandmine toimub enamjaolt sugu-

lahti rebima kõigest tajutavast ja materiaalsest, kogu substantist.” (Unamuno 1976: 61.)

Lääne ühiskonnas on surm tõsiasi, millega vaid läbi häda suudetakse leppida. Ja AIDS toimib detonaatorina, mis niisamuti nagu vähk on pinnale toonud meie hirmud ja eelarvamused, mis keerlevad meie käsituse ümber elust ja surmast. AIDSi haigestunud areneb lõhe keha ja hinge või keha ja teadvuse vahel. AIDS toob igast inimesest välja parima ja halvima.

Haiguse etioloogia meditsiiniline kirjeldus on kaasa aidanud, et inimeste teadvuses tekiks kindel sotsiaalne kujutlus haigusést. Nõnda kaldume meie, inimesed, andma kuju kõigele, ka kujutule, selles mõistuse innus korrastada korratust, sest mõeldav on ju üksnes see, millel on vorm, absoluutselt vormitu on tunnetamatu. Siit ka meie vajadus luua oma vaimus ettekujutus sellest, mis meid ümbritseb.

Ühiskonnas eksisteeriv kujutus AIDSist põhineb tuvastatud tõigal haige kehalise seisundi kiirest halvenemisest. Kuid mõned meediakanalid kasutavad seda publikuga manipuleerimiseks, esitades haiguse kohta hukku kuulutatavat teavet. Kõigis maailma paigus on AIDSi surnud tuhandeid, igasuguse usutunnistusega, igasuguse ühiskondliku positsiooniga inimesi, aga rõhk asetatakse just neile, kelle talent on jätnud jälje inimeste teadvusse ja keda mäletatakse nimeliselt ning haiguse järgi, millesse nad surid. Mainigem selliseid nimesid nagu Rock Hudson, Michel Foucault, Rudolf Nurejev, Freddie Mercury, Christopher Gillis jt.

AIDSist püsib ühiskonnas tänapäevalgi pilt, mis kujunes vahetult pärast haiguse ilmnemist. Haigust seostatakse ja määratletakse eriliste kehaliste näitajatega: keha ja näo kõhnus, kahvatus, käsnade moodustumine, väsimus, silmanähtav enneaegne vananemine ja füüsilise seisundi üldine halvenemine, kestvad kõhulahtisused, kõrged palavikud, hingamisteede haigused ja nahakahjustused. Ugandas tuntaksegi AIDSi kui “kõhnuse haigust”, ja tööpoolest ühtivad need välised AIDSi tunnused sotsiaalse pildiva haigusest.

Algusest peale moodustunud ühiskondlik kujutus haigusest on kestma jäänud. Haigus, surm ja seksuaalsus on Lääne ühiskonnas segunenud oluliste eksklusioonimeetoditega, nagu tõrjuv hoiak,

segregatsioon ja äramärkimine. Iha kui igasugust tegevust genereeriv impulss ja kõik keelatu on tekitanud keerulise võrgustiku, milles toimivad erisugused jõuväljad on AIDSi ümber kudunud otsekui läbipaistmatu loori.

Kirjandus

- Dumont, Louis 1970. *Homo Hierarchicus*. Aguilar
- Foucault, M. 1989. *Historia de la locura*. Fondo de Cultura de México. FCM
- Kenny, M., De Meguel, J. 1991. *Antropología Médica de España*. Anagrama
- McMillen. 1936. *Ninguna enfermedad*. México
- Sontag, Susan 1991. *La enfermedad y sus metáforas*. Munich
- Unamuno, M. de 1976. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Espasa-Calpe

MARÍA DE LA LUZ SEVILLA GONZÁLEZ (sünd. 1960) on Mehhiko Autonoomse Ülikooli antropoloogiaosakonna õppejõud. Ta on lõpetamas doktoriväitekirja Madridi Complutense Ülikooli juures teemal "Diskursuse analüüs: Võrdlev uurimus AIDSihaigetest Madridis ja Ciudad de Méxicos". On Mehhiko erialaajakirjades avaldanud artikleid AIDSi kohta sotsiaalsest ja kultuurilisest nähtusest.

IDA-KARJALA ÜLESTÕUS 1921–1922 JA EESTI

Vahur Made

Relvastatud ülestõus Nõukogude Vene võimu vastu puhkes Ida-Karjala Repola ja Porajärve kogukonnas 1921. a novembris. Vassili Levoneni, Jalmari Takkineni ja Paavo Talvela juhitud karjala partisanid koondasid oma ridadesse umbes 3000 meest ning ajasid Vene väed detsembri alguseks 1921 Repolast ja Porajärvelt välja. Ülestõusnute edu jäi aga lühikeseks. 1922. a veebruaris alustas 13 000-meheline Vene armee Ida-Karjalas operatsioone partisanide vastu ja tõrjus need Soome poolele. Paari nädalaga oli ülestõus maha surutud (*Suomen...* 1987: 130–131).

Ülestõusu põhjuseks oli karjalaste pettumus Venemaa poliitika pärast Soome—Vene rahulepingu sõlmimist Tartus 14. oktoobril 1920. Rahulepingu juurde oli Venemaa delegatsioon lisanud ühepoolse lubaduse, mille kohaselt Venemaa kohustus andma Ida-Karjalale piiratud autonoomia ning tunnustama seal karjala keelt ametliku asjaajamiskeelena. Tegemist oli Vene delegatsiooni lubadusega, mis polnud rahulepingu ametlik osa.

Juba enne Tartu rahuläbirääkimiste algust 7. juunil 1920 oli Venemaa asutanud Ida-Karjalasse Karjala Tööraha Kommuni, kuid mingit autonoomiat see moodustis karjalastele ei taganud. Repola ja Porajärvi elanikud otsustasid novembris 1921, et nad ei liitu Venemaaga, nagu Tartu rahuleping seda ette nägi, ning teatasid oma soovist jääda Soome alla. Oma nõudmiste elluviimiseks alustasid karjalased ülestõusu (Nygård 1978: 86–101, 1980: 62–69).

Soome küll ei toetanud ametlikult Ida-Karjala ülestõusu, kuid ei takistanud ka vabatahtlike värbamist karjalaste partisanisalkadesse ja värvatute siirdumist üle piiri Vene vägede vastu sõdima.

Karjalasi toetas Soome ka diplomaatilises liinis, süüdistades Venemaad Tartu rahulepingu rikkumises, sest Ida-Karjala polnud saanud lubatud autonoomiat. Ühtlasi tõstatas Soome Ida-Karjala küsimuse Rahvasteliidus ning palus peale Rahvasteliidu suurriikide (Inglismaa, Prantsusmaa, Itaalia) oma poliitikale toetust ka Eestilt, Lätilt, Leedult ja Poolalt.

Soome seisukohast tähendas nurjunud Ida-Karjala ülestõus aastail 1918–1919 välispoliitikat mõjutanud Suur-Soome ideoloogia ja sellega seotud hõimusõdade poliitika lõppu. Soome rahvuslike ringkondade lootused ühendada iseseisvunud Soomega võimalikult suurel hulgal ka soome-ugri rahvastega asustatud Venemaa territooriume ei täitunud.

Eestile tähendas karjalaste ja Soome toetamine ühest küljest oma poolehoidu väljendamist Venemaa piiririikide koostööle, millele veel 1920. aastate alguses nii Tallinnas kui Helsingis suuri lootusi pandi. Teisalt oli tegemist omalaadse murranguga Eesti välispoliitika põhimõtetes. Ida-Karjala ülestõusu alguseks oli Eesti Vabadussõja lahingute lõpust möödunud peaaegu kaks aastat. Eesti toetavas suhtumises karjalastesse ja Soome diplomaatilistesse sammudesse oma hõimurahva kaitseks väljendus veel Vabadussõja-aegne aktiivne ja rahvuslik idapoliitika vaim. Eriti just Eesti tollane saadik Helsingis Oskar Kallas ning välisminister Ants Piip pidasid vajalikuks toetada soomlaste poliitikat, sest soomlased olid aidanud Eesti Vabadussõjas venelaste vastu võidelda. Pärast Ida-Karjala ülestõusu mahasurumist Nõukogude Vene vägede poolt loobus Eesti idapoliitikas omapoolsetest algatustest. Aktiivne roll läks lõplikult Venemaa kätte.

Eesti osal Ida-Karjala ülestõusuga seotud sündmustes on lühidalt peatunud Esmo Ridala oma 1987. a ilmunud uurimuses (Ridala 1987: 103). Põhjalikum ülevaade sellest temaatikast aga seni puudub.

KARJALASED PALUVAD EESTILT ABI

19. novembril 1921 sai Eesti saadik Helsingis Oskar Kallas Nikolai Keynase juhitud kolmeliikmeliselt karjalaste delegatsioonilt ülestõusnute pöördumise Eesti valitsuse poole. Üleantud pöördu-

mise olid karjala partisanirühmade esindajad heaks kiitnud 15. oktoobril.

Pöördumises rõhutati Ida-Karjala rahva soovi saada vabaks Venemaa ja bolševike võimu alt ning süüdistati Moskvat, mis polnud andnud Ida-Karjalale lubatud autonoomiat ega amnestiasaadust. Nenditi, et Ida-Karjalas valitseb tohutu vaesus, ning paluti, et eestlased saadaksid ülestõusnutele arstimeid, riideid, relvi, toiduaineid ning rindearste ja -sanitare (ERA, f 957, n 11, s 714, l 50).

Kallas oli seisukohal, et karjalaste abistamiseks pidi Eesti tegema diplomaatilisel teel kõik mis võimalik. Välisminister Ants Piibule soovitas ta, et Eesti toetaks Soomet Ida-Karjala küsimuse tõstatamisel Rahvasteliidus ning et Eesti võimud ei teeks takistusi neile organisatsioonidele, kes soovivad Eestist saata karjalastele toitu, riideid ja ravimeid. Üks osa Venemaale minevast humanitaarabist tulnuks suunata Karjalasse. Kallase arvates oli karjalaste abistamine Eestile kasulik, sest see oleks nõrgendanud Venemaad ja tugevdanud Soomet, mis omakorda oleks kindlustanud Eesti julgeolekut (ERA, f 1624, n 1, s 29, l 47).

Kallase poole pöördusid ka eestlased, kes soovisid minna vabatahtlikena sõdima venelaste vastu Ida-Karjalasse. Nii näiteks sai Kallas Tartust kirja Vabadussõjast osa võtnud Paul Mõrdilt, kes palus teateid selle kohta, kuidas pääseda Ida-Karjala ülestõusnute üksustesse. Mõrd kinnitas, et lisaks temale soovib Ida-Karjalasse minna teisigi Vabadussõja veterane ja äsja sõjakooli lõpetanud noori ohvitseri, "et aidata karjalasi oma praktiliste kogemustega" (ERA, f 957, n 11, s 714, l 67–69).

Välisministeerium leidis, et eestlastel on soovi korral lubatud osa võtta Ida-Karjala sõjast ning käskis saadikul juhatada soovijad Soomes tegutsevate karjala organisatsioonide juurde (ERA, f 957, n 11, s 727, l 317). Eesti Punane Rist ja mitu eraorganisatsiooni lähetasid karjalastele abisaadetisi.

Välisministeeriumi ja Kallasega võrreldes oli sõjaminister kindral Jaan Soots karjalaste abistamise küsimuses kardinaalselt vastupidisel seisukohal. 5. detsembril keelas ta Eesti lehtedes Ida-Karjala kohta käivate pikemate artiklite ja üleskutsete avaldamise. Trükkida võis vaid lühitelegramme. Igasugune abi ja

vabatahtlike võitlejate saatmine Ida-Karjalasse tuli Sootsi arvates lõpetada. Piip hoidis aga ära Eesti ajakirjanduses Ida-Karjalas toimuva kohta täieliku infosulu tekitamise. Ta saavutas Sootsi määruse muutmise selles osas, et Eesti ajalehed võisid 21. detsembril vähemalt avaldada teateid eestlaste poolt karjalastele kogutud humanitaarabist ja selle lähetamisest (UM (Ulkoministeriö) 11 O; Itä-Karjala).

Ent samal ajal jõudis Ida-Karjala küsimus rahvusvahelisele areenile. Soome tõstatas selle Rahvasteliidus.

SOOME PÖÖRDUB RAHVASTELIIDU POOLE

Mõte viia Karjala küsimus Rahvasteliidu ette tekkis Soome Maaliidul juba Tartu rahuläbirääkimiste ajal. Maaliidu juht Santeeri Alkio on oma päevaraamatus soovitanud Rahvasteliidu poole pöördumist 15. novembril 1921, päev enne seda, kui karjalased esitasid oma abipalve Soome valitsusele. Maaliidu seisukohta toetas ka Soome Koonderakond (Kallernautio 1985: 74). Soome sotsiaaldemokraadid leidsid, et karjalasi tuleb toetada, kuid mitte sõjaliselt, vältimaks sõda Venemaaga. Sotsiaaldemokraadid pooldasid Venemaa tähelepanu juhtimist Tartu rahulepingu rikku-misele. Ühtlasi olid sotsiaaldemokraadid seisukohal, et Soome peab Ida-Karjalast tulevad põgenikud vastu võtma (ERA, f 957, n 11, s 727, l 243).

Soome välisminister Rudolf Holsti (Keskerakond) otsustas viia Ida-Karjala küsimuse Rahvasteliitu novembris 1921, pärast seda, kui karjalased olid pöördunud peaminister Jaakko Vennola poole. Holsti lootis, et kui ka Ida-Karjala küsimust pole võimalik lahendada sõjaliselt, saab Rahvasteliidu kaudu Venemaad siiski mõjutada. Muuseas olid karjalased oma palves Holsti väitel palunud Soomel pöörduda ka Eesti ja Inglismaa poole ülestõusnute toetamiseks (ERA, f 957, n 11, s 727, l 243).

Soomel õnnestus saada Balti riikide toetus oma Ida-Karjala poliitikale 20. novembril Tallinnas toimunud Balti välisministrite kohtumisel. Eesti, Läti ja Poola otsustasid seal, et toetavad Balti riikide ühtsuse nimel Soome nooti Rahvasteliidule oma paralleelsete nootidega (ERA, f 957, n 11, s 727, l 322).

Välisministrite konverentsi otsusest hoolimata käskis Soome välisministeerium Tallinna, Riia ja Varssavi saadikutel täiendavalt uurida oma asukohamaade valitsuste suhtumist Ida-Karjala küsimuse tõstatamisse Rahvasteliidus ja märkis vajadust mõjutada seda suhtumist Soomele positiivses suunas.

Soome saadik Eestis Erkki Reijonen kohtus Tallinnas välisminister Piibuga, kellelt kuulis, et Eesti suhtub Ida-Karjala küsimuse tõstatamisse Rahvasteliidus väga positiivselt. Piip sõnas, et iga tsiviliseeritud riigi kohuseks on verevalamisi ära hoida, mistõttu Ida-Karjalas tuleb võimalikult kiiresti rahu saavutada (UM 11 O; Itä-Karjala).

Oma noodi esitas Soome Holsti vahendusel Rahvasteliidule 26. novembril. Kolm päeva hiljem esitas Rahvasteliidule Eesti poolt paralleelnoodi Eesti saadik Pariisis ja Rahvasteliidu juures Karl Robert Pusta. Noodis öeldi: “Arvesse võttes Rahvasteliidu praktikumi ja pidades oluliseks rahu alalhoidmist Ida-Euroopas, toetab Eesti Vabariigi Valitsus Soome välisministri nooti 26. novembril 1921.” Analoogiliste nootidega esinesid ka Läti ja Poola (ERA, f 957, n 11, s 714, l 58–60, 62a).

VENEMAA VASTUREAKTSIOON

17. detsembril sai Eesti saadik Moskvas Tõnis Vares Nõukogude Venemaa välisasjade rahvakomissariaadilt noodi, milles Soome pöördumist Rahvasteliidu poole nimetati sekkumiseks Venemaa siseasjadesse ning Eesti Soomet toetavat nooti vaenulikuks aktiks Venemaa vastu. Moskva teatas, et kavatseb Ida-Karjala ülestõusu maha suruda ning lahendada probleemid Soomega kahepoolsest (ERA, f 957, n 11, s 745, l 2). Kaks päeva hiljem saatis Venemaa Tallinna saadik Leonid Štark kirja Ants Piibule, kus rõhutas veel kord, et Eesti pöördumine Ida-Karjala küsimuses Rahvasteliidu poole on Venemaa suhtes vaenulik akt. Štarki kirjas seisis, et Eesti soovib konflikti kaasata ka Venemaa-vastast poliitikat ajava Prantsusmaa ja Jaapani ning et Venemaa keeldub kategooriliselt Rahvasteliidu uurimiskomisjoni lubamisest Ida-Karjalasse (ERA, f 957, n 11, s 745, l 3–4).

Piip vastas Štarki kirjale kohe järgmisel päeval. Ta rõhutas, et Eesti on mures rahu säilimise pärast Ida-Euroopas peale Ida-Karjala konflikti puhkemist. Et Rahvasteliidu põhikirja 11. artikkel nõuab liikmesriikidelt tähelepanu juhtimist rahu ohustavatele olukordadele, toetas Eesti Soome ettepanekut moodustada konfliktiga tutvumiseks erapooletu Rahvasteliidu uurimiskomisjon. Piip eitas, et see on sekkumine Venemaa siseasjadesse, ja kinnitas, et Eesti jääb Ida-Karjala küsimuses neutraalseks (ERA, f 957, n 11, s 745, l 5).

Detsembri keskel hakkasid saabuma teated Punaarmee koondu misest Soome piiridele. Soomlaste hinnanguil oli Punaarmee Karjala maakitsuse, Soome lahe ja Laadoga järve piirkonda toonud 50 000 meest. Soome järelepärimise peale vastas Venemaa, et need väed on mõeldud niihästi Ida-Karjala ülestõusu mahasurumiseks kui ka Soomest ülestõusnutele tuleva abi seiskamiseks. Ühtlasi teatas Venemaa 1921. a lõpus, et lõpetab Soomega igasuguse kaubavahetuse. Soome poolt vaadatuna tundus olukord sedavõrd ohtlik, et valitsus hakkas kavandama võimalikku mobilisatsiooni. Olukorda pingestas veel seegi, et Rootsi loobus Soome toetamisest ja süüdistas viimast raske konfliktiolukorra tekitamises. Soome hakkas sattuma välispoliitilisse isolatsiooni.

Kohtumisel Soome välissaadikutega Helsingis 27. detsembril viitas Holsti otsesele sõjaohule Venemaaga. Soome piirivalve sai käsu desarmeerida kõik Karjalast üle piiri tulnud relvastatud üksused. Piiriäärsete läänide maahärrad said käsu peatada igasugune vabatahtlike ja sõjavarustuse saatmine karjalastele. Selleks ajaks oli karjalaste üksustesse läinud umbes 500 soomlasest vabatahtlikku.

Soome ja Venemaa vahel käis novembris-detsembris 1921 ja 1922. a alguses Ida-Karjala küsimuses aktiivne nootide vahetamine (Venemaa noodid 18. ja 20. novembril, 5., 17. ja 19. detsembril 1921, 14. jaanuaril 1922, Soome noodid 10. detsembril 1921 ja 6. veebruaril 1922 — *Dokumentõ...* 1960: 511–512, 534–537, 558–561, 574–578). Kahe naaberriigi suhted olid äärmiselt pingelised. Samal ajal valmistusid venelased karjalaste ülestõusu maha suruma.

Siinkohal üks tähelepanu vääriv kõrvalseik. Eestile saatis Venemaa oma noodid vene keeles, ent Soomele prantsuse keeles.

EESTI PÜÜAB DISTANTSEERUDA, VENEMAA JÄTKAB SURVET

Eesti piiri äärde Venemaa oma vägesid ei koondanud, mistõttu välisministeerium püüdis Eestit Ida-Karjala konfliktist distantseerida. Kirjas Kallasele 3. jaanuaril 1922 märgib Piip, et Eesti ei tohiks kiirustada Soome—Venemaa tülis vahendajarolli võtmisega. Piip lootis, et vahendajaks saab Poola, mis oli vastava taotlusega Rahvasteliidus esinenud. Ühtlasi arvas Piip, et Inglismaa sekku mine suudaks Soome ja Venemaa vahelise sõja ära hoida (ERA, f 957, n 11, s 714, l 88).

Venemaa aga jätkas Eestile psühholoogilise surve avaldamist. 31. detsembril saatis Vene välisasjade rahvakomissariaat Tallin nasse protestikirja 18. detsembril ajalehes *Vaba Maa* ilmunud artikli vastu, kus oli kutsutud üles karjalasi toetama ning neile toiduaineid ja varustust saatma (ERA, f 957, n 11, s 745, l 17–17p). Venemaa esitas 1. jaanuaril 1922 noodi ka Lätile, milles nõudis, et Läti lõpetaks Soomet toetava poliitika Rahvasteliidus (UM 11 O; Itä-Karjala).

Rahulolematust välisministeeriumi Soomet toetava suunaga hakkasid avaldama ka Eesti välisesindajad. Oma 1921. a ülevaates märkis K. R. Pusta, et Ida-Karjala küsimus on üksnes Soome probleem, mistõttu Eestil pole mõtet end konflikti segada. Diplomaat märkis, et Pariisis suhtutakse karjalaste võitlusse ja Soome esinemisse Rahvasteliidus kui Soome soovi Ida-Karjalat enda külge liita. Pusta tõdes, et Rahvasteliit ei saa Ida-Karjalas midagi ette võtta, sest Venemaa Rahvasteliitu ei tunnusta ega sellesse ei kuulu (ERA, f 957, n 12, s 11, l 20–21). Kriitiline oli välisministeeriumi Karjala-poliitika suhtes ka Moskva saadik Vares.

EESTI PAKUB END VAHENDAJAKS

Välisministeeriumi distantseerumispüüetest ja välisesindajate vastuseisust hoolimata oli Eesti siiski sunnitud Soome toetamist jätkama. Eesti ei soovinud, et mulje piiririikide ühtsusest saaks rahvusvahelisel areenil rikutud. 13. jaanuaril Rahvasteliidu nõukogus esinedes teatas Pusta Eesti valitsuse seisukoha: Eesti hoiab erapooletust ega soovi võtta Soome—Vene tülis mingit sisulist

seisukohta. Samas juhtis Pusta Rahvasteliidu tähelepanu olukorrale Ida-Karjalas, mis rikub Ida-Euroopa rahu ja rahvaste head läbisaamist. Sellega seoses teatas Pusta, et Eesti toetab Soome ettepanekut jätkata Ida-Karjala küsimuse arutamist (ERA, f 957, n 11, s 836, l 39p–40p).

Poola teatas, et on nõus Soomet ja Venemaad vahendama, kui Venemaa sellise vahendamisega nõustub. Analoogilised mõtted olid ka Läti välisministri Zigfrids Meierovicsi 7. detsembril 1921 Rahvasteliidu peasekretärile Eric Drummondile saadetud kirjas. Poola, Läti ja Eesti pöördumised olid kergenduseks Rahvasteliidu juhtivatele suurriikidele. 1922. a kevadel pidi Genuas algama maailma majanduskonverents, kuhu oodati ka Venemaa delegatsiooni. Inglismaa soovis tuua Venemaa sellel konverentsil välja isolatsioonist ja tagasi maailmamajandussüsteemi, püüdes vältida kõike, mis võiks Venemaad konverentsi eel ärritada. Prantsusmaa toetas Inglismaad, sest Pariisile tegi muret Venemaa üha tugevnev soov läheneda Saksamaale.

Nii võttiski Rahvasteliidu nõukogu 13. jaanuaril vastu resolutsiooni, milles soovitas kas Poolal, Lätil või Eestil olla Soome—Vene konfliktis vahendajaks (ERA, f 1622, n 1, s 218, l 4, 20–23). 18. jaanuaril teatas Venemaa, et lükkab igasugused Rahvasteliidu soovitud tagasi. Ka ühegi riigi asumisega vahendajaks Moskva ei nõustunud (*Dokumentõ...* 1961: 51–54, 56).

Suurriigid otsustasid teha vahenduspakkumise Eestile. 23. jaanuaril pöördus välisminister Piibu poole Itaalia esindaja Eestis Paolo Brenna, kes palus oma valitsuse nimel, et Eesti asuks Rahvasteliidu nõukogu resolutsiooni põhjal Soome ja Venemaa vahendajaks Ida-Karjala konfliktis. Palvet põhjendas Itaalia esindaja sellega, et Eestil on Moskvast olemas esindus ja Venemaaga sõlmitud rahuleping (ERA, f 957, n 11, s 745, l 22–24). Piip oli nõus ja saatis Eesti valitsuse nimel 30. jaanuaril Moskvasse vastava noodi (*Vabariigi...* 1922: 7–VII).

Enne Piibu juurde minekut oli Brenna vestelnud Soome saadiku Reijoneniga ja uurinud, kas Eesti oleks valmis vahendusettepanekut vastu võtma. Reijonen vastas, et vahendus oleks Eestile küll auasi, kuid Venemaa ei peaks Eestit ilmselt piisavalt neutraalseks. Seetõttu soovitas ta valida vahendajaks pigem Poola või Leedu, mitte mingil juhul aga Läti, mille suhted Venemaaga olid

Reijoneni arvates liiga halvad. Reijonen oli veendunud, et Brenna tuli tema juurde nõu küsima üksnes omal algatusel, mitte Itaalia valitsuse sellekohasel soovitusel (UM 11 O; Itä-Karjala).

Venemaa vastus Eestile oli üheselt eitav. Oma noodis 2. veebruarist lükkas Venemaa Eesti vahenduspakumise tagasi ja süüdistas Eestit, et viimane pole Ida-Karjala küsimuses neutraalne, vaid toetab Soomet. Ühtlasi luges Venemaa Ida-Karjala küsimuse oma siseasjaks. Eesti distantseerus otsekohe oma 30. jaanuari noodist ja vastas 9. veebruaril Venemaale, et pole ennast vahendajarolli pakkunudki, vaid püüdnud üksnes uurida “Venemaa suhtumist sellisesse probleemi lahendamise võimalusse” (ERA, f 957, n 11, s 745, l 39, 42, 60).

Ka Eesti välisesindajad suhtusid vahenduskatsesse eitavalt. Moskva saadik Vares leidis, et Soome—Vene suhetes vahetalitajaks asumine oli Eesti valesamm. See ainult pingestas Eesti—Vene suhteid (ERA, f 957, n 12, s 8, l 62, 78). Eesti Helsingi saatkonna esimene sekretär Elmar Kirotar kirjutas välisministeeriumile, et Rahvasteliit pole ei Soomele ega tema liitlastele tänulik, et need tõstatasid Ida-Karjala küsimuse (ERA, f 1624, n 1, s 29, l 48).

Oma kirjas ennustas Kirotar ka Ida-Karjala ülestõusu peatset mahasurumist. Vene vägede pealetung algaski veebruaris ning märtsi alguseks oli ülestõusnute viimane vastupanu murdud. Ülestõusnud karjalased põgenesid Soome, neid taga ajavad Vene väeüksused ületasid mitmes punktis ka Soome piiri.

SOOME PÜÜE TÕSTATADA IDA-KARJALA KÜSIMUST 1923. AASTAL

Soome ei leppinud siiski diplomaatilise lüüasaamisega 1922. aastal ning nõudis Rahvasteliidu nõukogult, et Ida-Karjala küsimuses pöördutaks Haagi Rahvusvahelise Kohtu poole. Rahvasteliit esitas Soome poolt nõutud pöördumise aprillis 1923. Venemaa vastureaktsioon tuli kaks kuud hiljem välisasjade rahvakomissarilt Georgi Tšitšerinilt, kes teatas oma kirjas Haagi kohtule, et viimasel pole õigust Ida-Karjala küsimusse sekkuda. Ühtlasi tõrjus

Venemaa kõik võimalikud Rahvasteliidu vahenduskatsed (*Dokumentõ...* 1962: 345).

Soome otsis Haagi kohtusse pöördumisel abi ka Eestilt. Mais palus Soome saadik Londonis Armas Saastamoinen Helsingist Londoni saadiku kohale asunud Kallaselt, et Eesti järgiks Poola eeskju ning saadaks Haagi kohtule telegrammi, milles toetaks Soome seisukohti Ida-Karjala küsimuses. Ühtlasi palus Saastamoinen, et Eesti pöördumises antaks teada, et Eesti peab Haagi kohust kompetentseks arutama Ida-Karjala probleemi. Saastamoise arvates oli Haagi kohtus mõningaid kohtunikke, kes ei tahtnud Karjala küsimust arutusele võtta (ERA, f 957, n 12, s 28, l 61, 73).

Eesti saatis Soome poolt palutud telegrammi juuli alguses teele, lisades omalt poolt, et Haagi kohus peaks leidma tee, kuidas saavutada Ida-Euroopas rahu ja heanaaberlikke suhteid (ERA, f 957, n 12, s 28, l 74).

Kuid Rahvasteliidu ning Baltimaade ja Poola toetusest polnud Soomele abi. Haagi kohtunikud tunnistasid ennast mittepädevaks Ida-Karjala probleemi lahendamaks. Friedrich Akel kirjutas välisministeeriumile 25. juulil: "Igatahes on huvitav jälgida, mis suguse konsekventsi Soome oma fiaskos tõmbab." (ERA, f 957, n 12, s 28, l 80.)

Viimast korda tõstatas Soome Ida-Karjala küsimuse Rahvasteliidu täiskogus 1923. a sügisel. Täiskogu otsustas, et "läbirääkimisi Venemaaga Ida-Karjala küsimuses peab korraldama Rahvasteliidu nõukogu, võttes ühtlasi arvesse Venemaaga sõlmitud rahulepinguid". Selline formuleering oli pakutud Eesti poolt ning pehendas Soome resolutsiooniprojekti. Soome oli nõudnud, et kõik riigid, mis Venemaaga läbirääkimisi peavad, tõstaksid üles ka Ida-Karjala küsimuse (ERA, f 957, n 1, s 502, l 3; f 1622, n 1, s 226, l 31, 35–42).

Peale 1923. a täiskogu Eesti enam Ida-Karjala küsimuse arutamisel ei osalenud. Ka Soome otsustas selle probleemi oma välispoliitikas tagaplaanile jätta.

KOKKUVÕTTEKS

Eesti osalemist 1921.–1922. a Ida-Karjala ülestõusu rahvusvahelises arutelus võib hinnata mitmeti. Esmalt muidugi hõimuvendluse emotsionaalsest vaatevinklist. Venemaa väikesed naaberriigid nägid idaimpeeriumi igas lagunemistendentsis positiivset võimalust suurendada oma julgeolekut. Ühtlasi oli mõistetav eestlaste sümpaatia venelaste võimu trotsinud väikese karjala vennasrahva ja teda toetavate soomlaste vastu. Liiatigi kui Eesti Vabadussõja lõpust oli möödunud vaid vaevalt kaks aastat ning mälestused Venemaa üle saavutatud võidust seega igati värsked.

Seda tausta silmas pidades pole üllatav, et kõigist Rahvasteliidus kerkinud tülküsimustest oli Ida-Karjala probleem ainus, mille lahendamisse Eesti aktiivselt sekkus.

Kuid Eesti välisesindajate ja kõrgete riigiametnike hulgas oli Ida-Karjala sündmuste ajal ka piisavalt neid, kes soovitasid valitsusel niihästi karjalaste kui ka Soome välispoliitiliste sammude toetamisest kõrvale hoida. Et Eesti siiski Soomet toetas, tulenes puhtalt reaalspoliitilistest kaalutlustest. 1920. aastate alguses oli Eestis pandud suuri lootusi Eesti, Läti, Soome ja Poola koostöö õnnestumisele ning kõiki seda koostööd ohustada ähvardavaid seiku püüti vältida. Võib isegi märkida, et pärast Ida-Karjala ülestõusu mahasurumist Venemaa poolt Balti koostöö intensiivistus. Aprillis-märtsis 1922 Varssavis deklareerisid Eesti, Läti, Soome ja Poola välisministrid oma maade julgeolekupoliitilisi koostöökavu. Sama aasta detsembris esinesid Baltimaad, Soome ja Poola ühiste seisukohtadega Moskva desarmeerimiskonverentsil.

Eesti edasine suhtumine Ida-Karjala küsimusse arenes paralleelselt Soome suhtumise muutusega Balti koostöösse. Pärast 1922. aastat hakkas Soome Balti koostööst järk-järgult loobuma ning lähenema Skandinaaviamaadele. 1925. a peeti viimane Balti välisministrite konverents, millest ka Soome osa võttis. Mida kaugemale läks Soome Balti koostööst, seda vähem toetas Eesti Soomet Ida-Karjala küsimuses.

Kirjandus

- Dokumentid* ... 1960, 1961, 1962 = *Документы внешней политики Союза ССР*. Москва
- Kallenaatio, J. 1985. *Suomi katsoi eteensä. Itsenäisen Suomen ulkopoliitikka 1917–1955*. Helsinki
- Nygård, T. 1978. *Suur-Suomi — vai lähiheimolaisten auttaminen*. Helsinki
- Nygård, T. 1980. Karjalan pakolaiset 1917–1922. — *Studia Historica Jyväskyläensia*, 19
- Ridala, Esmo 1987. Ida-Karjala ja Ingeri kurbmäng nõukogude võimu all. — *Eesti tagasivaates*. Stockholm
- Suomen historia*. 1987. Osa 7. Helsinki
- Vabariigi Valitsuse istungite protokollid*. 1922. Tallinn

VAHUR MADE (sünd. 1971) lõpetas Tartu ülikooli ajaloolasena. *Mag. phil.* 1995. Töötas rahvastikuminiistri abina. *Akadeemias* avaldanud artikli "Miks Rahvasteliidule ei meeldinud Tartu rahuleping?" (1995, nr 2, lk 227–235).



KAJA KÄRNER

NEIST, KEDA SAATUS SOOME VIIS

Heikki Roiko-Jokela

Tõlkinud Katrin Raid

JOLLASE MÕIS

Suve lõpul ja sügisel 1943, kui põgenikevool suurenes, hakkasid varem saabunud eestlased tegema ettevalmistusi uute tulijate aitamiseks, sest paljudel polnud kerge võõrastes oludes uue eluga toime tulla. Varem Soome saabunud eestlaste algatusel loodi 1943. a septembris abistamistöö keskuseks Eesti Büroo. Büroo hooleks oli muretseda äsjasaabunuile majutus ja toit ning aidata neid igal viisil. Büroo juhataja oli eestlane Eerik Laid. Põgenike liikumise suurenedes tüüris Eesti Büroo Jollase mõisa ajavahe-
mikuks 15. IX 1943–28. II 1944. Põgenike laiendatud hoolekan-
de tarbeks andis abi ka riik. Haiglad ja teised vastavad asutused
andsid omal alal humanitaarabi (KA, EK-Valpo II, s 158, xxvc₂g₁;
Warma 1973: 204–210).

Eesti Büroo organiseeris peamiselt kontakte ja välissidemete eest vastutas Eerik Laid. Büroo ruumides tegutses Riikliku Informatsioonitalituse toetatud ajaleht *Malevlane*, mis oli vormiliselt Eesti Büroost eraldi. Tegevuse kontrollimiseks loodi ka Soome—Eesti komitee. Riiklik Informatsioonitalitus ametlikult tegevusse ei sekkunud, vaid toetas seda majanduslikult (Herlin 1993: 195; TPA, KVA L9/12; Warma 1973: 206–207; Vilkuna 1962: 135).

Algus eelmises numbris.

Põgenikud, keda rannavalve ja merepolitsei kogusid eri paigust piki lõunarannikut ja saarestikku, toodi Degerösse Jollase mõisa, kus nad said süüa ja saunas käia ning võimaluse pärast väsitavat retke puhata, hädalistele anti arstiabi. Seal korraldati ka vajalikud küsitlused isikut tõendavate dokumentide või passi saamiseks (KA, EK-Valpo II, s 158, xxvc₂g₁). Nii võisid põgenikud olla Jollases kolm ööpäeva, isegi nädala.

Suurem osa eesti põgenikest siirdus otse Jollasest vabatahtlikena Soome sõjaväkke. Perekonnanimesed ja naised, kes tahtsid kohe minna palgatööle ja kellel enamasti polnud töökoht teada, said selle Eesti Büroo vahendusel. Eesti Büroo üritas leida põgenikele ka eluasemeid. Vallalised noored mehed, kellest vähestel oli kutseoskusi, paigutati tööle peamiselt teede- ja avalike tööde ministeeriumi tööjõuametnike vahendusel. Eesti Büroo juhtis Jollase laagri tegevust kuni 1944. a mai alguseni, kui eesti põgenike eest hoolitsemine ja laagri juhtimine tehti siseministeeriumi migratsiooniosakonna ülesandeks (KA, EK-Valpo II, s 158, xxvc₂g₁; TPA, UKK (Urho Kekkonen arhiiv)).

Jollase mõisa tegevuse, seega korra ja praktiliste tööde eest kandis peavastutust laagri komandant. Eesti Büroo vastutusajal täitis seda ülesannet algul eestlane Viktor Kütt kuni jaanuari lõpuni 1944; tema järel veebruaris 1944 eestlane Olavi Arens. Mõlemad lahkusid Soomest pärast vaherahu jõustumist. Komandandil oli põgenike hulgast sõltuvalt üks või mitu abilist ning vajalikul määral kantseleitöötajaid. Kõik abilised ja ka toitlustamisel abiks olnud naised olid eesti põgenikud. Jollase laagri töö oli seega korraldatud täiesti omaalgatuslikult ja sihiks oli luua võimalikult kodune õhkkond. Et laagri oli migratsiooniosakonna alluvuses, olid ka selle ülemad migratsiooniosakonna ametnikud. Jollase laagri ülemaks 1. III–15. V 1944 oli õpetaja Oivi Kärnä ja pärast teda kuni laagri lõpetamiseni lipnik Eero Pitkänen (KA, EK-Valpo II, s 158, xxvc₂g₁).

Jollase laagri suurimaks puuduseks oli see, et ta oli väike. Kui põgenikke tuli vahel paarsada päevas, tekkis ülekoormus. Ka 1943. a lõpus välja antud karantiinieskirjad vähendasid laagri läbilaskevõimet. Kui riigivõim võttis põgenike eest hoolitsemise enda peale, muutusid korraldamisvõimalused paremaks. Eesti Büroo jäi siiski keskuseks, mis tegeles põgenike probleemidega

koostöös ametivõimudega kuni vaherahukokkuleppe sõlmimiseni, kui eestlased hakkasid Soomest põgenema. Jollase mõis seostub peaaegu kõikidele Soome saabunud eesti põgenikele ühe elujärguga. Mõisast siirduti kas sõjaväeteenistusse Soome armeesse või tööteenistusse linna tööstusettevõtetesse või maale mõisatesse ja taludesse (KA, EK-Valpo II, s 158, xxvc₂g₁).

EESTI VABATAHTLIKUD RINDEL

Osa eestlastest Talvesõja veterane oli jäänud Soome. Nendega liitus ka üle Soome lahe põgenenud kaasmaalasi. Eesti sõjaväeatašee Soomes major Aksel Kristian liitis need mehed väeüksuseks "Erna", mis sai ülesandeks koguda ja vahendada Soomele informatsiooni Nõukogude Liidu sõjajõududest ja nende tegutsemisest Põhja-Eestis. "Erna" üksus osales ka sissitegevuses. Väeosa põhjustas Nõukogude vägedele palju muret. Salga tuumik saadeti 1941. a augustis üle rindejoone ja liideti Saksa vägedega. Hiljem saadeti väeosa laiali: sakslased ei tahtnud anda eestlastele tegevusvabadust. "Erna" väeosa eesmärk — iseseisev Eesti — ei sobinud kokku sakslaste plaanidega (Lukkari 1996: 56; täpsemalt Warma 1973: 219–220).

Eestlased ei teeninud meelsasti Saksa armees, järjest enam soovis neid tulla Soome sõjaväe ridadesse. Eesti vabatahtlike rügemendi loomise idee algatasid Eesti Büroo juhataja Eerik Laid, saadik Warma, kapten Talpak ja Harald Wellner; nõupidamistel olid ka põgenikeküsimumuse hallid kardinalid Vilkuna ja Kekkonen. Arutelu tulemusel koostatud asjakohane memorandum toimetati Kaarlo Lehmusele peastaapi (Herlin 1993: 195; TPA, KVA L9/11; Talpak 1956).

Tegevust organiseeriti nii, et illegaalselt saabunud eestlased kuulati kõigepealt Valpos üle, seejärel saadeti nad otse või Jollase laagri kaudu Soome armeesse väljaõppele (Herlin 1993: 196–197; KA, s 1123–1129, Valpo I). Marssal Mannerheimi 8. II 1944 allkirjutatud käsuga loodi Jalaväerügement 200. Selle koosseis pidi formeeritama Kannasel olevaist eesti vabatahtlikest, nende väljaõpetajatest ja juhendajatest ning väljaõppekeskustest saadud eesti vabatahtlikest. Rügementi kuulus selle asutamise ajal

umbes 1850 meest. Mereväes teeninud eestlased võisid jääda oma väeüksustesse (Lukkari 1996: 58–59).

Eesti vabatahtlike väljaõpetajad olid peamiselt soome ohvitserid. Kõik eesti allohvitserid said nooremseersandi ja reservohvitserid seersandi aukraadi. Eesti sõjaväe tegevteenistuses olnud mehed võisid jääda oma auastmesse. Kui koolitusaeg lõppes, taastati kõigile nende sõjaväelised auastmed (Lukkari 1996: 59).

Jalaväerügement 200 võttis osa Kannase tõrjelahingutest; Soome rindel langes 196 vabatahtlikku. Peale eesti vabatahtlike rügemendi teenis Soome laevastikus 700–800 eestlast. Jalaväerügement 200 likvideeriti 16. VIII 1944. Kui venelased tungisid Eesti pinnal edasi, siis leiti, et hästi väljaõpetatud ja võitlusvõimeline rügement ei saa oma maa okupeerimist kõrvalt vaadata. 16. augustil 1944 soovis marssal Mannerheim oma päevakäsu eesti vabatahtlikele edu nende raske ülesande täitmisel: “Nüüd, kui eesti vabatahtlikud lahkuvad meie maalt, annan ma neile edasi oma tänu ja tunnustuse nende abi ja eduka teenistuse eest Soome armees. Mitmes ägedas lahingus on eestlaste väetikus jõudnud näidata kangelaslikkust ja sõjalist võimekust, mis on auks kogu nende isamaale ja kibedasti kannatanud rahvale. See veri, mida vabatahtlike üksus on Soome maakamaral valanud, ja need ohvrid, mida ta ühises võitluses on toonud, on endisest veel enam tugevdanud hõimusedeid vennasrahvaste vahel. Sõdurid! Nüüd, kui te ruttate raskel ajal saatuslikul hetkel kogunud sõduritena ja eestlastena võitlusse teie oma maakamarale, soovin igaihele teist, ohvitseridele, allohvitseridele ja reameestele, õnne ja edu. Andku Kaitselmus oma abi teile ja kogu eesti rahvale!” (Polvinen 1964: 193; Lukkari 1996: 60.)

Eestlaste tagasipöördumine oli vabatahtlik — 18. augustil peeti Hankos 200. jalaväerügemendi lahkumisparaad. Rittmeister* Voldemar Pärlini juhtimisel laaditi eestlased “H1 Warthelandile”, kuid vabatahtlike kodumaale jõudes oli selle saatus juba otsustatud. Sakslased valmistusid Eestist taganema — eestlased ei saanud ilma abita hakkama. Suur osa vabatahtlikest langes la-

*Selline oli Eesti ratsaväekapteni vaste Soome auastmestikus (*ratsumestari*). Eesti sõjaväes olid ratsaväeaukraadid (kornet, staabi- e alamrittmeister ja rittmeister) kaotatud juba pärast Vabadussõda. *Toim.*

hingutes, osa liitus metsavendade vastupanuliikumisega ja umbes 500 meest jätkas võitlust Saksamaal (Lukkari 1996: 60).

EVAKUEERIMISPLAANID

Punaarmee kiire edasiliikumine Balti rindel ja sakslaste taganemine tekitas peaaegu paanilise reaktsiooni: kavas oli eestlaste massiline evakueerimine Soome. Soomlastele tegi 1. VIII 1944 vastava ettepaneku saadik Aleksander Warma, kes oli saanud selle ülesande Eesti Vabariigi Rahvuskomiteelt. Paanika põhjuseks oli eestlaste hirm Nõukogude okupatsiooni ees, sest värskelt olid meeles baaside aeg ja massilised kütüditamised: "Eriti kardetav on see, et suuremat osa Eesti intelligentsist ähvardab otsene oht saada füüsiliselt hävitatud, nii nagu ka isamaalisi ja poliitilise elu juhtimises osalenud ringkondi. Kuna eesti rahvas on sõjasündmuste ja Venemaale küüditamiste tõttu 1941. aasta suvel juba niigi kaotanud paljud oma aktiivsetest juhtidest, võivad lisalahingud kõige suuremal määral muuta küsitavaks Eesti tulevase iseseisva elu ja nõndaviisi muuta ulatuslikult ka teiste Läänemeremaade poliitilist olukorda. Peale selle tuleb arvestada, et kuna Eesti Vabariigi ala on üsna väike, hakkavad sõjasündmused suures osas puudutama ka tagalat, seades seega tsiviilelanikkonna, ennekõike naiste ja laste elu ning tervise ohtu" (UM, Fb 110, s 30).

Kõigepealt kavatseti evakueerida Soome armees teeninud eesti vabatahtlike perekonnad ja omaksed, kes venelaste Eestisse tungimisel satuksid tõsisesse ohtu. Evakueerimist pidi alustatama naiste ja laste äraviimisega otsestest sõjategevuspiirkondadest. Usuti, et see abinõu aitab tõsta eestlaste võitlusmoraali (UM, Fb 110, s 30).

Eesti Vabariigi Rahvuskomitee palve peale hakati Soomes kohe vastavaid samme astuma. Kaitseministri jalaväekindral Rudolf Waldeni palvel esitas Peastaabi Vabatahtlike Büroo ülem major Erik Lönnroth välisministrile ligikaudsed arvestused sõjaväes teenivate eesti vabatahtlike omaste hulgast. Neid andmeid saadi kasutada eestlaste evakueerimise küsimuse arutamisel (UM, Fb 110, s 30).

Soome relvajõududes teenis umbes 2860 eesti vabatahtlikku. Neist umbes 350 olid perekonnainimesed. Naisi ja alla 17-aastasi lapsi loeti kokku umbes 600. Umbes 100 neist oli juba Soomes; ülejäänud, keda oli umbes 500 — arvestamata neid väheseid, kes olid emigreerinud Rootsi või mujale —, olid Eestis. Evakueerimisplaanides arvati vabatahtlike lähedaste omaste hulka ka: 1) vanemad (välja arvatud Eestis sõjaväeteenistuses olevad isad), 2) ämmad ja äiad ning 3) vabatahtlike leibkondades ehk kodudes elavad vanaisad ja vanaemad ning vallalised, iseseisvaks tööks veel ettevalmistamata noored vennad ja õed ning võib-olla veel teisedki arvestatavad leibkonna liikmed. Evakueeritavate väljaarvestatud hulk oli järgmine: 1) umbes 4000, 2) umbes 500 ja 3) umbes 5000. Kokku arvestati eesti vabatahtlike Eestis elavate omaste arvuks 10 000 (UM, Fb 110, s 30).

Evakueerimise teostamine aga nõudis koostööd Saksa ametivõimudega. Välisministeerium tegi Vilho Helasele ülesandeks uurida sakslaste suhtumist eestlaste evakueerimisse, kuivõrd olukord seda nõudis. Esmajärjekorras olid Soomes olevate vabatahtlike omaksed, teiseks tuli võimaluse korral viia Soome üle eesti haritlaskond. Helanen arutas asja 8. VIII 1944 kindralkomissar Karl Litzmanniga, kes oli algul vastu, siis aga lubas evakueerimisplaan toetada, kuid võtta see päevakorda alles paari päeva pärast (UM, Fb 110, s 30). Helanen pöördus Tallinnast tagasi Helsingisse 14. augustil ja rääkis, et oli eelmisel päeval saanud vastuse oma varem tehtud järelepärimisele: Saksa riigikomissar Riias ja kindralkomissar Tallinnas teatasid, et nad võtavad tänulikult vastu Soome pakutud evakueerimisabi. Lepiti kokku, et esimese reisiga saadetakse Soome umbes 1000 inimest hädaohus olevatest Lõuna-Eesti maakondadest (UM, Fb 110, s 30).

Kui Saksa ametivõimud — kindralkomissar Tallinnas ja riigikomissar Riias — olid andnud oma nõusoleku Soome osavõtuks Eestis korraldatavast osalisest evakueerimisest, otsustas Soome valitsus omalt poolt piirata vastuvõetavate põgenike hulka, arvates nende sekka vaid järgmised rühmad: 1) isikud, kellel on Soomes sugulasi; 2) hõimuorganisatsioonide liikmed (Soome—Eesti—Ungari Liit, Soome Klubi jne); 3) Soome siirdunud vabatahtlike omaksed; 4) enne okupatsiooni, seega enne 1940. aastat,

mitmesugustel juhtivatel kohtadel töötanud isikud ja nende perekonnaliikmed.

Inimeste valiku Soome-poolseks kontrollimiseks ja muude praktiliste asjade korraldamiseks saadeti Tallinna delegatsioon, mille liikmeteks määrati doktor Vilho Helanen siseministeeriumist ja saatkonnaõunik U. S. Koistinen välisministeeriumist. Põgenike vastuvõtmise ja majutamisega määrati tegelema siseministeeriumi migratsiooniosakond, mille ülesandeks oli ka koostöös mereväega hoolitseda põgenike ületoomise eest Soome laevadega (UM, Fb 110, säilik 30; RA, UD, HP 125, vol. 143).

Evakueerimist aeglustas Saksa võimude viivitamine. Soome saatkonnast Berliinis teatati 18. augustil, et asi ei ole veel kõrgemal tasemel otsustatud (UM, Fb 110, s 30). Alles 25. augustil andis saatkonnaõunik U. S. Koistinen Tallinnast telefoni teel teada, et kindralkomissar Litzmann on teatanud, et Saksa ametivõimud peavad soovitavaks, et 1) eestlaste evakueerimine Soome toimuks nii kiiresti kui võimalik ja 2) nii suures ulatuses kui võimalik (UM, Fb 110, s 30). Otsust võis kaudselt mõjutada Tartu vallutamine Punaarmee poolt samal päeval. Soomes hakati kohe astuma asjakohaseid samme, kuid Punaarmee kiire edasi liikumine ja rahulepingu allakirjutamine takistasid kavandatud ulatusliku evakueerimisoperatsiooni läbiviimist. Venelased valutasid Tallinna 22. septembril ning Pärnu ja Haapsalu kaks päeva hiljem (Zetterberg 1995: 131). Tuhandeid eestlasi saabus siiski Soome, et põgeneda peatselt edasi Rootsi. Massiline põgenemine Eestist võttis hüsteerilisi vorme: kõige rohkem oli põgenikke septembris 1944, kui mereväestaap teatas 1675 eestlase kinnipidamisest Soome lahel (Kosonen, Pohjonen 1994: 340).

VAHERAHU KOHUSTAB?

Vaherahu sõlmimise järel 1944. a septembris ja juba enne seda oli suurem osa eestlastest kas legaalselt või illegaalselt siirdunud Soomest Rootsi: 1944. a oktoobris oli Soomes umbes 5000 eestlast, kellest 96% oli saadetud Rootsi (RA, UD, P 40, vol. 761). Osa neist jäi siiski valepassiga Soome. Liitlaste Kontrollkomisjon oli eriti huvitatud Soomes viibinud eestlaste saatusest. Kontrollkomisjoni vastuluurejuht NKVD alampolkovnik Fjodorov (Ne-

vakivi 1995: 71) püüdis selgitada eestlaste illegaalse reisimise võtteid ja selles osalenud isikuid ning saata võimalikult palju eestlasi tagasi Nõukogude Eestisse. Oma käepikenduseks kasutas Kontrollkomisjon Valpot (KA, EK-Valpo II, s 158 xxvc₂g₁).

Oma selgitustes eesti põgenike loata ja salaja Rootsi emigreerumise kohta üritasid soomlased kogu seda sündmust esialgu tühisena näidata: salajane liikumine ei olnud Soomes korraldatud mingi ühenduse ega organisatsiooni poolt, vaid seda tegid üksikud eestlased või väikesed eestlaste rühmad. Salavedude peaarvanisatoritena nimetati Eesti endist saadikut Soomes Aleksander Warmat ning Eesti välisministeeriumi endisi ametnikke Aleksander Pallot ja Elmar Kirovari. Mainiti ka Eerik Laidi ja eesti ajalehe toimetajat Harald Wellnerit, kes olevat salavedudest osa võtnud ja sellega märkimisväärse varanduse teeninud (KA, EK-Valpo II, s 183 xxviii_d).

Valpo rõhutas, et salavedu on eestlaste organiseeritud — polnud teada ühtki soomlasest ülevedajat. Informatsioon ei vastanud tegelikkusele: põgenike salaveos osales soome kalamehi, mere-mehi, hõimuorganisatsioonide aktiviste ja üksikuid Eestile sümpatiseerinud soomlasi (KA, EK-Valpo II, s 183 xxviii_d; Heikki Roiko-Jokela koostatud kartoteek soomlaste osalemisest salaveos = Roiko-Jokela II; KA, EK-Valpo II, salavedajate ülekuulamisprotokolle, nt s 184).

Siiski ei uskunud Kontrollkomisjon, et soomlased polnud seotud eestlaste põgenemisega Rootsi. Novembris-detsembris 1944 andis alampolkovnik Fjodorov "Torni" hotellis mitmel korral Valpo ülemale rangeid juhtnööre: "[---] Soomes tehakse küll kõva tööd Nõukogude Liidu kodanike põgenemise takistamiseks, ent sellest hoolimata põgeneb näiteks eestlasi kogu aeg Rootsi. [---] põgenikud olid kindlasti Saksa agendid, neid oleks pidanud tagasi saatma ja agentide aitajaid karistama. [---] salaveoga tegelnud eestlased oleks tulnud meelitada Soome — see oli soomlaste kohustus." (KA, EK-Valpo II, s 158 xxvc₂g₁.)

Kontrollkomisjoni range seisukohavõtt sundis Valpot tegutsema. Avalikkusele seletati, et Nõukogude kodanike tagaotsimine ja väljaandmine kuulub vaheerahu tingimuste hulka. Valpo esmaseks eesmärgiks oli takistada Nõukogude kodanike loata Soomest lahkumist, mille üheks põhjuseks peeti paanikameeleolude levi-

mist. Näiteks Kemi osakonnas oli täheldatud, et kättesaadute ülekuulamistel ja vestlustes nendega oli kõigil juhtudel illegaalse põgenemiskatse põhjusena esile tulnud paanikameeleolu. Eestlastel oli olnud arvamus, et Nõukogude Liit nõuab või hakkab nõudma kõikide Soomes viibivate Nõukogude Liidu kodanike tagasisaatmist (KA, EK-Valpo II xxviii_d, s 183).

Kohalikud abinõud illegaalse maalt lahkumise takistamiseks olid kaheasuunalised. Esiteks tõhustati sõiduliinide, raudteede ja maanteed kontrolli. Selleks oldi ühenduses Lapimaa piirivalve ülema, politseiinspektori ja mobiilse politsei Lapi läänikomissariga. Need olid teatanud, et on võtnud tarvitusele abinõud piiril liikumise kontrollimiseks. Näiteks Haku-rühma mees vaatas üle kõik Kemisse saabuvad rongid ja kontrollis enne Kemit isikut tõendavaid dokumente. Teiseks püüti teha kindlaks etapid, mida kasutasid illegaalselt Rootsi minejad ja isikud, kes olid seal abiks. Seda tehti kättesaaduid üle kuulates ja piiriületajaid salaja jälitades. Jälitamine oli organiseeritud Haku-rühma rongipatrullkäikude ja juhtnööride järgi (KA, EK-Valpo II xxviii_d, s 183).

Milliseid "tulemusi" tõhustatud kontrolliga saavutati? Tuli välja, et etapiliinide organiseerimisest võttis osa Akadeemilisse Karjala Seltsi kuulunud isikuid, Soome politseiametnikke, sõjaväelasi, üksikuid kalamehi ja isegi poliitikategelasi: Kustaa Vilku ja Kaarlo Hillilä olid põhilised organisatorid, kes planeerisid eesti akadeemiliste inimeste liikumist Soomest Rootsi (Vilkuna ja Hillilä osa kohta vt näiteks Oras 1989: 234–246; Herlin 1993: 199–201; Roiko-Jokela II: KA, EK-Valpo II, nt s 184).

Salajases liikumises Rootsi oli kolm tähtsat väljasõidupiirkonda: 1) Edela-Soome (eriti Turu ja Rauma linna ümbrus), 2) Vaasa linna lähikond ja 3) Tornio jõe org. Etapimarsruutide lähtepunkt olenes niihästi põgenike esialgsest majutuskohast kui ka varanduslikust seisust. Soome kalamehed nõudsid üleveo eest tohutut hinda: umbes 5000–10 000 marka (põllumajandustöötaja keskmine päevateenistus 1944. aastal oli 97 marka); enamasti viidi korruga üle 10–15 inimest, nii et kalamees teenis ühe üleveo pealt nii palju, kui ta oleks tavaliselt teeninud aasta või isegi kahega. Jõukad põgenikud kasutasid "kalameeste teenuseid" ehk sõitsid Rootsi veeteed mööda — vaesemad liikusid etapid mööda (jalgsi, autode, rongidega), põgenedes Rootsi Tornio jõe oru kaudu.

Talvel eestlased ka suusatasid Vaasa—Kemi teljel üle Botnia lahe (Heikki Roiko-Jokela kogutud statistilised andmed eestlaste Rootsi siirdumise kohta; allikas: salapolitsei ülekuulamisprotokollid 1944–1945).

Valpo tegevust on kritiseeritud selle eest, et nad olevat alustanud eestlaste arreteerimisi ja ülekuulamisi enne ametlikku käsku. Tuleb aga meeles pidada Kontrollkomisjoni tugevat survet Valpole: Nõukogude Liit ei kiitnud heaks eestlaste põgenemist Soomest Rootsi. Valpo oli sunnitud selles osas abinõusid tarvitusele võtma. Kriitika taga saab ilmsiks Valpo sattumine kommunistide võimu alla, “lähedased suhted Kontrollkomisjoniga”, jahe suhtumine hõimuvendadesse ning kohalike politseijõudude ja Valpo vahelised erimeelsused, mis pärinesid Soome 1920. aastate ühiskonnast.

Valpo tegevus oli vähemalt näiliselt tulemuslik. Peeti kinni illegaalseid reisijaid, kaardistati etapiteid ja mõned eestlased arreteeriti. Esimesed kinnivõetud eestlaste väljaandmised langesid 1945. a kevadesse: 13 eestlaste väljasaatmine Kontrollkomisjoni käsul oli esimene juhus ja see vapustas soomlasi. Väljasaadetavad eestlased pöördusid 22. mail 1945 selles asjas siseminister Kaarlo Hillilä poole: “Meie, eestlastest poliitilised põgenikud, oleme [olnud] interneeritud juba 1944. aasta novembrist saadik. Oleme oma elu päästmiseks põgenenud Soome, kui bolševikud tungisid 1944. aastal Eestisse. Osa meist (viimati saabunud rühm) oli reisil Eestist Rootsi sunnitud merehädalistena randuma Hanko lähedal. Me kõik oleme Soome saabudes teatanud endast riigi ametivõimudele. Järgnes arreteerimine ja ülekuulamine. Pärast seda anti meile teada, et politseil ei ole meie vastu mingeid kaebusi, ja meid saadetigi Oitti interneerimislaagrisse. Enne kui meid sinna saadeti, ütles Salapolitsei, et interneerimine on ajutine ja kestab vaid lühikest aega, mille järel meile kui poliitilistele põgenikele antakse vastav elamisluba. Oleme siin interneerituna olnud nüüd viis kuud, ilma et selle aja jooksul oleks meie vabastamise või saatusesuhtes ametlikku seisukohta võetud.

Sellise olukorraga venitamine on meile kui poliitilistele põgenikele väljakannatamatu ega ole ka meie arvates kooskõlas poliitilisi pagulasi puudutavate rahvusvaheliste õigusmõistete ja tavadega. Seetõttu avaldame protesti meile osaks saanud kohtlemise

vastu ja palume kiiret vabastamist. Loodame, et Soome võimud kohtlevad meid samamoodi, nagu koheldakse poliitilisi pagulasi teisteski tsiviliseeritud riikides, ja ootame seega, et meid esimesel võimalusel vabastataks ja meile antaks elamisluba.” (KA, EK-Valpo II, s 162 xxvc₆.)

Eestlaste palve oli asjatu. Välisminister Carl Enckell andis siseministeeriumile loa 13 eesti rahvusest Nõukogude Liidu kodaniku väljaandmiseks (KA, EK-Valpo II, s 162 xxvc₆). Tagasisaatmist mõjutasid arvatavasti tugevalt poliitilised põhjused: suhete normaliseerimist Nõukogude Liiduga peeti nii tähtsaks, et inimlikud tegurid jäid kõrvale.

KAS SOOME PÖÖRAS EESTLASTELE SELJA?

Kas ametlik Soome pööras hõimuvendadele selja, kas reaalpoliitilised põhjused sundisid mööda vaatama moraalist ja inimlikkusest? Dokumentid ja erakirjavahetused näitavad vaieldamatult seda, et Soome poliitiline juhtkond, organisatsioonid, politsei-võimud ja üksikud kodanikud hoolitsesid eesti põgenike Rootsi toimetamise eest. Selle tegevuse jälitajaiks olid kommunistlik Valpo ja Kontrollkomisjon. Eestlaste hulgas on soomlasi süüdistatud reeturluses, isegi venelaste käsilasteks olemises. Kas see oli nii? Kas ka kriitika akadeemik Kustaa Vilkuna vastu on õigustatud?

Kustaa Vilkuna, kellel olid lähedased sidemed siseministeeriumi ja valitsusega üldse, püüdis 1944. a sügisel igati kaasa aidata sellele, et Eesti ei kaoks maailmapoliitika vaateväljalt. Vilkuna püüdis panna Stockholmis olnud eesti emigrante uskuma, et läänneriigid vabastavad oma lubaduste kohaselt Balti riigid ikkest. Emigrandid ei uskunud küll päriselt Vilkuna juttu, ent jäid siiski tema sõnade peale lootma (Herlin 1993: 201).

Vilkuna suhted Rootsis olnud eesti emigrantidega said tugeva hoobi, kui ta esitas Aleksander Warmale kutse tulla Soome arutama koos Soome ametivõimude ja Kontrollkomisjoni esindajatega Eesti-küsimust. Warma ei sõandanud minna; ta hakkas hoopis levitama informatsiooni, et Hillilä ja Vilkuna on venelaste käsi-

lased, kes üritavad eestlasi Soome meelitada, et Kontrollkomisjon saaks nad kinni võtta ja Siberisse saata. Vilkuna ise suhtus sellesse rahulikult. Ta võttis asja kokku 1967. aastal: "Oleks tasunud vähemalt proovida, kui Eesti praegust olukorda vaadata." Venelaste käsilase mainest aga ei saanud Vilkuna kunagi lahti (Herlin 1993: 201–202).

Kas Vilkuna vastu esitatud kriitika on põhjendatud või alusetu? Kuivõrd dokumentaalne materjal on usaldatav, võib öelda, et Vilkuna toimis heas usus eestlaste poolt. Muu hulgas üritas ta astuda samme Soomes olnud eesti vangide heaks. Kui eestlasi 1947. aastal Soomest Nõukogude Liidule välja anti, püüdsid teadlased Vilkuna eestvõttel tuua oma arvamuse esile memorandumis, mis adresseeriti Eduskunna Maaliidu fraktsioonile. Allakirjutatud palusid, et Maaliit esitaks arupärimise eesti vangide saatuse küsimuses. Poliitiliste tagajärgede kartuses vaikis Eduskunna Maaliidu fraktsioon selle maha (Herlin 1993: 202; TPA, KVA, L9/12).

Vilkuna valas oma pahameele välja, kirjutades ajalehte lugejajärja, kus avaldas imestust, miks ei võtnud Hella Wuolijoki teiste hulgas seisukohta magister Paul Alvre saatuse suhtes. Et saada "poliitilist mõjujõudu", väitis tuntud maaliitlane oma kirjas, et on SKDLi [= Suomen Kansan Demokraattinen Liitto] pühendunud pooldaja: "SKDLi toetajana loodan, et meie tuntuim eesti päritoluga avalik tegelane, proua peadirektor Hella Wuolijoki ütleks tema [Paul Alvre] eest oma kaaluka sõna, muidu minu usk inimlikkusesse ja inimõigustesse puruneb täiesti." Vilkuna kirjutas kirja varjunime all *Civis* (Herlin 1993: 202; *Helsingin Sanomat*, 26. X 1947).

Pärast sõda jätkas Vilkuna oma tööd eestlaste heaks. Ta pidas pidevalt kirja teel ühendust eesti emigrantidega Rootsis. Mitu tema teadlasest sõpra olid läinud Rootsi või Ühendriikidesse. Nõukogude eestlastega oli seevastu raskem sidet pidada. 1956. aastal, kui Kekkonen valiti presidendiks, sai Vilkuna luua uusi kontakte eestlastega (Herlin 1993: 202).

Peale Kustaa Vilkuna sattus segasesse valgusse eestlaste küsimuses ka tulevane president Urho Kekkonen. Kekkonen oli eesti pagulaste hulgas II maailmasõja järgsetel aastatel üsna poleemiline persoon. Vaherahule eelnenud aastatel oli Kekkonen väga

mõjukalt ja teenekalt töötanud Eesti asja eest, kuid tema kohtumistriks oleku ajal tehti teoks eestlaste väljaandmisi Nõukogude Liidule. Teisest küljest võib küsida, kas ühel üksikul ministril oli üldse mingit võimalust sõjajärgses Soomes avalikult eesti pagulaste eest välja astuda? Tegelikult pidi Soome välispoliitika muutma põhjalikult oma kurssi nõukogudesõbralikumas suunas — Helsingis jälgis suunamuutust Kontrollkomisjon. Võib vist ka nentida, et minister Kekkosel või ükskõik millisel mõjukal tegelasel — nagu näiteks J. K. Paasikivil või marssal Mannerheimil — polnud võimalik avalikult eestlaste toetuseks välja astuda. Näiteks Rootsi põgenenud Soome armees teeninud eestlased ei saanud reisi- või sissesõiduluba Soome. Isegi soomlasega abielus olnud eestlane ei saanud välisministeeriumilt reisiluba Soome. Samuti ei vastatud sõjakahjude tasupärimistele (Stockholmi saatkonna arhiiv, JoMa (= Joensuu Maakunta-arkisto)).

Kekkonen katkestas praktiliselt oma suhted eesti pagulastega, kuid nii olid sunnitud tegema ka marssal Mannerheim ja kogu Soome poliitiline juhtkond 200. jalaväerügemendis võidelnud eestlaste suhtes. President Paasikivi võis oma päevikus üksnes kurta ja kahetseda eestlaste saatuse üle (Paasikivi 1985: 1022 (9. I 1948); Stockholmi saatkonna arhiiv, JoMa). Teisalt tuleb täheldada, et ehkki ametlikul tasandil oldi väljaandmistega nõus, andsid eespool mainitud isikud mitteametlikul tasandil oma õnismistuse hõimuvendade aitajate tegevusele.

Kekkose raske olukorraga on seotud ka suhtumine pagulastesse tema presidendiaja jooksul. President katkestas suhted Rootsis tegutsevate eesti pagulastega, kelle vastukaaluks loodi ühingu "Soome—Nõukogude Liit" Eesti seksioon ja 1965. aastal avati praamiühendus Tallinnaga. Kekkonen pidas tähtsaks nii või teisi ti aidata Eestisse jäänud eestlasi. Tema arvates võisid eesti keel, kultuur ja rahvas kõige paremini elada Eestis — mujal oli oht, et vähemused võivad peatselt ühte sulada teise maa põliselanikkonnaga (vt täpsemalt Suomi 1994: 254–260).

Eesti pagulaste ja vabatahtlike rügemendis JR 200 Soome ringel võidelnute saatust tuli avalikuks 1947. a novembris. Siis said ajalehed teada eestlaste tagasisaatmistest Nõukogude Liitu. Näiteks *Uusi Suomi* avaldas 5. novembril uudise, mis loetles 15 arreteeritu nimed. Eriti tekitas hämmeldust see, et arreteeritute hulgas

oli mitu soomlasega abielus olevat perekonnainimest. Arreteeritud perekonnad sattusid loomulikult suurtesse raskustesse. Kõige traagilisem saatus langes osaks neile, kes tõsteti oma elukohast välja. Kahel eestlasel suri kinnipidamise ajal isegi laps. (KA, EK-Valpo II, s 84; *Keski-Suomalainen*, 5. IX 1993; *Lapin Kans*, 26. X 1947.)

Jaanuaris 1948, kui eestlaste arreteerimine sages ja nende väljaandmine Nõukogude Liidule tuli päevakorda, näitasid kodanikud ettevaatlikult selles suhtes oma pahameelt ning valitsuses ja Eduskunnas arutati eestlaste küsimust. Ka ajakirjanduses kirjutati sellest: parempoolsed ajalehed kritiseerisid Valpo tegevust, kuid vasakpoolne ajakirjandus võttis teistsuguse seisukoha — moraalset oli eestlaste-küsimus raske probleem, kuid vahevahukokkuleppe kohustas soomlasi tagasi saatma kõik Nõukogude Liidu kodanikud (KA, EK-Valpo II, s 84 ja 48). Samas tuleb meeles pidada, et arreteerimisi oli alustatud juba enne ametliku käsu saamist.

Soome ajakirjanduses ilmunud artiklreis kerkib sel puhul esile eestlaste tragöödiaga seoses kolm tähtsat elementi: kommunistide vastu suunatud rünnak, perekondade tragöödia, sotsiaalne ja poliitiline vastutustundetus ning inimlikkus. Nende tunnete ja moraalile apelleerivate tegurite abil ründas avalikkus ajujahti, mida eestlaste vastu peeti.

Need artiklid iseloomustavad suurepäraselt Soome avaliku arvamuse suhtumist eestlaste väljaandmisse ja tagaotsimisse. Soomes peeti moraalselt häbiväärseks kodanikke taga otsida ja vastu nende endi tahtmist okupeeritud kodumaale tagasi saata. Tagasi-pöördumine oleks pidanud olema vabatahtlik, mitte sunduslik.

Avalikkuse surve ja kriitika ees tuli nende sündmuste suhtes võtta riiklikul tasemel seisukoht. Väljaantud eestlaste omaste kaebustest Eduskunna kohtuvolinikule ei olnud rohkem kasu kui rahvasaadik Salmise esitatud järelepärimisestki. President Paasikivi sekkus asjasse 28. oktoobril 1947 valitsuse väliskomisjonis, nimetades Valpo tegevust selles osas omaalgatuslikuks. President märkis siseminister Yrjö Leinole, et selliseid meetmeid poleks pidanud rakendama, sest eestlaste tagasisaatmist polnud nõutud: "Oleks parim, kui sellised väiksed asjad jäetakse sinnapaika. Need tekitavad vaid ebameeldivusi ja äratavad rahva seas vastumeelt." (Paasikivi 1985: 961.) Poleemika jõudis siiski Kontroll-

komisjoni kõrvu ja Nõukogude Liit esitaski nüüd esmalt suuliselt ja hiljem ka kirjalikult nõudmise eestlaste ja ka mõnede teiste arreteeritute väljaandmiseks (*Keski-Suomalainen*, 5. IX 1993).

Hiljem arutas Paasikivi mitmel korral, kas väljaandmist oleks saanud vältida (*Keski-Suomalainen*, 5. IX 1993). Nõukogude Liit põhjendas oma nõudmist sellega, et rahulepingu järgi pidi Soome välja andma need Nõukogude Liidu kodanikud, kes olid võidelnud Nõukogude Liidu vastu või keda süüdistati kodumaa reetmises. Alampolkovnik Fjodorov Kontrollkomisjonist avaldas Valpole eestlaste asjus survet juba alates 1944. a detsembrist: “[---] alampolkovnik Fjodoroff märkis, et tööd tehakse kõvasti, kuid sellest hoolimata pääsevad meie eestlased põgenema. [---] need on loomulikult Saksa agendid, kes neutraalse Rootsi territooriumil töötavad Nõukogude Liidu ja tema liitlaste vastu, kuid kasutavad tugipunkti ja etapina ka Soome ala. Oleks tähtis eestlaste kavatsustes selgusele jõuda [---]” (KA, EK-Valpo II, s 158 xxvc_{2g}₁).

Arvestades Kontrollkomisjoni survet Valpole, on viimase tegevus osalt mõistetav, kuid otsest käsku tagasisaatmiste alustamiseks ei antud. Valpo toimimist eestlaste küsimuses võib niisiis käsitada kui Kontrollkomisjoni tugeva surve all teostatud “sunnivahendit”. Seda näitab 27. oktoobril 1947 koostatud memorandum, milles arutati vaherahukokkuleppe 10. artikli kohustusi ja 9. artiklit, milles Soome kohustus võtma tarvitusele kõik vajalikud abinõud — muu hulgas arreteerima ja välja andma selliseid isikuid, keda süüdistatakse riigireetmises või kes on teinud sõja ajal koostööd vaenlasega. Sellesse rühma arvati ka need eestlased, kes olid võidelnud Soome või Saksamaa poolel Nõukogude Liidu vastu (KA, EK-Valpo s 162 xxvc₆).

Moraalselt ja üksikisikute kannatusi arvesse võttes oli Valpo tegevus vaieldamatult hukkamõistu väärt. Ilma plekita ei jää aga ka Soome poliitiline juhtkond, hoolimata sellest, et ta näitas välja oma teadmatust asjast ja vältis avalikke tundepuhanguid ja meeletusi. Poliitiline juhtkond vältis kuni viimaseini võtmast aastatel 1945–1947 selget seisukohta raskes ja delikaatses eestlaste küsimuses (näiteks: Soomest põgenenute tagasipöördumine Soome ja abipalved, eesti pagulaste kirjad Soome Stockholmi saatkonnale, Stockholmi saatkonna arhiiv, JoMa).

See teema tõsis teravalt päevakorda 1948. a jaanuaris, kui muu hulgas peaminister Mauno Pekkala (rahvademokraat) nimetas eestlaste olukorda kohutavaks: "Nad läksid sakslaste eest pakku ja Soome valitsus kohustas neid astuma sõjaväkke. See on hirmuäratav asi, õiglustunne hakkab vastu." Samal ajal tugevdas Nõukogude Liit haaret, nõudes järsul toonil "reeturite" väljaandmist ja venitamise lõpetamist. Valitsus püüdis Paasikivi eestvõttel raskes olukorras tasakaalu saavutada ja palus veel õiguskantsler Toivo Tarjanne otsust. Otsuses jõuti selleni, et eestlased tuleb rahulepingu artikli 9b alusel välja anda. Paasikivi pidi tegema väljaandmisotsuse valitsuse istungil 1. jaanuaril 1948: "Kole asi, kõiges pean mina kaasa tegema." Oma päevikus lisas ta: "Kurb lugu! Aga me ei saa sinna midagi parata" (Paasikivi 1985: 1022).

Valpo järelevalvekartoteegi andmetel saadeti Soomest Nõukogude Liitu tagasi üle kümne eestlase (KA, EK-Valpo, s 162 xxii). Ometi esines ajakirjanduses märksa suuremaid arve — võib põhjendatult küsida, kes olid nende tagasisaatmiste taga. Rootsi alustas Nõukogude Liidu tugeval survele balti pagulaste tagasisaatmise operatsioone, mis põhjustas massilist põgenemist Ühendriikidesse ja Kanadasse. Tagasisaatmised ei kestnud kaua, kuid sel ajal saabus Stockholmist Turusse eestlasi, kes saadeti Kontrollkomisjoni korraldusel ja politseipatrulli valve all rongiga Vainikkalasse ning sealt edasi Nõukogude Liitu. Avalikkuses on tagasisaatmised sageli kirjutatud soomlaste arvele, ehkki "hoolimatu" valvamise tõttu pääses pagulasi ka põgenema (KA, EK-Valpo II, s 162 xxv6; Rootsi poliitika kohta vt Raag 1995: 359–360).

DRAAMA TÄHENDUS

Teine maailmasõda on Soome ja Eesti suhetes olnud selge pöördepunkt. Enne sõda oli Eesti ja Soome kui iseseisvate riikide vahel poliitiline, kultuuriline ja majanduslik läbikäimine. Pärast Teist maailmasõda pidi Soome oma suhted lõunanaabriga ümber hindama. Tuli valida kas suhted emigrantidega või sidemete järkjärguline normaliseerimine Nõukogude Eestiga. Soome valis viimase tee, sest arvati, et kõigest hoolimata on eesti rahvas, keel ja kultuur kõige elujulisemad okupeeritud Eesti Nõukogude vabariigis.

Sõjaeelsete aastate hõimuvendlusest ja hõimuaadetest aga ei saanud enam rääkida, vaid soomlaste ja eestlaste läbikäimine pidi toimuma vaoshoitult ja ilma suuremate tundepuhangute või minevikumeenutusteta. Moskva oli seadnud raamid, mille sees Soome ja Eesti võisid suhelda. Suhete normaliseerimist raskendas venelaste umbusk — neil oli värskelt meeles eesti vabatahtlike osalemine Soome rindel võitluses Nõukogude Liidu vastu ja soomlaste vastumeelsus võtta aktiivselt osa “Nõukogude Liidu kodanike” tagasisaatmistest.

Teine maailmasõda näitas soomlastele, kui tähtis on see, et Soome lahest lõuna pool on sõbralikult meelestatud maa ja mitte vaenlane, kes võib ähvardada Soome lõunapiirkonda. Samuti pidid Soome ja Eesti arvestama naabrina suurriiki Nõukogude Liitu. Julgeolekupoliitikas ei saanud unustada idanaabri huve Läänemere piirkonnas.

Kirjandus

- Herlin, Ilkka 1993. *Kivijalasta harjahirteen. Kustaa Vilkkunan yhteiskunnallinen ajattelu ja toiminta*. Keuruu
- Hyytiä, Osmo 1992. *Viron kohtalon tie 1933 ... 1939 ... 1940*. Jyväskylä
- Kosonen, Matti, Juha Pohjonen 1994. *Isänmaan portinvartijat. Suomen rajojen vartiointi 1918–1994*. Keuruu
- Linkomies, Edwin 1970. *Vaikea aika. Suomen pääministerinä sotavuosina 1943–1944*. Helsinki
- Lukkari, Martti 1996. *Viron itsenäistyminen. Kerran me voitamme kuitenkin*. Keuruu
- Myllyniemi, Seppo 1977. *Baltian kriisi 1938–1941*. Keuruu
- Nevakivi, Jukka 1995. *Zdanov Suomessa. Miksi meitä ei neuvostoliittolaistettu?* Keuruu
- Oras, Ants 1989. *Viron kohtalonvuodet*. Jyväskylä
- Paasikivi 1985 = J. K. Paasikiven päiväkirjat 1944–1956, I osa 28.6.1944–24.4.1949. Toimittaneet Yrjö Blomstedt & Matti Klinge. Juva
- Polvinen, Tuomo 1964. *Suomi suurvaltojen politiikassa 1941–1944*. Porvoo
- Raag, Raimo 1995. *Virolaiset Viron ulkopuolella. — Viron historia, kansa, kulttuuri*. Toim. Seppo Zetterberg. Jyväskylä
- Raun, Toivo 1989. *Viron historia*. Keuruu

Neist, keda saatus Soome viis

- S u o m i , Juhani 1986. *Urho Kekkonen 1936–1944: Myrrysmies*. Keuruu
- S u o m i , Juhani 1994. *Presidentti Urho Kekkonen 1962–1968*. Keuruu
- Z e t t e r b e r g , Seppo 1995. Historian jännevälit. — *Viron historia, kansa, kulttuuri*. Toim. Seppo Zetterberg. Jyväskylä
- T a l p a k , Karl 1956. Mälestusi eesti vabatahtlike rügemendi JR 200 saamisest. — *Põhjala Tähistel*, nr 1
- T o r v i n e n , Taimi 1984. *Pakolaiset Suomessa Hitlerin valtakaudella*. Helsinki
- W a r m a , Aleksander 1973. *Lähettiläinä Suomessa 1939–44. Muistintpanoja ja dokumentteja diplomaatin taipaleelta*. Keuruu
- V i l k u n a , Kustaa 1962. *Sanan valvontaa. Sensuuri 1939–1944*. Keuruu

HEIKKI ROIKO-JOKELA on *dr. phil.* ja Jyväskylä ülikooli ajaloo professor.

ARVUSTUS

PERSONIFITSEERIT AJALUGU

Eero Medijainen. Saadiku saatus. Välisministeerium ja saatkonnad 1918–1940. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1997. 350 lk.

Eesti Vabariigi (1918–1940) ajalugu alles ootab kirjutamist. Üldlevinud on küll arusaam, et selle ajastu kohta on ilma süvauurimusteta kiik teada — kes mäletab toda ajajärku ise, kes on kuulnud vanemate, vanavanemate või lihtsalt sugulaste-tuttavate meenutusi. Ometi pole tänini ilmunud tõsiseltvõetavaid teaduslikke üldkäsitusi. Põhjus peaks olema ka arusaadav — sovetiaegsete ajaloolaste tegevusväli oli piiratud kõikmõeldavate käskude-keeldudega alates juurdepääsu tõkestamisest arhiiviallikele kuni faktide interpreteerimise võimaluste ettekirjutamiseni parteidogmadest lähtudes. Samal ajal kannatasid Välis-Eesti (ja ka välismaised) uurijad allikmaterjalide puudulikkuse käes, sest tee kodumaistesse arhiividesse oli nende jaoks suletud. Olukord muutus alles napilt kümmekond aastat tagasi, mil omariikluse perioodi käsitlevatele allikatele avati vaba juurdepääs. Sellest ajast peale on ka ilmunud suhteliselt rohkesti kirjutisi, mis käsitlevad mitmesuguseid üksikküsimusi. Kuid üldistavate raamatuteni pole enamasti veel jõutud.

Kõik see käib ka Eesti Vabariigi välispoliitika ajaloo kohta, ehkki seda on võrreldes mitme teise eluvaldkonnaga vaadeldud suhteliselt oht-rasti. Samas on just selles vallas käibel suhteliselt palju mitmesuguseid poolmüütilisi või vähemasti soliidse tõestusmaterjalita kontseptsioone. Välispoliitika ajaloo üldkäsitus aga puudub täielikult. Seetõttu on iga tõsine uurimustöö selles vallas eriti tervitatav.

Lugejale, kes vähegi tundnud huvi Eesti Vabariigi välispoliitika ja/või diplomaatia ajaloo vastu, ei vaja Eero Medijainen tutvustamist — mitukümmend varasemat pikemat kirjutist kõnelevad ise enda eest ning on tõstnud autori kaheldamatult XX sajandi Eesti ajaloo parimate tund-jate ja tutvustajate hulka. Ammu on teada ka tema pühendumine välis-

poliitika problemaatikale. Äsja ilmunud raamatuga on E. Medijainen astunud tubli sammu edasi ja ühtlasi ehk ka osalt kõrvale senisest Eesti historiograafia traditsioonist.

Nagu autor ise tunnistab, on ta oma raamatu kirjutamisel innustust saanud põhjanaabritelt — Soome ajaloo professorite Juhani Paasivirta ja Jukka Nevakivi monograafiatest, mis käsitlevad küll pigem Soome välisteenistuse aparaadi kui Soome välispoliitika ajalugu. Sama kordab nüüd Eesti suhtes E. Medijainen. Seega pole tema raamatu näol tegemist mitte sedavõrd sündmuste kirjelduse ja analüüsiga kui ühe riikliku institutsiooni juhtiva ametnikkonna looga. Esiplaanile pole tõstetud mitte isikupäratud ja impersonaalset ajaloo protsessi, vaid konkreetseid inimesi, nende tegemiste, tegematajätmist ja isikuomaduste mõju ajaloole. Selline lähenemisviis on Eesti uuema ajaloo kirjutamisel tõepoolest uus, huvitav ja miks mitte väärt ka järeletegemist.

Autor ise väidab eessõnas, et on pidanud silmas esmajoones huvilist, kes tahaks rohkem teada Eesti diplomaatia ajaloo kohta. Tegelikult tuleks seda ringi kindlasti laiendada kõigi nende võrra, kelle huviobjektiks pole mitte kitsalt Eesti diplomaatia, vaid Eesti välispoliitika ja ehk koguni Eesti ajalugu üldse. Teine tasand, mida raamat kindlasti sisaldab, võiks tõmmata endale praeguste diplomaatide ja välispoliitika kujundajate tähelepanu. Ehkki ajad on muutunud ja 60–70 aasta tagustest tegemistest otse eeskuju võtta ei saa, tuleks tolleaegsete olude, juhtideede ja võtmeisikute tundmine kaheldamatult kasuks tänapäevalgi. Ning kolmas ringkond lugejaid, keda vastilmunud teos kindlasti ükskõikseks ei jäta, on mõistagi ajaloolased.

Raamat on kirjutatud küll kergesti loetavas stiilis ja mitmeid keerulisi probleeme on suudetud kujutada üldarusaadavas vormis, ent samas on tegemist vägagi tõsiseltvõetava süvauurimusega, millest ükski Eesti välispoliitikat käsitlev ajaloolane edaspidi mööda ei saa. Kaalukust lisab raamatule väga soliidne allikaline baas. Lisaks Eestis leiduvatele arhiivimaterjalidele, kaasaegsele ajakirjandusele, memuaaridele ja seniste uurimustele on E. Medijainen kasutanud rohkesti materjale Helsingi, Stockholmi ja Moskva arhiividest, samuti paljude silmapaistvate välisajaloolaste monograafiaid ja artikleid.

Mõtteliselt jaguneb raamat kaheks suhteliselt eraldi seisvaks osaks: kaks esimest peatükki kannavad sissejuhatuse iseloomu, kuna järgnevas kaheksas peatükis on autor keskendunud oma uurimuse põhiobjektile — Eesti välisesindustele.

Alustuseks tutvustab autor lugejaid diplomaatia põhimõistete ja diplomaatilise suhtluse ajalooa. Tutvustus on võrdlemisi põgus, pole laskutud teoretiseerimisse ega püütud leiutada jalgratast, vaid on piirdu-

tud ülevaatega tõepoolest olulisest, millela järgnevate osade mõistmine võiks kannatada. Hädavajalikuks muudab selle osa välispoliitika traditsioonide ja diplomaatilise etiketi tundmise haprus praeguses Eestis, mis on tingitud selle ala "mittevajalikkusest" Nõukogude okupatsiooni kümnenditel. Eriti loetavaks teeb esimese peatüki selles sisalduvate mõistete seostamine Eesti diplomaatia ajalooa, kusjuures põgusalt vihjatud ja lõpuni kirjeldamata sündmused ainult tõstavad lugeja huvi järgneva vastu.

Mõneti problemaatiline on ehk teine peatükk, kus autor annab ülevaate Eesti Vabariigi Välisministeeriumi arengust ning käsitleb põgusalt mõningaid välispoliitika aspekte. Kõigepealt tekib peatükki lugedes küsimus, kellele siiski on raamat adresseeritud? Täiesti ilmselt tekib arusaamisega raskusi neil lugejail, kes esmakordselt (väljaspool gümnaasiumikursust) puutuvad kokku Eesti välispoliitika ajalooa. Nende seisukohalt vajanuksid paljud seigad selgitusi või ulatuslikumaid kommentaare. Tõsi küll, mitmeid selles peatükis puudutatud ajalooafakte ja asjaolusid käsitletakse täiendavalt veel edaspidi, kuid siinkohal võib ehk selline markeerimine tekitada lugejatele probleeme.

Samas on välisministeeriumi arengut puudutatud üsna pealiskaudselt, eriti 1920. aastate teisel poolel ning järgnenud kümnendil tervikuna. See pealiskaudsus torkab silma, kui võrrelda välispoliitika keskaparaadi arengulugu järgneva saatkondade ajalooa. Kasvõi ainuüksi mahuliselt — kui suurematele välisesindustele on pühendet kolm- kuni nelikümmend lehekülge, siis ministeerium peab leppima poole vähemaga. Struktuurimuudatused ja eelarve suurus, millele autor keskendub, on muidugi olulised, ent lisaks sellele oodanuks ka analüüsi ministeeriumis aset leidnud nii institutsionaalsete kui personaalsete muutuste põhjuste kohta — samalaadset nagu järgnevates osades. Tunnistab ju ka E. Medijainen ise raamatu alguses, et enamik Eesti välisministritest (siia võiks ehk lisada ministriabid ja ministeeriumi osakonnajuhatajad) olid mingil ajal ametis saadikutena. Seetõttu olnuks nende tegevuse käsitlemine lausa ootuspärane. Arvestades sedavõrd suuri lahknevusi eri institutsioonide kirjeldamisel, näib, et raamatu pealkirjaks võinuks olla koguni ainult "Saadiku saatus. Saatkonnad 1918–1940", sest selline ministeeriumi arenguloo põgus kirjeldus kuulunuks kahtlemata sissejuhatusena ka saatkondade ajaloo juurde.

Veelgi suuremaid nõudmisi — kursisolekut seniste välispoliitika ajaloo käsitlustega — esitab lugejale peatüki teine pool, milles autor pöördub Eesti välispoliitilise orientatsiooni küsimuse juurde. Teema tundmise korral võib autori mõttekäiku jälgida raskusteta (kohati lausa naudinguga), kuid n-ö tavalugejat ajavad paljud viited varem kirjutatu-

le kardetavasti lihtsalt segadusse. Küll aga tuleb hinnata autori püüet defineerida orientatsiooni mõistet, mis senistes väitlustes on jäänud tegemata ja nii on kõik diskussioonis osalejad lähtunud vaid iseene paremast arusaamisest. Esemilgul mõjub retsenseeritava raamatu pakutud orientatsiooni definitsioon — “Eesti iseseisvuse, suveräänsuse ja julgeoleku kindlustamine” — ehk koguni veidi ehmatavalt, sest seni on kõneldud küll Inglise, Saksa jne orientatsioonist. Täpsemal vaatlusel aga tundub autori lähenemine probleemile igati otstarbekas ning küllap tuleb nüüd lihtsalt oodata, et ka teised diskussioonis osalenud ajaloolased ütleksid selgesti, mida nemad selle terminiga silmas peavad.

Sissejuhatavatele peatükkidele järgneb raamatu põhiosa, milles kirjeldatakse ja analüüsitakse põhjalikult Eesti välisesinduste tegevust. Käsitluse ajalised raamid (1918–1940) on antud juba raamatu pealkirjas, geograafilised piirid ulatuvad Helsingist Konstantinoopolini ja Moskvast Washingtonini, ületades mitmel juhul ka nimetat ajalisi ja ruumilisi piirdeid. Enamjaolt keskendub autor just Eesti saatkondadele, kuid kõneleb vajaduse korral ka kõikvõimalikest muudest esinduste liikidest — alates isehakanud ja ebaametlikest üksikesindajatest kuni üldaktsepteeritud konsulaatide ja komisjonideni.

Eriti on autori tähelepanu köitnud mitmesugused intriigid niihästi esindustes enestes kui nende suhetes välisministeeriumiga või koguni veelgi laiemal (sise)poliitilisel taustal. E. Medijainen on süüvinud neisse põhjalikult, piirdumata (pool)ametlike põhjenduste aktsepteerimisega, vaid tuues konfliktide põhjustena esile ka sugulus- ja sõprussidemeid ning puhtisiklikult pinnalt võrsunud vastuolusid. Pealiskaudsel lugemisel võib koguni jääda mulje, nagu olnuks Eesti välisesindustes pidevalt käimas väiklane intriigitsemine, onupojapoliitika, majanduslik sahkerdamine jne. Ent seda siiski ainult pealiskaudsel lugemisel...

Muidugi võib inimestele, kes tõsimeeli kõnelevad sellest, et “esimese vabariigi” aegu olnud “lumi valgem ja suhkur magusam”, niisugune käsitlusviis näida irisemise või koguni rahvusliku nihilismina. Ometi ei saa autorit süüdistada kummaski. Käsitlemist leidnud intriigid ja väärnähtused võrsusid siiski omas ajas ning olid realselt olemas, avaldades kahtlemata suuremat või väiksemat mõju ka Eesti ajaloole. Seega on nende olemasolu eitamine ja põhjuste otsimise teadlik vältimine võimatu. Probleemseks teeb intriigide esiletoomise vaid asjaolu, et nad jõuavad sellises ulatuses laiema avalikkuseni esmakordselt (varem on ühest või teisest konfliktist lühemalt või pikemalt kirjutatud peamiselt memuaarides).

Autori käsitluslaadiga haakuvad suurepäraselt Eesti omaaegse tippkarikaturisti Gori (Vello Agori) pilapildid, mis kujutavad Eesti välis-

poliitikat küll kõverpeeglis, kuid vägagi tabavalt ning veel tänapäevagi jaoks humoorikalt. Sellise mitte just tavapärase illustratiivse materjali kasutamine on kahtlemata kiiduväärt.

Kui nüüd kellelegi jäi mulje, nagu keskenduks E. Medijainen oma raamatus vaid omaaegse elu pahupooles ürgitsemisele, siis olgu kinnitatud, et nii see päris kindlasti ei ole. Intriigid on vaid vähem tähtsaks kõrvalteemaks; peamine tähelepanu on pööratud välisesinduste kujunemisele ja igapäevatööle. Seejuures teeb Eesti omaaegset välispoliitikat perfektselt tundev autor pidevalt ekskursse niihästi kõige kaalukamatesse välispoliitilistesse probleemidesse kui ka Eesti või mõne teise riigi sisepoliitilistesse küsimustesse. Niiviisi — läbi üksikisikute seisukohtade prisma — avaneb uut laadi vaatenurk nii mõnegi sündmuse või arengutendentsi märkamiseks. Just ajaloosündmuste vaatlemises konkreetsete isikute kaudu seisneb retsenseeritava raamatu peamine võlu.

Vähesed silmahakanud vajakajäämised puudutavad peamiselt raamatu tehnilist külge. Esmajoones jätab kõvasti soovida fotode kvaliteet — eriti grupifotodelt on üldtuntud isikuidki ilma pildiallkirjata võimatu ära tunda. See kivi peaks minema ennekoike Eesti Entsüklopeediakirjastuse kapsaaeda — raamatu hind on piisavalt kõrge selleks, et peale kõrgetasemelise sisu (milles pole mingit kahtlust) nõuda ka head tehnilist teostust.

Tehnilise teostuse valdkonda kuulub ka viidete ja kommentaaride paigutamine teose lõppu. Allikaviidete puhul on see igati mõistetav, eriti kui pidada potentsiaalse lugejana silmas asjahuvilisi, ent kommentaarid, mis on enamasti eelneva tekstiga vägagi tihedalt seotud (näiteks andes aimu kõnealuse isiku edasisest saatusest), olnuks küll loogilisem esitada joonealuste märkustena. Võib karta, et praegusel juhul ei vaeu tavalugeja viidete-kommentaaride osa piisavalt sageli avama.

Rohkem lootnuks raamatus näha lisasid. Praegu on neid vaid üks — “Eesti saadikud 1918–1940”. Selles antakse pelgalt loetelu saadikuna töötanud isikutest ning riikidest, kus nad mingil ajavahemikul tegutsesid. Arvestades eriti asjaoluga, et tegemist on Eesti Entsüklopeediakirjastuse väljaandega, võinuks ehk lisada teavet ka mainitud inimeste varasema ja hilisema saatuse kohta (tõsi küll, nende hilisem saatuse on markeeritud juba varem tekstis). Samuti võinuks ehk laiendada nimetamist leidnud isikute ringi näiteks saatkondade asjurite, sekretäride ja atašeede lisamisega. Ehk seletab sellist lakoonilisust autori vihjatud võimalus koostada edaspidi Eesti välisteenistuse matrikkel.

Veidi võõrastavalt mõjub eesnimede kasutamise ebaühtlus. Kui eestlaste puhul on esmamainimisel peaaegu alati kirjutatud välja ka isiku eesnimi (-nimed), siis mitme välismaalase puhul on piirdutud vaid

initsiaali(de)ga. Ent seegi pole reegel ning lugejale jääb vist küll arusaamatuks, millistest kriteeriumidest on autor siin lähtunud. Päris kindlasti pole tegemist eesnimede mitteteadmise või raskesti kättesaadavusega, loodetavasti ka mitte tahtliku vahetegemisega eri inimeste tasandil.

Muidugi leidub raamatus paratamatult ka mõningaid pisivigu — *à la* Punakaart *pro* Punaarmee või kolonel Larka *pro* kindralmajor Larka või läbi raamatu jooksev Liëpaja (peab olema Liepāja ja parem oleks võinud olla juba eestikeelne Liibavi). Ent seesuguste eksimuste esiletoomine sarnaneks juba väiklase norimisega, sest need kõrvalekaldumised on pigem küll erandiks, mis üksnes kinnitavad teose kõrget kvaliteeti.

Lõpetuseks tuleks veel lisada, et raamatu baasiks on teaduslik uurimus, mille alusel Eero Medijainen kaitses 21. juunil k.a edukalt dokto-riväitekirja.

Ago Pajur

KONTIDE KASULIKKUSEST

Alfred Adam. *Dogmadelugu*. Koostanud A. Adami samasisulise õpiku alusel E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1995. 352 lk.

Horst Georg Pöhlmann. *Dogmaatika põhjooned*. Tõlkinud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1994. 240 lk.

Karl Barth'i "*Kiriklik dogmaatika*". Otto Weberi samanimelise kokkuvõtte alusel koostanud ja täiendanud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1993. 480 lk.

On raamatuid, mis ei aegu liiga kiiresti ja mida võib rahulikult arvustada ka mitu aastat pärast nende trükist ilmumist, seda enam et vaevalt neile niipea lisa tuleb. Kahtlemata kuuluvad nende hulka kristliku dogmaa-

tika käsitlused, mis on *Teoloogilise raamatukogu* sarjas publitseeritud usuteaduskonna õpikutena. Selles sarjas on viimaste aastate jooksul ilmunud terve rida teoseid, mida võib pidada klassikalisteks õpperaamatuteks, s.t teoseid, mis rahuliku asjalikkusega juhatavad tulevase spetsialisti mingi konkreetse distsipliini probleemistikku ja annavad usaldatava ülevaate kõige olulisemast. Eraldi arvustust vääriksid mainitud sarjas ilmunutest soliidsed publikatsioonid — Rudolf Smendi *Vana Testamendi tekkelugu* (1996), Ludwig Köhleri *Vana Testamendi teoloogia* (1995) ja Eduard Lohse *Uue Testamendi teoloogia põhijooni* (1994), samuti EÜSi Kirjastuse väljaantud E. Lohse *Uue Testamendi tekkelugu* (1994), mis on suureks abiks nende ainete õpetamisel. Saksamaalt tuleva toetuse tõttu on kõigi nende raamatute müügihind mitu korda omahinnast odavam ja väga kahju on, et neid saab osta üksnes Tartus, Ülikooli raamatupoest ja usuteaduskonna dekanaadist; võimalikud asjast huvitatud võhikud ei teagi, et midagi sellist on eesti keeles olemas.

Sõna “dogmaatika” seostub enamiku eesti inimeste jaoks millegi tardunu ja pealesunnituga. Nõukogude ajal sõimati “dogmatikuteks” ju jonklevast partei peajoonest kõrvalekaldujaid, kes ei tahtnud järjekordset ümberrivistumist kaasa teha (liiga agarad tembeldati “revisionistideks”). *Võõrsõnade leksikon* (2. tr, Tallinn, 1978) seletab, et dogmatism on “iseloomulik kõigile teooriaile, mis kaitsevad iganenut, reaktsionilist ja võitlevad kõige areneva, uue, progressiivse vastu”. Kreeka keeles tähistas sõna *dogma* algselt käsku või juriidilist korraldust, hiljem ka filosoofilist põhiõpetust, kuid teadusliku ateismi ajastul tarvitati teda ainult halvustavas tähenduses: ta olevat “õpetuslause, mida peetakse tõeks, arvestamata selle rakendatavuse konkreetseid tingimusi, ning tunnistatakse muutumatuks, hoolimata arenemise objektiivsete tingimuste muutumisest”. Ega siin muud olegi öelda, kui et tegemist on uuskeelega George Orwelli teosest *1984*, kus sõnade vajalikke tähendusi kehtestab Tõeministerium.

Nõukogude aeg on küll seljataga, kuid alateadvuse tasandil elavad teatud hoiakud edasi. Kui ainuõigeks kuulutatud ja Jumala koha usurpeerinud süsteem on kokku varisenud, ei tähenda see veel, et tõde kui niisugune vedeleks varemete vahel, üritades igapäevase kaela langeda. Postsotsialistlike ühiskondade ühine õnnetus on üpris suur abituse vaimsetes asjades orienteerumisel. Puuduvad kriteeriumid võimatu ja võimaliku, reaalse ja illusoorse eristamiseks. Kui praegu ilmub sünkretistlike ja okultistlike bestsellerite kõrval hulgaliselt filosoofiaklassikat ning see hinnale vaatamata kaob lettidelt (Friedrich Nietzsche *Ecce homo* sai üsna ruttu otsa), siis on see meeldiv märk — need, kes tajuvad

oma puudujääke, on valmis nägema vaeva ja end pingutama, et ületada metafüüsilist tühjust.

Filosoofiaga on aga niiviisi, et seal peab pärast esialgset ringivaatamist ja otsimist kellegi juurde pidama jääma, olgu selleks Martin Heidegger, Jacques Derrida, varajane või siis hiline Ludwig Wittgenstein või kes tahes teine. Luua oma iseseisvat ja originaalset filosoofiat on olnud jõukohane vaid väga vähestele vaimuhiiglastele. Filosoofia on Esa Saarineni sõnul kulgenud tipult tipule. Teiste osaks on kuuluda kuskile koolkonda või valmistada valmisproduktidest isiklik kokteil.

Iga filosoofia on teerada loendamatu teiste hulgas, olgu ta siis elulähedasem või üpris abstraktne. Kõigil ei saa korraga käia, kuigi vahel selgub, et mõned teed kulgevad pikki lõike üsna rööbiti, erinevad ainult rajamärgid. Iga maailmavaade on viis vaadelda asju, sõltuv oma ajastust, kultuurist ja keelestki. Inglise keele kasutajatel läheb alati sassi, kas *knowledge* tähendab parajasti "teadmist" või "tunnetust", ja võib väita, et pragmatism on tekkinud sellest, et *real/really* tähendab inglise keeles ühtaegu "tõesti", "tõepoolest" ja "reaalselt". Filosoofiaid peaks tundma, ja peaks tundma päris põhjalikult, sest mida rohkem mõeldavaid mõtteid inimene teab, seda paremini ta saab elus ja universumis orienteeruda. Paraku — k ä i a saab ikkagi korraga vaid üht rada pidi, kui ei kavatseta lihtsalt lonkida, vaid kuhugi pärale jõuda.

Filosoofia ja teoloogia on mõneti sarnased; ja nagu Karl Barth mõnab, iga teoloogia on paratamatult mingist filosoofiast koloreeritud: "Meie kõigi teoloogilises keeles ujuvad "filosoofia palukesed"." Nende vahe on selles, et teoloogia ei piirdu juba olemas olevaga ja kõikide *ratio*'le pikemata kättesaadavaga, vaid jätab avatuks võimaluse, et ilmutus (*resp.* intuitsioon või inspiratsioon) on võimaldanud hetkeiti taibata, kuidas tee läheb inimesest edasi. Religioonil iseenesest on alati teatav siht või ülesanne — *telos*, millegi saavutamine või mingi ülesande täitmine. Üks Barthi kaaslasi, Emil Brunner arutleb: "Mis on inimene? Võidakse öelda: inimene on lubja, fosfori, lämmastiku jne segu. Piibel ütleb seda lihtsamalt: inimene on põrm. See on õige, ent see pole kõik. Võidakse öelda: inimene on loom. Kuid ta on rohkem kui loom. Loomal on aru, kuid tal pole mõistust. Tal on tsivilisatsiooni alged, pole aga kultuuri. Tal on uudishimu ja ta teab mõndagi, kuid tal pole teadust. Ta küll mängib, kuid tal pole kunsti. Tal on küll kari, ent tal pole osadust." Inimene ei ole loomsuse tippsaavutus, vaid midagi erilist. "Me oleme inimesed just niivõrd, kui me laseme Jumala Sõnal endi südameis läbi kosta. Mitte et me lihtsalt o l e m e inimesed nagu rebane on rebane, vaid me oleme inimesed siis, kui Jumala Sõna meis leiab vastukaja. Kuivõrd seda ei sünni, oleme ikka ebainimesed. Ei

ole olemas mingit eba-rebast, sest rebane väljub lihtsalt valmina Jumala käest. Tema on loodud Sõna I ä b i, mitte aga Sõna s e e s, inimene on aga loodud Sõna sees, s.t inimene võib jaatada või eitada seda, milleks Jumal ta on loonud.”

Võib näida, et traditsioonilised religioonid, mis rajanevad Jumala ilmutusse uskumisel, on tardunud ja iganenud ning et nende asemele võiks igaüks teha isikliku usundi kättejuhtunud materjalist. Eespool juba osundatud leksikoni definitsiooni kohaselt on ju dogma “teoloogias: usuõpetuse tõestamatu põhilause, mis on kohustuslik kõigile usklikele, mida tunnistatakse vääramatuks tõeks, mida ei või arvustada ja millesse tuleb pimesi uskuda”. Nii võis kartmatult kinnitada ajal, mil kirikul oli suu kinni topitud ja ta ei saanud sõna sekka öelda. Kirikus endas on dogmasid sel viisil kivilinenuna käsitletud vaid ortodoksia-ajastutel, mille mõne aja pärast nagnii on välja vahetanud pietism, ratsionalism või liberalism. Dogmades kui õpetuslausetes ja dogmaatikas kui ratsionaalselt korrastatud süsteemis on pigem nähtud provisoorselt võimalist formuleerida oma arusaamine oma parema tundmise kohaselt. Alfred Adami sõnadega: “Dogmad on minevikus langetatud põhjanevad õpetusotsused, mis on mõeldud siduvatena kirikule ja sellesse kuuluvatele kristlastele. Evangeelselt seisukohalt pole aga olemas ilmeksimatuid dogmasid ja iga sõnastatud õpetuslause kuulub pidevalt kriitilisele vaagimisele Pühakirja põhjal. See ei tähenda dogmade muutlikkust aegade kestel, vaid viitab üksnes nende ehtsale ajaloolisele ja nende tunnustuslikule iseloomule ajal, mil nad sõnastati.”

Dogmade teket käsitlebki eraldi teoloogiline õppeaine, nn *dogma-delugu*, ajaloolis-teoloogiline distsipliin, mis uurib üldtunnustatud ja vältimatuks peetud õpetuslausete ajaloolist tekke- ja kujunemislugu. Sellisena seisab ta küll lähedal dogmaatikale ja eriti dogmaatika ajaloole, kuid erineb neist selle poolest, et jätab oma käsitlustes puudutamata juba sõnastatud dogmade interpretatsiooni. Interpreteerimisega ja tervikpildi kujundamisega tegeleb teine distsipliin, nn *dogmaatika*. Dogmaatika aineala on palju avaram kui kiriku konsiilide kristoloogilised dogmad jms. Kuigi termin “dogmaatika” tuli kasutusele alles XVII sajandil, on asi ise tegelikult olemas alates III sajandi algusest. Origenese teost *De principiis* võib rahulikult pidada esimeseks kristlikuks dogmaatikaks. Sealpeale on kirjutatud väga erinevaid ristiusu õpetuse esitisi. See, et TÜ usuteaduskonnas on ühtaegu üllitatud ühe XX sajandi suurima teoloogi Karl Barthi (1886–1968) monumentaalse dogmaatika kokkuvõtte ja Horst Georg Pöhlmanni ülevaatlik kompendium, mis tutvustab kümnete eri meeste seisukohti, on kõnekas näide sellest, kuidas tulevasi teolooge varustatakse võimalikult laias diapasoo-

nis materjalidega, mis näitavad, kuhu kristlikud mõtlejad enne meid on jõudnud. Ei pea algama tühjalt kohalt, piirduma iseenda meisterdatuga, vaid võib toetuda tehtule ja mõlgutada juba mõeldut.

Religioonis on võimalik eristada kolme parameetrit, mis võivad olla ebaproportsionaalselt arenenud, aga on kummatigi olemas. Esiteks *liikumine*, s.t teatavad vajalikuks peetud toimingud ja käitumised, eriterminitega öeldult: riitused ja tabud ehk *kultus*; teiseks *mõtlemine*, s.t toimingute mõistusepärased seletused, müüdid nähete või riituste ja tabude mõtestamiseks ehk *dogmaatika*; kolmandaks *tundmine-kogemine*, olukord, mis inimese vabastab "mina" piirest, annab talle "suurema" elususe ehk "õndsuse". Esimene ja teine parameeter on alati ajutised ja kohalikud. Pole olemas "üldinimlikke" tabusid, mütoloogiat, dogmaatikat, filosoofiat. Ei saagi olla, kuni inimesed elavad erinevais tingimuses ja kasutavad struktuurilt erinevaid keeli. Ühegi usundi ega aseusundi, ei heteronoomse ega mitte ka autonoomse tabud ega müüdid pole kohustuslikud teisele — pole tõed ega ole rumalused. Rumaluse tunnuseks on pigem arvamus, et kellegi lokaalsed ja tema ajastu eeldused on üldkehtivad ja jäävad (või peavad jääma) kehtima igavesti. Piltlikult öeldes: ei ole olemas ainult üht liiki olendeid, vaid elusloodus on liigirikas, amööbidest primaatideni. Selgroolised olendid vajavad lisaks luukoele ka kõhrkudet ja tihedat ning elastset sidekudet.

Ei ole olemas kristlikku poliitikat, vaid üksnes kristlikud poliitikud, pole kristlikku riiki, vaid üksnes kristlikud riigimehed, ei mingit kristlikku majandust, vaid üksnes kristlikud majandusmehed, ei mingit kristlikku kirjandust, vaid üksnes kristlikud kirjanikud, jne. Ei ole olemas "genuinset", s.t puhast, tõepärast, ürgset jne kristlust, vaid ainult vastavad usklikud. Ei ole võimalik küsida: kumma kristlus on "tõelisem", kas Martin Luther Kingi või Rudolf Bultmanni oma. Nii Buddha kui ka Kristus on teravalt rünnanud tollal valitsenud heteronoomseid usundeid ja nende kivilinenud koorikuid. Kuid teiselt poolt ei ole ka võimalik loota, et pikemat aega saab usk eksisteerida ainult "tundes-kogedes", üritamata mingit sünteesi mõtetes oma ja teiste taibatu ja kogetu põhjal. Uku Masing kasutas siinkohal kõnekat pilti: tünni kõik lauad peavad olema ühepikkused, kui sinna pandu saab jääda pidama.

Midagi ei ole parata — kord ja süsteem mõtlemises ja mõistmises on vältimatu. Clifford Geertz ütleb õigusega, et asi, mida me kõige vähem talume, on meie arusaamis- ja seletamisvõime kahtluse alla seadmine, võimalus, et meie suutlikkus luua, mõista ja kasutada sümboleid võib meid alt vedada, sest — kui see tõepoolest nii peaks juhtuma, oleksime täiesti abitud. Inimese kaasasündinud, s.t geneetiliselt programmeeritud reaktsioonivõimete äärmise üldistatuse, hajutatuse ja muutlikkuse

tõttu oleks inimene ilma kultuurimallide abita funktsionaalse koordineerimata. Ta ei oleks isegi mitte andekas ahv, keda on õnnetul kombel takistatud oma võimeid täielikult välja arendamast, vaid lausa vormitu monstrum ilma sihitaju ja enesekontrollivõimeta, heitlike impulsside ja ähmaste emotsioonide kaos. Inimene sõltub nii suurel määral oma kultuurilt pärandiks saadud sümbolitest ja sümbolisüsteemidest seepärast, et need on tema kui liigi säilimisele lausa määrava tähtsusega.

Võib öelda, et selgroog või üldse luustik ei ole elavale olendile kõige tähtsam. Süda, kopsud ja teised siseelundid, silmad ja kõrvad võivad paista olulisemana kui kondid. Luustikku võib ju asendada ka koorik, ja meduusid saavad väga hästi korda ilma mingi skeleti või kilbita — paraku küll ainult oma elemendis, vees. Selgroogsed olendid on üsna hiline nähtus evolutsioonis. Aga kui nad kord on olemas, siis nemad ei saa korda ilma selgroo ega teiste kontideta, kuhu kinnitada lihased ja sooned — ka siis, kui see teeb nad jäigemaks kui mõned muud olendid. Kuigi loodus on liigirikas, ei ole võimalik päris meelevaldselt konstrueerida uusi kombinatsioone, mis oleksid eluvõimelised. Kui juuba kord on tekkinud mõtlemisvõime, siis mõtlemisvõimeline inimene, *homo sapiens*, ei pääse vajadusest mõtestada oma tegevus — ka siis, kui ta teab selle ettevõtmise algelisust ja provisoorsust. Püüdmisest ennast ja maailma mõista ei pääse. Karl R. Popperi empirismi radikaalse kriitika lõppjärelendus on: mööndes, et meie teadmiste piires pole kriitikale kättesaamatut autoriteeti, kui kaugele teadmatusse meie teadmised ka oleksid tunginud — peame pidama meeles, et tõde on üle inimvõimu. Ilma selle ideeta poleks objektiivseid uurimismõtteid, poleks oletuste kriitikat, püüdlusi selle poole, mida veel ei teata. Alfred Adami teos kirjeldab kiriku seismise arenemise lugu.

E. Salumaa mainib Pöhlmanni raamatule kirjutatud saatesõnas, et “üsna suur osa eelnenu põlvkondade dogmaatika-alasest tööst on paratamatult sulgunud ajalukku ega paku enam vajalikku abi tänapäevaste probleemide lahendamiseks, omades tähendust veel üksnes ajaloolise arengu taustana”. Ta loetleb kümmekond tuntutamat teoloogit, kes on kirjutanud viimase maailmasõja järel oma dogmaatika. Pöhlmanni raamat ongi põhiliselt refereeritud ja tsiteeritud uusimat kirjandust, et anda ülevaade süstemaatilises teoloogias esile kerkinud probleemidest ja nende lahendusametist. See annab usuteaduse üliõpilastele avara aluse edasiseks süvenemiseks ainesse. Vahepeal on nende meeste rida täienenud mitmete uute suurustega, kuigi midagi päris põrutavat ei ole viimisel ajal publitseeritud. Igal erialal on oma tõsus ja mõõnad ning praegu ei näi olevat just kõige viljakam periood dogmaatika edasiare-

Arvustus

nemiseks. Seda enam on põhjust süveneda olemasolevasse ja ajaproovi läbinusse.

K. Barthi raamat on sisutihe kokkuvõtte ühe mehe gigantsest elutööst, mida võiks võrrelda Aquino Thomase *Summa theologica*'ga. Meie süstemaatilise teoloogia professor Elmar Salumaa suutis vaimustuda paljude omapäraste mõtlejate teostest ja oma huviga teisigi nakatada, kuid teda jäi kõige rohkem mõjutama dialektiline teoloogia, nii et ta iseloomustas ennast: *Ein Barthianer ohne Barth*, 'Barthi [sks "habe"] habemeta jünger'. Ta on 1964. aastal kirjutanud tõlkele põhjaliku eessõna "Karl Barthist ja tema teoloogiast", mis teeb Barthi retseptiooni tublisti hõlpsamaks. Mõlemale raamatule oleks tulnud muidugi suureks kasuks, kui toimetamise käigus oleks lisatud nime- ja aineregistrid; praegu on võimatu tagantjärele üles leida lehekülge, kus millestki juttu, sest sisukorras on vaid pikkade peatükkide teemad. Hooslad tudendid teevad muidugi endale korraliku konspekti, aga muudel kasutajatel säästaksid registrid hulga vaeva mõne vajaliku koha tagantjärele ülesotsimisel. A. Adami raamatus asendab seda mingil määral lõpus esitatud kronoloogiline ülevaattetabel.

Päris selge, et niivõrd erialane kirjandus ei leia Eestis kuigi suurt lugejaskonda. Aga peaasi on see, et teoloogia klassikasse kuuluv materjal on tehtud kättesaadavaks neile, kes temast jagu saada suudavad. On põhjust olla tänulik Elmar Salumaale (7.VI 1908–15.XII 1995), kes pärast kümnet Siberi-aastat kuni oma surmani kirjutas kohverkirjutusmasinal päev päeva kõrval kõikvõimalikke tekste, ilma honorarita ja ilma suurema lootuseta, et kunagi keegi tema toksitust ümberkirjutuse teeb (ainsana levisid juba tollal pörandaaluste masinkirjapaljundustena tema *Filosoofia ajaloo* köited). Tema tõlgitud ja kohendatud on kõik kolm retsenseeritavat raamatut. Salumaa riiulitelt on TÜ usuteaduskonnal, Usuteaduse Instituudil ja kirjastusel "Logos" veel kaua võtta kirjastamiseks küll originaaltekste, küll tõlkeid. Oleks muidugi lõpmata tore, kui nende hulgas oleks ka Salumaa enda kolmeköiteline *Dogmatika märksõnades*.

Leidus neid, kes tegid tööd ka siis, kui see mitte ainult ei tundunud olevat, vaid ka oli inimlikult võttes täiesti tulutu tegevus. Õnneks on maailmal rohkem kui ainult üks dimensioon.

Toomas Paul

VÄITLUS

ARVO MÄGI — MEMUARIST JA KROONIK

Arvo Mägi. "Mis meelde on jäänud." — *Akadeemia*, 1996, nr 9–12, 1997, nr 1–6.

Ain Kaalep:

Et Arvo Mägi, olulisimaid eesti pagulaskirjanikke, nõustus meie ajakirjas avaldama oma mälestused "Mis meelde on jäänud", tegi meile suurt heameelt: kindlasti võib neid liigitada *Akadeemia* sellesse osasse, mis meelde jääb väga kauaks. Eriti kaalukad on need mälestused just nimelt mälestustena, ühe tähtsa kirjaniku autentse autobiograafilise materjalina, mis loomulikult tohib olla ja vahest isegi peab olema subjektiivne. Kuidas teisiti saakski!

Igasugune memuaarikirjandus on muidugi ju ka mingil määral kroonika, taotlegu ta seda siis teadlikult või ärgu taotleugi. Kriitiline kroonik (või juba ajaloolane) vaeb sellist kirjandust oma võimist mööda, põlgamata ära isegi nt suure kavaldaja Talleyrand'i valelikke meenusi — või siis Eesti ajaloost Hjalmar Mäe omi (vt Vello Helk, "Dr Mäe meenutab." — *Akadeemia*, 1994, nr 1), mis on juba olemas, ega mitte ka Endel Sõgla omi, mis Kultuurkapitali heldel toetusel ju ka mõne aja pärast ilmuma peaksid. Kõige jultunum valegi võib ajaloolasele olla kõnekas!

Arvo Mägi loomulikult ei kuulu kuidagimoodi äsjapuudutatud kahtlase seltskonda. Tema aususes ei saa olla vähimatki kahtlust. Ometi on temagi puhul asi nii, et mõne tema seisukohaga võib vaielda. Ajaloos leidub nii mõnigi fakt, mida valgustatakse veel sajandeid mitmest küljest, sealjuures erinevaid valgustajaid mõnitamata.

Olen ju hoopis noorem mees, aga minu "aktiivse elu" algus langeb just neisse aastaisse, kus Arvo Mägi oli hästi ligidal sündmuste keskmele, niihästi Saksa okupatsiooni ajal *Postimehe* ümber koondunud Tartu haritlaste rahvuslikus vastupanus osalejana kui ka pagulasena Helsingis. Ja saatuse tahtel oli noore üliõpilase ja Soome sõduri vaatekoht mõ-

nes asjas teistsugune kui juba küpsenud vaimuga filoloogi ja publitsisti oma. Minusugused "soomepoisid" olid muidugi ihust ja hingest solidaarsed õilsameelse ja puhtahingelise kapten Karl Talpakuga, kes, nagu teadsime, mõnikord sattus vastuollu saadik Aleksander Varma ja tema ringkonnaga. Nagu tundus, ei pidanud Varma õigeks (ta käis 1944. a augustis ju rinde lähitagalas sõdureile esinemaski) meie rügemendi Eestisse tulekut ja Saksa relvajõududega liitumist, teades väga hästi, et meie viimne vastuhakk on täiesti lootusetu. Ent täiesti lootusetu oli seda ka patriootilises (ja muidu-) õhinas poistele selgeks teha. Milleks me siis Soome üldse olime tulnud? Oma nahka päästma või? Kapten Talpakul ei olnud seda mõtteviisi omalt poolt üldse õhutada vaja — sel oli lihtsalt instinkti jõud. Millal aga on õige aeg — seda ei teadnud tema ega keegi teine; aeg, mil me tagasi tulime, oli igatahes viimane aeg ja nüüd tagantjärele arutada, et me ei pidanud tulema, on niisama absurdne kui arutada, et Päts ja Laidoner pidanuksid aastail 1939/1940 venelastele ikkagi vastu hakkama (nii et kokku saanuks siis kahe asemel kolm sõjalainet eestlaste tapmiste, vangistamiste ja küüditamistega). Ehk jätame need "oleksid"! Aga eelnev jutt võiks täiendada seda, mis Arvo Mägi kirjutab oma mälestuste VIII osas (*Akadeemia*, 1997, nr 4, eriti lk 886).

Hoopis keerulist teemat käsitleb Arvo Mägi XI ja X osas (*Akadeemia*, 1997, nr 5, lk 1117 ja nr 6, lk 1310–1312). See on pagulaste suhtlemine Kodu-Eestiga aastail, kus paratamatu oli ühtlasi suhtlemine okupatsioonivõimudega, asutuste, organisatsioonide ja väljaannetega, mis nii või teisiti olid nende teenistuses ja otsesemalt või kaudsemalt KGB kontrolli all. Mõistan väga hästi, miks tekkis pagulaste seas tige tüli "suhtlejate" ja "nuhtlejate" vahel — ja ma ei tea sugugi, kumba leeri oleksin sattunud ise pagulaste hulka kuuludes. Siitpoolt vaadates sõandan aga öelda, et mõnigi asi ei ole nii lihtne, nagu Arvo Mägi arvab. Ma ei ütleks, et VEKSAt — nagu olevat "kodumaal vastuvaidlematult... kindlaks tehtud" — täiesti ühemõtteliselt "KGB filiaaliks" nimetama peaks. Võib-olla peaks seda ütleva siis ka nt Keele ja Kirjanduse Instituudi kohta (direktor Endel Sõgla juhtimisel)? Ja mine tea mille kohta veel. Et KGB neid ära kasutas, on muidugi selgest selgem.

Balti Instituut, nagu aru saan, on Rootsi riigi asutus; eks pidanud siis ka Imant Rebane ja Ivo Iliste olema hästi ettevaatlikud ja silmas pidama Rootsi tollaegset vahekorda Nõukogude Liiduga. Mõni kummardamine ida poole — nagu Arvo Mägi neid kirjeldab — näib küll õige võlgas olnuvat! Kuid mõeldes sellele, missuguseid konformismiakte meie siin pidime nägema (ja kaasa tegema), saan ma olukorrast siiski aru. (Ainult ei saa mind panna mingi väega uskuma, et Imant Rebane kedagi ropult söimas!) Imant Rebane oli mu päris hea sõber juba

Soome sõjaväe päevil ja oli loomulik, et ta juba esimesel Eestis-käigul minuga kontakti võttis. Meie vestlused olid usalduslikud, ja kui KGB neid salvestanuks, tähendanuks see kindlat vangimineku minule ja edasist siiatuleku keeldu temale. Ta tõi mulle kaasa raamatuidki ja palju informatsiooni, nõustus kaasa võtma ka minu raamatukujulise tervituse kapten Talpakule... Niisiis tundub mulle, et Imant Rebast "VEKSA mõju all olevaks" pidada ei saa — lõppude lõpuks oli temas ju ka midagi tema perekonnanimele vastavat!

Teema "suhtlejad" on liiga pikk ja komplitseeritud, et seda siin tõsisemalt käsitleda. Iseenesest on hea, et Arvo Mägi sellega algust tegi. Olgu öeldud vähemalt seda: tänu nendele (nt Harald Keiland, Rudolf Hämar, Hellar Grabbi, Ivar Ivask — eespoolmainitud Balti Instituudi meeste lisaks) olen mina nn stagnaajal saanud suurepäraselt informatsiooni pagulaseestlaste elust-olust ja poliitikast. Ka rangelt keelatud raamatuid. Et need "suhtlejad" lasksid ennast alandada Nõukogude saatkondades, piiripunktides jne, pealekauba (mõnikord tõesti ropult) sõimata mõnegi kaaspagulase poolt — see ei näita mu meelest muud kui valmidust teenida "Eesti asja". Olen neile tänulik. Ega pane nendele pahaks ka neist mõne "lausläänelikku" näivsus (mis üldjuhul siinset elu nähes lahtus).

WILHELM ANDERSON vs ALBERT EINSTEIN

Piret Kuusk, Indrek Martinson. "Tartu astrofüüsik Wilhelm Anderson." — *Akadeemia*, 1997, nr 2, lk 358–375.

Heino Eelsalu:

Kahe maailmasõja vahel tuli Tartu täppisteaduste suurvaimudel kogeda oma jõuetust enda kuuldavaks tegemisel Lääne teadusilmas. Nii oli see isegi Ernst Öpikuga, kelle Tartu-perioodil sooritatud tippsaavutused, nagu Päikesesüsteemi perifeerias paikneva komeedipilve teoreetiline avastamine (nüüd kannab see hoopis hollandlase Oorti pilve nime) või tähtedes toimuvate põhiliste tuumareaktsioonide kirjeldamine (selle eest sai Nobeli auhinna teatavasti hoopis USAs töötanud Hans Albrecht Bethe) jäid tollal tunnustusetu. Veelgi halvemini käis siinsete andekate baltisaksa täppisteadlaste käsi, kellele "estoniseeritud" ülikoolis jäeti

eradotsendi väga piiratud roll või keda pidas ülal gümnaasiumiõpetaja amet. "Vedas" astrofüüsik Erich Schönbergil, kes siit hoopis välja tõrjuti ja kes töötas end Lääne silmis autoriteediks Breslaus ning Münchenis.

Tartusse visalt kiindunud tollased baltisaksa täppisteadlased on tänu oma pikaageelse unustatusele muutunud meelisojektideks teaduseajaloolastele nii meil kui Läänes. Keeristormide uurimisel oma aja suhtes poolesajandilise edumaa saavutanud meteoroloog Johannes Letzmanni mälestuse taastas Texase geofüüsikaproffessor R. E. Peterson (ta kirjutas juhatab sisse kogumiku *Meteorology in Estonia in Johannes Letzmann's Times and Today*, toim. Heino Eelsalu ja Heino Tooming, Tallinn: Estonian Academy Publishers, 1995). Matemaatik Edgar Krahn on taas meenutanud Ülo Lumiste (*Edgar Krahn: Centenary Volume 1894–1961*, toim. Ülo Lumiste ja Jaak Peetre, Amsterdam: IOS Press, 1994). Tänu Piret Kuusele ja Indrek Martinsonile on avalikkusele tuntuks saamas astrofüüsiku ja kosmoloogi Wilhelm Andersoni pioneerliku elutöö mitmed tahud.

Nad kirjeldavad Andersoni elutöö kaht suunda: Päikese krooni füüsika; ülitihedate tähtede, nn valgete kääbuste olekuparameetrid. Viimast teemat on autorid käsitlenud ammendavalt, kuid kurioosse tõigana tuleb lisada, et esimene selline täht avastati juba 1915. aastal ning avastajaks polnud ei keegi muu kui tollal Moskva ülikoolis õppiv nooruke Ernst Öpik! Kahjuks puudus Öpikul siis veel usk oma avastuse reaalsusse (vt nt Jaan Einasto, "Öpik as a pioneer in the theory of stellar evolution." — *Geodeet*, 1994, nr 6).

Mööda on mindud Andersoni panusest kosmoloogiasse (vihje sellele on olemas isegi sinise väitleja koostatud *Astronoomialeksikonis*, Tallinn: EE Kirjastus, 1996). Nimelt publitseeris Anderson 1937. aastal kahes artiklis oma nn universumi elementaarse paisumisteooria sõltumatult Oxfordi professorist Edward Arthur Milne'ist, kelle 1934. aastal avaldatud samaladestest tööst ta alles tollega peetud kirjavahetuse kaudu tagantjärele teada sai.

Anderson püüdis oma kosmoloogias vältida relatiivsusõpetust ja tundis rõõmu, et tal oli õnnestunud elementaarsel viisil tuletada Einsteini—de Sitteri kosmoloogiline põhivõrrand. Einsteiniga oli tal olnud jõukatsumine juba aastail 1923–1924 — Päikese krooni olemuse ning läbipaistvuse küsimuses. Einstein oli teatavasti teoreetiliselt ennustanud tähtede valguskiire paindumist Päikesest lähedalt möödumisel, s.t Päikese toimimist gravitatsiooniläätseks. Anderson aga üritas selle nn Einsteini efekti seletamist optilise läätsega, mille tema meelest võis moodustada Päikese elektrongaasist koosnev kroon. Oma teooria avaldas ta ajakirjas *Astronomische Nachrichten* (1923, kd 218, veerud 251–

254). Einstein vastas talle samas ajakirjas kahe lausega (1923, kd 219, veerud 19–20), oletades, et elektrongaasis valguskiir kas neeldub, või kui mitte, siis mõjub talle gaas kiiri hajutava, mitte neid koondava läät-sena. Anderson üritas täpsustada oma valemeid (1924, kd 220, veerud 205–206), toetudes paari autoriteedi uusimatele töödele. See ikkagi ei veennud Einsteini (1924, kd 221, veerud 329–330), keda pealegi toetas üks Andersoni tsiteeritud autoriteetidest, kanada füüsik L. Page (samam, veerud 329–332).

Võib aimata, et Anderson pidi olema tüütult visa vaidleja. Õpiku ja Andersoni omavahelisi dispuute, nagu räägitakse, olevat iseloomustanud tavatult suur lärmakus. Tema tervise kokkuvarisemine 1940. aastal võis olla vaimset laadi.

Väitlusalusele kirjutisele lisatud bibliograafiast võib jääda mulje, nagu poleks Anderson midagi avaldanud *Tartu Tähetorni Publikatsioonide* sarjas — just seal ilmusid ta põhitööd (üksnes 1936–1937 ilmunud 29. köide sisaldab neist neli). Mitu tööd publitseeriti rööbiti või järgnevalt ka üldsusele hõlpsamalt kättesaadavates ülikooli üllitistes *Acta et commentationes* (millele viitamist ongi eelistatud).

Andersonide kunagiselt perekonnatuttavalt, kadunud Paul Aristelt on Ott Kursi kaudu siin väitlejani jõudnud vihje, et Wilhelm Anderson pärast *Umsiedlung*'it võis langeda hitlerliku meditsiini “magusa supi” ohvriks (suri 1940. aastal haiglas!). Pole võimatu, et midagi täpsustavat võiks peituda Paul Ariste arhiivis.

EDITORIAL NOTE

Maarja Päril-Lõhmus, lecturer of journalism at Tartu University, analyses critically the Estonian press of 1987–1996. The transition period in the Estonian press was from 1987 to 1994. By now the press has stabilised. It has changed greatly — publications that call themselves independent have appeared, direct censorship has been abolished, the range of topics has widened, the appearance of publications has become more colourful, there is a lot of advertising. The change is particularly noticeable in the outward appearance of the periodicals. Still, we cannot speak about the birth of new journalism. The press that has emerged in Estonia is difficult to understand by cultures with a long-time tradition of press freedom; it is an entirely new phenomenon in its essence. The main post-Soviet features in the present-day Estonian press are the continuing longing for authority, black-and-white vision of the world, cultivation of prejudice against certain public figures, formation of new taboos and ignoring of several areas of life, new layout of the journalistic text according to the taste of the financier, journalists' insufficient and outdated education, their poor ability to analyse and generalise.

Next, we publish in translation an excerpt from Plato's dialogue *Politeia* (Book VII, 514a–521b). The central image in one of Plato's most celebrated works, his dialogue *Politeia*, is that of the cave. As in most Plato's dialogues, the conversation is led by Socrates. His partners are two cousins of Plato, Glaucon and Adeimantos. The main theme of the dialogue is what is justice and how it functions, and — the most important — whether just people profit personally from justice, whether it facilitates a successful and happy life. The investigation of the essence and function of justice is related to the problem of the ideal order of a state (Gr. *politeia*) and, in parallel, to the best feasible internal order of the human *psyche*. One should understand that

just deeds come from the internal order of the human *psyche*, without which there can be no real happiness. In his article Jan Szaif first describes the context of the image of the cave; then he deals in detail with the ethical, metaphysical and epistemological viewpoints that form a background to it. After explaining these preconditions, he continues with an analysis of the image itself.

Ada Neschke-Hentschke, professor of history of philosophy at Lausanne University, attempts to sum up the results of reception of historical systematic studies of Plato's juridical thinking. The idea that something is "naturally right" [*von "Natur Rechten"*] (τὸ φύσει δίκαιον) is as old as the history of political regimes of Europe. Depending on whether reality is regarded primarily as static or dynamic, the European tradition has formed two main concepts of nature which are of vital importance for the notion of natural right. 1) Nature [*Natur*] is the "real and perpetual existence" or "essence" [*Wesen*] (ὄντως ὄν, οὐσία, *essentia*) of a thing. Here we have to do with the Socratic-Platonic-Aristotelian-Christian tradition. The thinkers of this tradition recognise the natural right which is defined by essence — *essentia*. Therefore, the author calls this kind of natural right essential right [*essentielle Recht*]. 2) *Natur* ("the natural") designates the regular, natural process that is subject to laws. Nature is "existence under laws" [*Dasein unter Gesetzen*"]. This concept forms the foundation to Thomas Hobbes' natural right. Hobbes proved to be a great thinker, being the only one to create a real alternative to the ruling tradition of essential right. In the article, this kind of natural right is called kinematic right [*kinematische Recht*]. The author describes first the emergence of these two main forms of natural-right-based thinking and then studies their impact on the doctrine of human rights. She reaches the conclusion that human rights originate in essentialist thinking; we should even consider them the highest achievement of essential natural right and of political Platonism as well. If we observe the function of human rights in the new constitutions of the 18th century, they are fully based on this model. Actually, the constitution obliges here the legislator to respect an order that exists anyway and is, therefore, natural. Plato's idea, which until then was only an ethical requirement, becomes henceforth a political reality, a positive law. On the other hand, it

should be emphasised that since Plato the content of natural right has profoundly changed. As, by the arrangement of God, humans are "naturally" rational and, as such, free, the duty of the state is — differently from Plato's version — not only to enable the human nature (which in Plato also contains rationality, but merely as an option) to realise itself but to grant its application for free self-determination.

Atharvaveda, along with *Rigveda*, *Jadgurveda* and *Samaveda*, represents the most ancient religious heritage of India. The more folkloric *Atharvaveda* includes spells, a selection of which we publish in Ülo Valk's translation.

Recent discussions on theory of literature show a revival of interest in literary history. The problems which were neglected by new criticism and other composition-centred treatments have regained importance again. The ideas expressed by the theoretical trends of the 1970s-1980s have made us reassess the concepts concerning the historical character of literature and the principles how literary history should be written. Liisa Saariluoma, professor of literature at Turku University, finds that there are at least three trends, which consider innovation of literary history necessary, although in different ways and for different reasons. The first of them is French poststructuralism and its American counterpart — deconstruction. The second trend which has found reassessment of literary history inevitable is feminist study. The third trend could be called socio-historical. This trend has been the strongest in the German-speaking area, particularly in the Federal Republic of Germany, where since the 1980s several social histories of literature have been published. Embracing the whole history of theory of literature, the author tries to give a short overview of the present-day situation in literary history and to acquaint us with the innovations the mentioned approaches have brought to literary history and its position.

María de la Luz Sevilla González, lecturer at the Department of Anthropology, Mexican Autonomous University, regards AIDS as a social and cultural phenomenon, and describes the old clichés and prejudices that this disease has stirred up. Although leprosy has disappeared and lepers forgotten, the structures meant for isolating the sick from society have preserved. In a surprisingly

similar way, the games of expelling people from society are recurring two or three centuries later, being revived in the case of cancer and AIDS. Family, friends and neighbours rebuff AIDS patients not only because of misinformation but also because the disease is incurable — AIDS equals DEATH. The disease has preserved the social image it has had since its beginning. In Western society disease, death and sexuality have mingled with essential methods of exclusion like a repelling attitude, segregation and stigmatisation.

In November 1921 an armed uprising against the Soviet Russian regime broke out in Eastern Karelia. Finland raised the question of Karelia in the League of Nations and, along with the superpowers, asked also Estonia, Latvia, Lithuania and Poland to support its policy. For Estonia, supporting the Karelians and Finland meant, on the one hand, support for the co-operation between the countries bordering on Russia. On the other hand, this brought about a change in the principles of Estonia's foreign policy. By the beginning of the Karelian uprising almost two years had passed since the end of fighting in the Estonian War of Independence. Estonia's support to the Karelians and to the diplomatic measures of Finland in order to defend their kinsfolk was still an expression of the active nationalist eastern policy that dated from the times of the War of Independence. After the suppression of the East Karelian uprising by Soviet Russian troops, Estonia gave up initiative in eastern policy. The active role went ultimately over to Russia. The diplomatic battles accompanying the East Karelian uprising are analysed by historian Vahur Made.

Heikki Roiko-Jokela describes in his article the relations between two kindred nations, Finland and Estonia, during World War II. The Russian troops arrived in Estonia on 17 June 1940. Germany's aggression on the Soviet Union on 22 June 1941 changed Estonia into a battlefield and marked the beginning of a new occupation. In the autumn of 1941 Finland did not recognise the *de facto* continuation of the independent Republic of Estonia as the Estonian question was not to interfere with the united front of Finland and Germany against the Soviet Union. The Finnish leaders expressed their attitude to Estonia in late spring of 1942. Prime Minister Wrangel emphasised the importance of this issue

Editorial note

in his report to the Parliament on matters of war and foreign policy: "Finland can never be indifferent to the fate of the Estonian kindred nation." From the beginning of 1943 to February 1944, about 4,000 refugees left Estonia for Finland. Going to Finland was illegal, it happened unknown to the German authorities. At least 3,500 refugees remained in Finland, only a few per cent of them being women and children. The majority of the refugees were young men, half of them younger than 24. Those who had fled the compulsory mobilisation and a great deal of other male refugees wanted to join the Finnish army as volunteers and about 2,500 of them were admitted. After the armistice with the Soviet Union in September 1944 and even earlier most Estonians left Finland for Sweden. With the active participation of *Valpo*, the Finnish side was compelled, according to the conditions of the armistice, even to extradite some Estonians to the Soviet Union.

In the section of book reviews, Ago Pajur, Tartu University lecturer of recent Estonian history, analyses Eero Medijainen's study on Estonian diplomatic representations in 1918-1940. Toomas Paul, professor extraordinary of the New Testament at Tartu University, reviews Alfred Adam's, Horst Georg Pöhlmann's and Karl Barth's books on dogmatics.

In the section of discussions Ain Kaalep, editor-in-chief of *Akadeemia*, argues with Arvo Mägi, a major émigré Estonian writer. Heino Eelsalu adds specifying notes to Piret Kuusk's and Indrek Martinson's article about astrophysicist Wilhelm Anderson.

The issue ends with Part II of George Berkeley's treatise *Three dialogues between Hylas and Philonous*.

KOLM DIALOOGI
HYLASE JA PHILONOUSE VAHEL
Skeptikute ja ateistide vastu

George Berkeley

Tõlkinud Roomet Jakapi

II

George Berkeley. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. Edited, with an introduction, by C. M. Turbayne. Indianapolis, New York: The Liberal Arts Press, Inc., 1954. Originally published in 1713. Second edition in 1725; third edition in 1734.

Philonous: Sinu otsustus saab peagi tehtud, kui sõandad sest kvaliteedist mõelda sama vabalt, kui sa juba mõtlesid ülejäänutest. Kas ei mööndud seda hää argumendina, et ei kuum ega külm ole vees, kuna viimane paistis soe ühele käele ja külm teisele?

Hylas: Mööndi.

Philonous: Kas ei jõuaks täpselt sama arutluskäiguga järelduseni, et objektile ei ole ulatuvust ega kuju, kuna ühele silmale paistab see väike, tasane ja ümmargune ning samal ajal näib ta teisele suur, konarlik ja nurgeline?

Hylas: Täpselt sama. Ent kas seda viimast eales juhtub?

Philonous: Sa võid igal ajal teha katse, vaadates ühe silmaga paljalt ja teisega läbi mikroskoobi.

Hylas: Ma ei tea, kuidas teda alal hoida, ja ometi on mulle vastumeelt *ulatuvusest* loobuda; ma näen nii paljusid veidraid tagajärgi järgnemas sellele järeleandmisele.

Philonous: Veidraid, ütled sa? Pärast juba tehtud järeleandmisi, loodan ma, ei pörka sa millestki veidruse pärast tagasi. [Kuid teisalt, kas ei paistaks väga veider, kui üldine arutluskäik, mis puudutab kõiki teisi aistilisi kvaliteete, ei puudutaks ulatuvust? Kui on lubatud, et ükski idee ega miski ideesarnane ei saa eksisteerida mittetajuvas substantsis, järgneb kindlasti, et ükski kuju või ulatuvuse moodus, mida me saame kas tajuda või kujutleda või millest meil võib olla mingi idee, ei saa olla reaalselt mateerias seespüsiv; märkimata iseäralikkust, mis peab olema ette kujutades materiaalsel substantsi, mis on eelnev ulatuvusele ja sellest eristuv, olevat ulatuvuse *substraat*. Olgu aistiline kvaliteet milline tahes — kuju või heli või värv —, näib ühtviisi võimatu, et ta peaks subsisteerima selles, mis teda ei taju.]*

Hylas: Ma annan siinkohal praegu järele, aga jätan enesele siiski õiguse oma arvamust tagasi võtta, juhul kui ma edaspidi avastan mingi vale sammu oma liikumises selle poole.

Philonous: Seda õigust ei saa sult võtta. Et nüüd kujude ja ulatuvusega on lõpetatud, läheme edasi *liikumise* juurde.

*Nurksulgudesse jääv osa puudus *Dialoogide* I ja II väljaandest.
Toim.

Kas saab reaalne liikumine mingis välises kehas olla samal ajal nii väga kiire kui väga aeglane?

Hylas: Ei saa.

Philonous: Kas pole keha liikumise kiirus pöördvõrdelises suhtes ajaga, mis tal kulub mingi antud vahemaa läbimiseks? Niisiis keha, mis läbib tunnis ühe miili, liigub kolm korda kiiremini, kui ta liiguks siis, kui ta läbiks ainult ühe miili kolmes tunnis.

Hylas: Olen sinuga nõus.

Philonous: Ja kas ei mõodeta aega ideede järgnevusega meie meelis?

Hylas: Mõõdetakse.

Philonous: Ja kas pole võimalik, et ideed järgneksid üksteisele kaks korda nii kiiresti sinu meeles, kui nad järgnevad minu omas või mingit teist liiki vaimu meeles?

Hylas: Mõõnan seda.

Philonous: Järelikult võib sama keha paista kellelegi teisele läbivat mingi vahemaa poolega sellest ajast, mis paistab sulle. Ja sama arutluskäik kehtib iga muu suhte kohta; see tähendab, et vastavalt sinu printsiipidele (kuivõrd tajutud liikumised on mõlemad realselt objektis) on võimalik, et üks ja seesama keha liigub realselt samal viisil korraga nii väga kiiresti kui väga aeglaselt. Kuidas on see kooskõlas kas terve mõistuse või sellega, mida sa äsja mõõnsid?

Hylas: Selle peale pole mul midagi öelda.

Philonous: Nüüd tahkus; sa kas ei mõtle selle sõnaga mingit aistilist kvaliteeti ja nõnda ei puutu see praegu asjasse; või kui sa mõtled, peab see olema kas kõvadus või takistus. Aga need mõlemad on selgelt relatiivsed meie aistide suhtes: sest on ilmne, et mis paistab kõva ühele elusolendile, võib näida teisele pehme, kellel on suurem jõud ja jäsemete tugevus. Ega ole vähem selge, et takistus, mida mina tunnen, ei ole kehas.

Hylas: Olen nõus, et seesama takistuseaisting ise, mis on kõik, mida sa vahetult tajud, ei ole kehas, ent selle aistingu põhjus on.

Philonous: Aga meie aistingute põhjused ei ole vahetult tajutud asjad ja pole seega aistilised. Mõtlesin, et see sai juba otsustatud.

Hylas: Mõõnan, et sai; aga vabanda mind, kui ma tundun pisut segaduses olevat — ma ei tea, kuidas vabaneda oma vanadest arusaamadest.

Philonous: Et sind välja aidata, mõtle vaid selle üle järele, et kui kord on tunnistatud, et *ulatus* ei eksisteeri ilma meele-leta, tuleb paratamatult mõnda seda ka liikumise, tahkuse ja raskuse kohta, kuna nad kõik silmanähtavalt eeldavad ulatuvust. On seega üleliigne uurida neist igäüht eraldi. Kui sa eitasid reaalselt eksistentsi ulatuvuse puhul, eitasid sa seda neil kõigil.

Hylas: Ma imestan, Philonous, et kui see, mis sa ütled, on tõsi, miks peaksid siis need filosoofid, kes eitavad igasugust reaalselt eksistentsi sekundaarsete kvaliteetide puhul, ikkagi omistama selle primaarsetele. Kui nende vahel pole mingit erinevust, kuidas seda siis seletada?

Philonous: Pole minu asi seletada iga filosoofide arvamust. Aga muude põhjenduste seast, mis sellele anda võib, paistab tõenäoline, et mõnu ja valu, olles seotud pigem esimeste kui viimastega, võivad olla üks. Kuumal ja külmal, maitsetel ja lõhnadel on midagi elavamalt meeldivat või ebameeldivat, millega meid mõjustada, kui ulatuvuse, kuju ja liikumise ideedel. Ja et on liig nähtavalt absurdne arvata, et valu või mõnu võiks olla mittetajuvas substantsis, võõrutatakse inimesed kergemini uskumast sekundaarsete kui primaarsete kvaliteetide välist eksistentsi. Sa veendud, et selles on midagi, kui meenutad eristust, mis sa tegid tugeva ja mõõdukama kuumuse määra vahel, lubades ühele reaalse eksistentsi, sellal kui sa keelasid seda teisele. Aga lõppude lõpuks ei ole selleks eristuseks ratsionaalset alust, sest kindlasti on üks tuim aisting sama tõeselt *aisting* kui mõni meeldivam või ebameeldivam, ja järelikult ei pea teda enam kui neid oletama eksisteerivat mittemõtlevas subjektis.

Hylas: Mulle tuli just pähe, Philonous, et olen kusagil kuulnud eristusest *absoluutse* ja *aistilise* ulatuvuse vahel. Nüüd, kuigi tuleb tunnistada, et *suur* ja *väike*, seisnedes pelgalt suhtes, mis teistel ulatuvatel olevustel on meie kehade osadega, ei ole substantsides endis reaalselt seespüsivad, ometi ei sunni miski meid sama arvama *absoluutse* ulatuvuse kohta, mis on miski *suurest* ja *väikesest*, ühest või teisest üksikust suurus-est või kujust abstraheeritud. Samuti on liikumisega: *hiire* ja *aeglane* on täiesti relatiivsed ideede järgnevuse suhtes meie

oma meelis. Siit ent ei järgne, et kuna need liikumise modifikatsioonid ei eksisteeri ilma meeleta, käiks seesama ka neist abstraheritud absoluutse liikumise kohta.

Philonous: Aga mis see on, mis eristab üht liikumist või üht ulatuvuse osa teisest? Kas pole see midagi aistilist nagu mõni kiiruse või aegluse määr, mingi kindel, neist igauhele omane suurus või kuju?

Hylas: Ma arvan küll.

Philonous: Seega need kvaliteedid, mis on vabastatud kõigist aistilistest omadustest, on ilma igasuguste spetsiifiliste ja numeeriliste erinevusteta, nagu koolid neid kutsuvad.

Hylas: On.

Philonous: See tähendab, et nad on ulatuvus üldiselt ja liikumine üldiselt.

Hylas: Olgu nii.

Philonous: Kuid on üldiselt tunnustatud maksiim, et *iga asi, mis eksisteerib, on üksik*. Kuidas saab siis liikumine üldiselt või ulatuvus üldiselt eksisteerida mingis kehalises substantsis?

Hylas: Võtan aega, et seda raskust hajutada.

Philonous: Kuid mina arvan, et selles asjas võib kiiresti otusele jõuda. Kahtlemata võid sa öelda, kas sa oled suuteline moodustama üht või teist ideed. Nüüd sean ma häämeelega kogu meie vaidluse selle küsimuse peale. Kui sa saad oma mõtteis moodustada liikumisest või ulatuvusest selgepiirilise [*distinct*] abstraktse idee, mis on ilma jäetud kõigist neist aistilistest moodustest nagu kiire ja aeglane, suur ja väike, ümmargune ja neljakandiline ning teised sarnased, mida tunnustatakse eksisteerivat üksnes meeles, siis annan ma ses asjas, mille kasuks väidad, alla. Aga kui sa ei saa, oleks sinu poolt arutu jääda selle juurde, millest sul ei ole mingit arusaama [*notion*].

Hylas: Ausalt tunnustades, ei saa.

Philonous: Saad sa koguni eraldada ulatuvuse ja liikumise ideid kõigi nende kvaliteetide ideedest, mida need, kes selle eristuse teevad, nimetavad "sekundaarseks"?

Hylas: Mis! Kas pole kerge vaadelda ulatuvust ja liikumist iseeneses, abstraherituna kõigist teistest aistilistest kvaliteetidest? Kuidas siis matemaatikud neid käsitlevad?

Philonous: Tunnistan, Hylas, et pole raske moodustada üldisi väiteid [*propositions*] ja arutluskäike [*reasonings*] nende kvaliteetide kohta ühtki muud ära märkimata ja ses mõttes vaadelda või käsitleda neid abstraheritud. Ent kuidas järgneb, et kuna ma võin tuua eraldi kuuldavale sõna "liikumine", siis saan moodustada oma meeles tast idee, millest keha välja jääb? Või et kuna ulatuvuse või kujude kohta võib teha teoreeme, üldse märkimata *suurt* või *väikest* või ühtki muud aistilist moodust või kvaliteeti, siis on võimalik, et meelega poolt eraldi moodustataks või tabataks sellist abstraktset ideed ulatuvusest, mis on ilma ühegi kindla suuruse, kuju või aistilise kvaliteediga? Matemaatikud käsitlevad kvantiteeti, ilma et arvestaks teisi sellega kaasnevaid aistilisi kvaliteete, kuna viimased on täiesti tähtsusetud nende tõestuste suhtes. Aga kui nad, jättes sõnad kõrvale, kaevavad [*contemplate*] paljaid ideid, ma usun, sa leiad, et need ei ole nood puhtad abstraheritud ulatuvuse ideed.

Hylas: Kuid mida ütled sa puhta intellekti kohta? Kas ei saa abstraheritud ideid moodustada selle võimega?

Philonous: Kui ma ei saa üldse moodustada abstraktseid ideid, on selge, et ma ei saa neid moodustada ka puhta intellekti abil, ükskõik millist võimet sa nende sõnade all siis ka silmas pead. Pealegi, uurimata puhta intellekti ja tema vaimsete objektide loomust, nagu *voorus*, *aru*, *Jumal* ja teised sarnased, niipalju paistab ilmne, et aistilised asjad saavad olla tajutud üksnes aistiga või representeeritud kujutlusvõime poolt. Niisiis kujud ja ulatuvus, olles algselt tajutud aistiga, ei kuulu puhta intellekti valda. Ent sinu edasiseks veenmiseks: püüa, kui sa saad, moodustada idee mis tahes kujust, mis on abstraheritud kõigist suuruse üksikasjadest või isegi teistest aistilistest kvaliteetidest.

Hylas: Las ma mõtlen veidi... Ma ei leia, et saaks.

Philonous: Ja kas saad sa pidada võimalikuks, et looduses võiks reaalselt eksisteerida see, mis oma mõistes [*conception*] kätkeb vastuolu?

Hylas: Ei kuidagi.

Philonous: Seega, et koguni meelega on võimatu lahutada ulatuvuse ja liikumise ideid kõigist teistest aistilistest kvaliteetidest, kas ei järgne, et kus eksisteerib üks, seal eksisteerib paratamatult ka teine?

Hylas: Paistab nii.

Philonous: Järelikult needsamad argumendid, mida sa mõnõnsid otsustavana sekundaarsete kvaliteetide vastu, keh-tivad ilma igasuguse edasise jõurakendamiseta ka primaarse-te vastu. Pealegi kui sa tahad usaldada oma aiste, kas pole siis selge, et kõik aistilised kvaliteedid eksisteerivad koos [*coexist*] või ilmnevad [*appear*] neile samas kohas olevaina? Kas nad eales representeerivad liikumist või kuju, mis oleks lahutatud kõigist teistest nähtavatest ja kombitavatest kvaliteetidest?

Hylas: Ses osas ei pea sa enam midagi ütleva. Olen valmis nõustuma, kui meie senistes arutlustes pole mingit varjatud viga või tähelepanematust, et tuleb eitada ühtviisi kõigi aistiliste kvaliteetide eksistentsi ilma meeleta. Aga ma kardan, et olen oma eelnevates järeleandmistes liiga helde olnud või ühe või teise vea tähelepanuta jätnud. Lühidalt: ma ei võtnud aega mõtlemiseks.

Philonous: Seks asjaks, Hylas, et meie uurimuse edasimi-nek üle vaadata, võid sa võtta nii palju aega, kui heaks arvad. Sul on vabadus parandada mis tahes vääratusi, mida sa teha võisid, või pakkuda mida iganes sa vahele jätsid ja mis kõneleb su esimese arvamuse kasuks.

Hylas: Üheks suureks tähelepanematuseks pean ma seda, et ma küllaldaselt ei eristanud *objekti aistingust*. Nüüd, kui-gi see viimane ei pruugi eksisteerida ilma meeleta, ometi ei järgne sellest, et esimene seda ei saa.

Philonous: Millist objekti sa mõtled? Aistide objekti?

Hylas: Just seda.

Philonous: Teda tajutakse siis vahetult?

Hylas: Õigus.

Philonous: Tee mulle selgeks erinevus selle, mida vahetult tajutakse, ja aistingu vahel.

Hylas: Aistingut pean ma tajuva meele teoks [*act*]; peale mille leidub miski, mida tajutakse ja seda kutsun ma "objek-tiks". Näiteks tollel tulbil on punane ja kollane. Kuid siis on nende värvide tajumise tegu ainult minus ja mitte tulbis.

Philonous: Millisest tulbist sa kõneled? Kas see on see, mida näed?

Hylas: Seesama.

Philonous: Ja mida sa näed peale värvi, kuju ja ulatuvuse?

Hylas: Ei midagi.

Philonous: Niisiis ütleksid sa, et punane ja kollane eksisteerivad koos ulatuvusega — eks ole?

Hylas: See pole kõik: ma ütleksin, et neil on reaalne eksistents ilma meeleta mingis mittemõtlevas substantsis.

Philonous: Et värvid on realselt tulbis, mida ma näen, on ilmne. Ega saa eitada, et see tulp võib eksisteerida sõltumatult sinu meelest või minu omast, aga et mingi aistide vahetu objekt — s.t mingi idee või ideede kombinatsioon — peaks eksisteerima mittemõtlevas või kõigile meelile välises substantsis, on iseenesest silmanähtav vasturääkivus. Ega saa ma kujutleda, kuidas järgneb see sellest, mida sa äsja ütlesid, nimelt, et need punane ja kollane on tulbil, mida sa *näed*, kuna sa ei väida end *nägevat* toda mittemõtlevat substantsi.

Hylas: Sa oled osav, Philonous, meie uurimust tema ainest kõrvale juhtima.

Philonous: Näen, sa pole seda meelt, et end sel kombel nurka suruda lasta. Naastes niisiis sinu eristuse juurde *ais-tingu* ja *objekti* vahel, siis, kui ma sust õieti aru saan, sa eristad igas tajumuses kaht asja, millest üks on meele tegevus [*action*], teine mitte.

Hylas: Tõsi.

Philonous: Ja see tegevus ei saa eksisteerida mingis mittemõtlevas asjas ega selle juurde kuuluda, aga mis iganes peale selle on kaasatud tajumusse, saab?

Hylas: Nii ma mõtlen.

Philonous: Nii et kui leiduks tajumus, milles pole mingit meele tegu, siis oleks võimalik, et säärane tajumus eksisteeriks mittemõtlevas substantsis.

Hylas: Mõõnan seda. Kuid on võimatu, et leiduks säärane tajumus.

Philonous: Millal öeldakse meelt olevat tegev [*active*]?

Hylas: Siis, kui ta tekitab midagi, teeb millelegi lõpu või muudab midagi.

Philonous: Kas saab meel tekitada, seisata või muuta midagi teisiti kui tahte teoga [*act of the will*]?

Hylas: Ei saa.

Philonous: Meelt niisiis tuleb tema tajumustes *tegevaks* lugeda niivõrd, kui neis on kätketud *tahtmus* [*volition*]?

Hylas: Tuleb.

Philonous: Noppides selle lille olen ma tegev, sest ma teen seda oma käe liikumisega, mis järgnes minu tahtmusele; niisamuti, tuues selle oma nina juurde. Ent kas kumbki neist on haistmine?

Hylas: Ei.

Philonous: Ma tegutsen ka õhku läbi oma nina tõmmates; sest pigem nii kui teisiti on mu hingamine minu tahtmuse tulemus [effect]. Kuid sedagi ei saa kutsuda "haistmiseks": sest kui see nii oleks, peaksin haistma iga kord, kui sel moel hingan?

Hylas: Tõsi.

Philonous: Haistmine on siis miski sellele kõigele järgnev?

Hylas: On.

Philonous: Kuid ma ei leia oma tahet enam asjasse puutuvat. Mida iganes enamat seal on — nagu see, et tajun säärast kindlat lõhna või üldse mingit lõhna —, on sõltumatu minu tahtest ja selles olen ma täiesti tegevusetu [passive]. Kas sinuga on teisiti, Hylas?

Hylas: Ei, täpselt samamoodi.

Philonous: Siis, mis puutub nägemisse: kas pole sinu võimuses oma silmi avada või kinni hoida; pöörata neid siia või sinna?

Hylas: Kahtlemata.

Philonous: Aga kas sõltub see sarnasel viisil su tahtest, et vaadates tolle lille peale tajud sa pigem valget kui mingit teist värvi? Või kas sa saad, suunates oma avatud silmad taeva kaugema osa poole, hoiduda nägemast päikest? Või on valgus ja pimedus sinu tahtmuse tulemus?

Hylas: Ei, kindlasti mitte.

Philonous: Sa oled siis neis suhteis täiesti tegevusetu?

Hylas: Olen.

Philonous: Ütle nüüd mulle, kas nägemine seisneb valguse ja värvide tajumises või silmade avamises ja pööramises?

Hylas: Kahtlemata esimeses.

Philonous: Et sa niisiis oled ses valguse- ja värvide-tajumises täiesti tegevusetu, mis saab siis tollest tegevusest, millest sa kõnelesid kui iga aistingu koostisosast? Ja kas ei järgne sinu enda järeleandmistest, et valguse- ja värvide-

tajumus, kätkemata eneses mingit tegevust, võib eksisteerida mittetajuvas substantsis? Ja kas pole see ilmne vasturääkivus?

Hylas: Ma ei tea, mida sellest arvata.

Philonous: Pealegi kui sa eristad igas tajumuses *tegevast* ja *tegevusetut*, pead sa seda tegema ka valu-tajumuses. Ent kuidas on see võimalik, et valu, olgu ta nii vähe tegev, kui sa heaks arvad, peaks eksisteerima mittetajuvas substantsis? Lühidalt, mõtle vaid selle asja üle järele ja siis tunnista avameelselt, kas valgus ja värvid, maitsed, helid jne ei ole kõik võrdväärselt tundmused [*passions*] või aistingud hinges. Sa võid tõesti kutsuda neid "välisteks objektideks" ja anda oma sõnades neile sellise subsistentsi, nagu heaks arvad. Kuid katsu järele omaenese mõtteid ja siis ütle mulle, kas pole nii, nagu kõnelen?

Hylas: Tunnistan, Philonous, et vaadeldes puhtalt seda, mis toimub mu meeles, ei suuda ma avastada midagi muud, kui et ma olen mõtlej olevus, keda mõjustatakse mitmesuguste aistingutega; ega ole võimalik ette kujutada, kuidas peaks aisting eksisteerima mittetajuvas substantsis. Kuid teisalt, siis kui ma vaatan aistiliste asjadele teisiti, vaadeldes neid kui hulka mooduseid ja kvaliteete, tundub mulle paratamatu oletada materiaalset *substraati*, ilma milleta ei saa ette kujutada nende eksistentsi.

Philonous: "Materiaalseks substraadiks" nimetad sa seda? Aga millise oma aisti abil sa selle olevusega tutvusid?

Hylas: Ta pole ise aistiline; üksnes tema mooduseid ja kvaliteete tajutakse aistidega.

Philonous: Ma eeldan siis, et sa jõuadsid tema ideeni refleksiooni ja aru abil?

Hylas: Ma ei pretendeeri mingile päris positiivsele ideele temast. Kuid ma järeldan, et ta eksisteerib, sest kvaliteete ei saa ette kujutada eksisteerimas ilma kandjata [*support*].

Philonous: Paistab siis, et sul on tast vaid suhteline mõiste [*relative notion*] või et sa ei kujuta teda ette teisiti kui tema suhte kaudu aistiliste kvaliteetidega?

Hylas: Õigus.

Philonous: Ole siis hea ja anna teada, milles see suhe seisneb.

Hylas: Kas ei väljenda seda piisavalt termin “substraat” või “substants”?

Philonous: Kui nii, siis peaks sõna “substraat” tähendama, et ta laiub [is spread] aistiliste kvaliteetide või aktsidentside all?

Hylas: Tõsi.

Philonous: Ja järelikult ka ulatuvuse all?

Hylas: Jah.

Philonous: Ta on seega oma loomult midagi ulatuvusest täiesti eristuvat?

Hylas: Ütlen sulle, et ulatuvus on üksnes moodus ja materia on miski, mis kannab mooduseid. Ja kas pole silmanähtav, et asi, mida kantakse, on erinev asjast, mis kannab?

Philonous: Nii et arvatakse, et miski ulatuvusest eristuv ja teda välistav on ulatuvuse *substraadiks*?

Hylas: Just nii.

Philonous: Vasta mulle, Hylas, kas saab asi laiuda ilma ulatuvuseta? Või kas pole ulatuvuse idee paratamatult kätke-
tud *laiumises*?

Hylas: On.

Philonous: Nii et ükskõik millel, mida sa oletad laiuvat mingi asja all, peab iseeneses olema tolle asja ulatuvusest, mille all ta laiub, eristuv ulatuvus?

Hylas: Peab.

Philonous: Järelikult, et iga kehaline substants on ulatuvuse *substraat*, peab tas olema teine ulatuvus, mille kaudu teda määratletakse kui *substraati* ja nõnda edasi kuni lõpmatuseni. Ja ma küsin, kas see pole iseenesest absurdne ja vastuolus sellega, mida sa just äsja mõnsid — *et substraat on miski ulatuvusest eristuv ja seda välistav*?

Hylas: Jah aga, Philonous, sa saad minust valesti aru. Ma ei mõtle, et materia *laiub*, jämedas sõnasõnalises mõttes, ulatuvuse all. Sõna “substraat” kasutatakse üksnes väljendamaks üldiselt sama asja mis “substantsiga”.

Philonous: Hästi, uurigem siis suhet, mida peetakse silmas terminiga “substants”. Kas ei seisne see selles, et ta seisab aktsidentside all?

Hylas: Seisneb.

Philonous: Aga kas selleks, et üks asi võiks seista teise all või teda kanda, ei peaks ta olema ulatuv?

Hylas: Peab.

Philonous: Kas ei kaldu siis see oletus samasse absurdi, mis eelminegi?

Hylas: Sa võtad endiselt asja otseses, sõnasõnalises mõttes; see pole aus, Philonous.

Philonous: Ma ei taha sinu sõnadele mingit mõtet peale suruda; sul on vabadus seletada neid nii, nagu heaks arvad. Ma vaid palun sind, lase mul midagi nende all mõista. Sa ütled mulle, et mateeria kannab aktsidentse või seisab nende all. Kuidas? Kas nii, nagu su jalad kannavad su keha?

Hylas: Ei, see on sõnasõnaline mõte.

Philonous: Palun anna mulle teada mingi mõte, sõnasõnaline või mitte, kuidas sa seda mõistad. — Kui kaua pean ma vastust ootama, Hylas?

Hylas: Tunnistan, et ma ei tea, mida öelda. Arvasin kord, et mõistan üsna hästi, mida mõeldakse mateeria poolt aktsidentside kandmise all. Aga mida enam ma nüüd selle üle mõtlen, seda vähem suudan seda taibata; lühidalt, leian, et ma ei tea tast midagi.

Philonous: Paistab siis, et sul pole mateeriast üldse mingit ideed, ei suhtelist ega positiivset; sa ei tea ei seda, mis ta on iseeneses, ega seda, mis suhtes on ta aktsidentsidega?

Hylas: Tunnistan seda.

Philonous: Ja ometi sa väitsid, et ei suuda ette kujutada, kuidas kvaliteedid või aktsidentsid peaksid reaalselt eksisteerima, kujutamata samal ajal ette nende materiaalselt kandjat?

Hylas: Väitsin.

Philonous: See tähendab, et kui sa kujutad ette kvaliteetide reaalselt eksistentsi, kujutad sa ühtlasi ette midagi, mida sa ei saa ette kujutada?

Hylas: See oli vale, möönan. Kuid siiski ma kardan, et siin on mingi viga. Mis sa sellest arvad? Mulle tuli just pähe, et kogu meie eksituse alus seisab selles, et sa käsitled iga kvaliteeti omaette. Nüüd ma möönan, et ükski kvaliteet üksikult ei saa subsisteerida ilma meeleta. Ei värv ilma ulatuvuseta ega kuju ilma mingi teise aistilise kvaliteedita. Aga et mitu kvaliteeti ühendatult või segatult moodustavad terviklikke

aistilisi asju, siis ei takista miski oletamast, et säärased asjad eksisteerivad ilma meeleta.

Philonous: Hylas, sa kas teed nalja või on sul väga kehv mälu. Kuigi me tõesti käisime läbi kõik kvaliteetidid nimeliselt üksteise järel, ometi mu argumentid või pigemini sinu järeleandmised ei kaldunud kusagil tõendama, et sekundaarsed kvaliteetidid ei subsisteeri igauks omaette iseeneses; vaid et neid ei ole *üldse* ilma meeleta. Tõesti, kuju ja liikumist käsitledes jõudsime järelduseni, et nad ei saa eksisteerida ilma meeleta, sest isegi mõttes on võimatu lahutada neid kõikidest teistest sekundaarsetest kvaliteetidest, nõnda et kujutada ette neid eksisteerivat iseenestes. Kuid see polnud siis ainus argument, mida sel puhul kasutati. Aga (minnes mööda kõigest, mis on eelnevalt öeldud, ja pidades seda eimillekski, kui sa nii tahad) olen valmis panema kõik selle küsimuse peale. Kui sa saad ette kujutada, et mingil kvaliteetide mikstuuril või kombinatsioonil või mis tahes aistilisel objektil on võimalik eksisteerida ilma meeleta, siis möönan ma seda tegelikult [*actually*] nõnda olevat.

Hylas: Kui nii, siis saab see asi peagi otsustatud. Mis oleks veel lihtsam kui kujutada ette puud või maja eksisteerimas iseeneses, sõltumata mis tahes meelest ja selle poolt tajumata? Ma kujutan neid praegusel hetkel ette sel moel eksisteerimas.

Philonous: Kuidas, ütle Hylas, saad sa näha asja, mis on samal ajal nägemata [*unseen*]?

Hylas: Ei, see oleks vasturääkivus.

Philonous: Kas pole sama suur vasturääkivus kõnelda sellise asja ette kujutamisest, mis on ette kujutamata [*unconceived*]?

Hylas: On.

Philonous: Niisiis puud või maja, millest sa kõneled, kujutatakse sinu poolt ette?

Hylas: Kuidas võiks see olla teisiti?

Philonous: Ja see, mida ette kujutatakse, asub kindlasti meeles?

Hylas: Kahtlemata on see, mida ette kujutatakse, meeles.

Philonous: Kuidas jõudsid sa siis väiteni, et sa kujutad ette maja või puud eksisteerimas sõltumatult ja väljaspool kõigest, mis tahes meelist?

Hylas: Olen nõus, et see oli tähelepanematus; aga oota, las ma mõtlen järele, mis mind selleni viis. — See on küllalt lustakas viga. Kui ma mõtlesin puust üksildases paigas, kus pole kedagi kohal teda nägemas, arvasin, et see tähendab ette kujutada puud kui tajumata või temast mõtlemata [*unthought of*] eksisteerivat, märkamata, et ma ise teda kõik see aeg ette olen kujutanud. Ent nüüd näen ma selgelt, et kõik, mis ma teha saan, on moodustada ideid omaenese meeles. Ma võin tõesti oma mõttes ette kujutada puu või maja või mäe ideed, aga see on kõik. Ja see on kaugel tõestamisest, et saan neid ette kujutada *eksisteerimas väljaspool kõigi vaimude meeli*.

Philonous: Sa tunnistad siis, et sinu jaoks on võimatu ette kujutada, kuidas mingi kehaline aistiline asi eksisteeriks teisiti kui meeles?

Hylas: Tunnistan.

Philonous: Ja ometi tahad sa tõsiselt võidelda selle tõesuse eest, mida sa ei suuda isegi ette kujutada?

Hylas: Tunnistan, et ei tea, mida arvata, ent siiski jäävad mul mõned kõhklused. Kas pole kindel, et ma näen asju teatud kauguselt? Kas ei taju me näiteks tähti ja kuud olevat kaugel eemal? Kas pole see, ma ütleksin, aistidele ilmne?

Philonous: Kas ei taju sa ka unes selliseid või sellesarnaseid objekte?

Hylas: Tajun.

Philonous: Ja kas pole neil seesama kaugel olemise ilme?

Hylas: On.

Philonous: Aga sa ei järelda sellest, et ilmutised unenäos on ilma meeleta?

Hylas: Ei mingil juhul.

Philonous: Seega ei peaks sa järeldama, et aistilised objektid on ilma meeleta, nende ilmumise [*appearance*] või moe järgi, kuidas neid tajutakse.

Hylas: Tunnistan seda. Ent kas mu aist ei peta mind neil puhkudel?

Philonous: Ei kuidagi. Idee või asi, mida sa vahetult tajud — ei aist ega aru anna sulle teada, et see tegelikult eksisteerib ilma meeleta. Aistiga sa tead vaid, et sind mõjustatakse säärase kindlate valguse ja värvide jne aistingutega. Ja neid ei ütle sa olevat ilma meeleta.

Hylas: Tõsi, aga peale kõige selle, kas sa ei arva, et nägemine annab kaudselt edasi midagi välisusest või kaugusest?

Philonous: Kui sa lähened kaugemale objektile, kas muutuvad nähtav suurus ja kuju pidevalt või näivad nad samana kõigilt kaugustelt?

Hylas: Nad on pidevas muutumises.

Philonous: Niisiis ei anna nägemine sulle kaudselt edasi ega mingil viisil teada, et nähtav objekt, mida sa vahetult tajud, eksisteerib teatud kaugusel* või et teda saadakse tajuma siis, kui edasi liikuda; sest sääl on jätkuv nähtavate, üksteisele järgnevate objektide seeria kogu sinu lähenemise kestel.

Hylas: Jah, aga objekti nähes tean ma siiski, millist objekti saan ma tajuma pärast seda, kui olen läbinud kindla vahemaa; ükspuha, kas see on täpselt seesama või ei: sel puhul antakse ikkagi kaudselt edasi midagi kaugusest.

Philonous: Hää Hylas, mõtle selle asja üle vaid veidi järele ja siis ütle mulle, kas selles on midagi enam kui järgnev. Ideedest, mida sa tegelikult tajud nägemisega, oled sa kogemuse teel õppinud järeldama, millistest teistest ideedest saad sa (vastavalt looduse püsivale korrale) olema mõjustatud pärast säärast kindlat aja ja liikumise järgnevust.

Hylas: Üldiselt ma ei peagi seda millekski muuks.

Philonous: Kas pole nüüd selge, et oletades, et kui pimedana sündinud inimene tehakse äkki nägijaks, ei saaks tal algul olla mingit kogemust sellest, mis võidakse kaudselt edasi anda nägemisega?

Hylas: On.

Philonous: Tal poleks siis, sinu järgi, mingit arusaama kaugusest ühenduses nende asjadega, mida ta näeb; vaid ta peaks neid uueks, üksnes ta meeles eksisteerivate aistingute koguks?

Hylas: Seda ei saa eitada.

Philonous: Aga et teha see veel selgemaks: kas kaugus pole joon, mis ulatub otsapidi silmani?

Hylas: On.

*Vt autori *An Essay towards a New Theory of Vision* (1709) ja *The Theory of Vision Vindicated and Explained* (1733). Toim.

Philonous: Ja kas saab nõnda asetsevat joont nägemisega tajuda?

Hylas: Ei saa.

Philonous: Kas ei järgne siis, et kaugust ei tajuta päriselt [*properly*] ja vahetult nägemisega?

Hylas: Tundub küll.

Philonous: Jällegi: kas su arvamuse on, et värvid on teatud kaugusel?

Hylas: Tuleb tunnistada, et nad on ainult meeles.

Philonous: Ent kas ei paista värvid silmale ulatuvuse ja kujudega samas kohas koos eksisteerivat?

Hylas: Paistavad küll.

Philonous: Kuidas saad sa siis järeldada nägemisest, etujud eksisteerivad ilma [meeleta], samas kui sa tunnistad, et värvidega see nii pole — kui aistiline ilmumine on mõlema puhul seesama?

Hylas: Ma ei tea, mida vastata.

Philonous: Kuid mööndes, et kaugust tajutakse tõesti ja vahetult meele poolt, ei järgneks sellest ometi, et ta eksisteerib väljaspool meelt. Sest kõik see, mida tajutakse vahetult, on idee; ja kas saab mingi *idee* eksisteerida väljaspool meelt?

Hylas: Seda oletada oleks absurdne; aga anna mulle teada, *Philonous*, kas me ei saa siis tajuda või teada mitte midagi peale oma ideede?

Philonous: Mis puutub ratsionaalsesse põhjuste tuletamise tagajärgedest, siis see jääb väljapoole meie uurimust. Ja mis puutub aistidesse, siis võid sa ise kõige paremini öelda, kas sa tajud midagi, mida ei tajuta vahetult. Ja ma küsin sult, kas vahetult tajutud asjad on midagi muud kui sinu enda aistingud või ideed? Sa oled tõesti rohkem kui kord selle vestluse käigus väljendanud oma arvamust neis asjus; kuid selle viimase küsimuse juures paistad sa olevat kõrvale pöördunud sellest, mida sa siis arvasid.

Hylas: Tõtt-öelda, *Philonous*, ma mõtlen, et leidub kahte liiki objekte: ühed, mida tajutakse vahetult ja mida kutsutakse ka "ideedeks"; teised on reaalsed asjad või välised objektid, mida tajutakse ideede vahendusel, mis on nende kujutised [*images*] ja representatsioonid. Nüüd ma mõõnan, et ideed ei eksisteeri ilma meeleta; aga viimast sorti objektid küll. Mul

on kahju, et ma ei mõelnud sellest eristusest varem; see oleks tõenäoliselt katkestanud sinu arutluse.

Philonous: Kas neid väliseid objekte tajutakse aistiga või mingi teise võimega?

Hylas: Neid tajutakse aistiga.

Philonous: Kuidas! Kas leidub siis midagi aistiga tajutut, mida ei tajuta vahetult?

Hylas: Jah, *Philonous*, mingil moel leidub. Näiteks kui ma vaatan Julius Caesari pilti või kuju, võib öelda, et mingil moel tajun ma teda (kuigi mitte vahetult) oma aistidega.

Philonous: Paistab siis, et sa tahad meie ideid, mida üksi tajutakse vahetult, pidada pildiks välistest asjadest: ja et neid samuti tajutakse aistidega, kuivõrd neil on vastavus [*conformity*] või sarnasus [*resemblance*] meie ideedega?

Hylas: Nii ma mõtlen.

Philonous: Ja samal viisil, et Julius Caesarit, kes on iseeneses nähtamatu, tajutakse sellegipoolest nägemisega; reaalseid asju, mis iseeneses on tajutamatud, tajutakse aistiga.

Hylas: Selsamal viisil.

Philonous: Ütle mulle, *Hylas*, kui sa silmad Julius Caesari pilti, kas sa näed oma silmadega midagi enam kui mõnd värvi ja kuju ühes terviku kindla sümmeetria ja kompositsiooniga?

Hylas: Ei midagi muud.

Philonous: Ja kas ei näeks see, kes pole eales midagi Julius Caesarist teadnud, niisama palju?

Hylas: Näeks.

Philonous: Järelikult on tema nägemine ja selle tarvitus niisama täiuslik kui sul?

Hylas: Nõustun sinuga.

Philonous: Millest siis tuleb, et sinu mõtted on suunatud Rooma keisrile ja tema omad ei ole? See ei saa tuleneda aistingust või aisti ideedest, mida sinu poolt siis tajutakse; kuna sa tunnistad, et sul pole ses suhtes tema ees mingit eelist. Kas ei peaks see niisiis tulenema arust ja mälust?

Hylas: Peaks.

Philonous: Järelikult sellest näitest ei järgne, et aistiga tajutaks midagi, mida ei tajuta vahetult. Kuigi ma möönan, et teatud tähenduses võib öelda, et me tajume aistilisi asju va-

hendatult aisti poolt — s.t kui tänu [ideede] sagedasti tajutud ühendusele ideede vahetu tajumine ühe aistiga annab meelele kaudselt edasi teisi, võib-olla teisele aistile kuuluvaid [ideeid], millel on tavaks olla nendega ühendatud. Näiteks kui ma kuulen tõlda sõitmas piki tänavaid, tajun vahetult üksnes heli; aga oma kogemusest, et säärane heli on ühenduses tõllaga, ütlen end kuulvat tõlda. Sellele vaatamata on silmanähtav, et — tões ja ranguses — *kuulda* ei saa midagi muud kui *heli*; ja tõld pole niisiis päriselt tajutud aistiga, vaid kaudselt kogemusest edasi antud. Ja niisamuti, kui meid öeldakse nägevat tulipunaselt hõõguvat raudvarba, ei ole raua tahkus ja kuumus nägemise objektideks, vaid nad on kaudselt kujutlusvõimele edasi antud värvi ja kuju poolt, mida päriselt tajutakse selle aistiga. Lühidalt, üksnes neid asju tajutakse tegelikult ja rangelt võttes mingi aistiga, mida oleks tajutud, kui toosama aist oleks siis meile esmakordselt antud. Mis puutub teistesse asjadesse, siis on selge, et neid vaid antakse meelele kaudselt edasi kogemuse poolt, mis põhineb varasematel tajumustel. Ent naastes sinu Caesari pildi võrdluse juurde, on selge, et kui sa sellest kinni pead, siis pead sa olema arvamusel, et reaalseid asju või meie ideede arhetüüpe ei tajuta päriselt aistiga, vaid hinge mingi sisemise võimega nagu aru või mälu. Seega ma tahaksin teada, milliseid argumente saad sa ammutada arust nende eksisteerimise kasuks, mida sa kutsud “reaalseteks asjadeks” või “materiaalseteks objektideks”. Või mäletad sa end olevat näinud neid varemalt säärastena, nagu nad on iseeneses? Või oled sa kuulnud või lugenud kellestki, kes on?

Hylas: Näen, Philonous, et oled otsustanud mind nõökida; kuid see ei veena mind ealeski.

Philonous: Minu taotluseks on üksnes õppida sult viisi, kuidas jõuda teadmiseni “materiaalsetest asjadest”. Mida iganes me tajume, seda tajutakse kas vahetult või vahendatult — aistiga või aru ja refleksiooniga. Ent et sa välistasid aisti, näita mulle, mis alust on sul uskuda nende eksistentsi või millist *vahendit* saad sa iganes kasutada tõendamaks seda kas minu või omaenda mõistusele.

Hylas: Ausalt öeldes, Philonous, kui ma selle asja üle nüüd järele mõtlen, ei leia ma, et saaksin anda sulle selleks mingi hää aluse. Aga niipalju paistab kaunis selge, et on vähemalt võimalik, et säärasead asjad võivad realselt eksisteerida. Ja

niikaua, kui nende oletamises pole mingit absurdsust, olen ma nõuks võtnud uskuda seda mis ennegi, kuni sa tood hääd alused uskuda vastupidist.

Philonous: Mis! Kas asi jõuab nõnda kaugele, et sa üksnes usud materiaalsete objektide eksistentsi ja et sinu uskumus põhineb paljalt võimalikkusel, et ta on tõene? Siis sa tahad, et mina tooksin põhjendused selle vastu, kuigi teised peaksid seda arukaks, et tõendus lasuks sellel, kes on jaataval seisukohal. Ja lõppude lõpuks, seesama asi, mida sa nüüd oled otsustanud väita ilma igasuguse aluseta, on tegelikult see, millest sa oled rohkem kui kord selle arutluse jooksul leidnud hääd aluse lahti ütelda. Aga sellest kõigest mööda minnes — kui ma sind õigesti mõistan, sa ütled, et meie ideed ei eksisteeri ilma meeleta, kuid et nad on kindlate, ilma meeleta eksisteerivate originaalide koopiad, kujutised või representatsioonid?

Hylas: Sa saad minust õigesti aru.

Philonous: Nad siis sarnanevad väliste asjadega?

Hylas: Jah.

Philonous: Kas neil asjadel on kindel ja püsiv loomus, mis on sõltumatu meie aistidest; või on nad alalises muutumises, kui me tekitame mingeid liikumisi oma kehas, peatame, tarvitame või muundame oma võimeid või aistiorganeid?

Hylas: Reaalsetel asjadel, see on selge, on kindel [*fixed*] ja reaalne loomus, mis jääb samaks hoolimata mis tahes muutusest meie aistides või meie kehade asendis ja liikumises; mis võib tõesti mõjustada ideid meie meelis, kuid oleks absurdne mõelda, et neil oleks sama toime asjadele, mis eksisteerivad ilma meeleta.

Philonous: Kuidas on siis võimalik, et alaliselt mööduvad ja muutlikud asjad nagu meie ideed peaksid olema millegi kindla ja püsiva koopiad või kujutised? Või teisisõnu, kuna kõik aistilised kvaliteedid, nagu suurus, kuju, värv jne, s.t meie ideed, muutuvad pidevalt iga aistimiskauguse, -vahendi või -instrumentide muutuse puhul — kuidas saavad mingid piiritletud materiaalsed objektid olla päriselt representeeritud või edasi antud igasuguste eristuvate asjade poolt, millest igauks on nii erinev ülejäänuiust ja nendega sarnanematu? Või kui sa ütled, et see sarnaneb vaid mõnede ga meie ideedest, kuidas oleme me võimelised eristama tõesed koopiat kõigest valedest?

Hylas: Tunnistan, Philonous, et olen kimbatuses. Ma ei tea, mida selle peale ütelda.

Philonous: Ent ega seegi ole kõik. Millised on materiaalsed objektid iseeneses — tajutavad [*perceptible*] või tajutamatud [*imperceptible*]?

Hylas: Päriselt ja vahetult ei saa tajuda midagi muud kui ideid. Kõik materiaalsed asjad on seega iseeneses aistitamatud ja neid saab tajuda üksnes oma ideede kaudu.

Philonous: Ideed on siis aistilised ja nende arhetüübid või originaalid aistitamatud?

Hylas: Õigus.

Philonous: Aga kuidas saab see, mis on aistiline, olla selle sarnane, mis on aistitamatu? Kas saab reaalne asi, iseeneses nähtamatu, olla värvi sarnane või reaalne asi, mis ei ole kuuldav, olla heli sarnane? Ühesõnaga, kas saab miski muu olla aistingu või idee sarnane kui teine aisting või idee?

Hylas: Peab möönma, et ilmselt mitte.

Philonous: Kas on võimalik, et ses asjas saaks olla mingit kahtlust? Kas ei tunne sa omaenda ideid täiesti [*perfectly*]?

Hylas: Ma tunnen neid täiesti; sest see, mida ma ei taju või ei tea, ei saa ka olla osa minu ideest.

Philonous: Vaatle siis neid ja katsu järele ning ütle siis mulle, kui neis on midagi, mis saab eksisteerida ilma meeleta, või kui sa saad kujutada ette midagi nendesarnast eksisteermas ilma meeleta.

Hylas: Urides leian ma, et minu jaoks on võimatu ette kujutada või mõista, kuidas miski muu kui idee saaks olla idee sarnane. Ja on kõige silmanähtavam, et ükski idee ei saa eksisteerida ilma meeleta.

Philonous: Sa oled niisiis oma printsiipe mööda sunnitud eitama aistiliste asjade reaalsust, kuna sa tegid selle absoluutses, meelega välises eksistentsis seisnevaks. See tähendab, et sa oled üks täielik skeptik. Niisiis olen ma saavutanud oma eesmärgi, ja see oli näidata, et sinu printsiibid viivad skeptitsismini.

Hylas: Praeguseks olen ma kui mitte täiesti veendunud, siis vähemalt vaikima sunnitud.

Philonous: Ma tahaksin teada, mida enamat sa nõuaksid täielikuks veendumiseks. Kas polnud sul vabadust end

kõigil viisel selgitada? Kas haarati arutluses kinni mingitest väikestest vääratustest ja jäädi nende juurde? Või kas ei lubatud sul oma eesmärgile kõige kohasemal viisil tagasi võtta või siis kindlustada seda, mida sa olid pakkunud? Kas mitte kõike, mida sa öelda võisid, ei kuulatud ja katsutud järele kõige kujuteldava õiglusega? Ühesõnaga, kas ei veendud sind igas asjas sinu enda poolt öeldu abiga? Ja kui sa suudad praegu avastada mingi puuduse mõnes oma varasematest järeleandmistest või mõtled mingeist järelejäänud puikeist, mõnest mis tahes uuest eristusest, värvingust või selgitusest, miks ei too sa seda lagedale?

Hylas: Pisut kannatust, Philonous. Olen praegu nii hämmastunud, nähes end lõksu meelitatuna, ja nii-öelda vangistatuna labürintides, millesse sa mind vedanud oled, et ühtäkki ei või loota, et leian väljapääsutee. Sa pead andma mulle aega järele mõtelda ja end uuesti koguda.

Philonous: Kuula! Kas pole see kolledžikell?

Hylas: See kõlab palveks.

Philonous: Lähme siis sisse, kui see sulle meele järele on, ja kohtume siin uuesti homme hommikul. Vahepeal võid sa rakendada oma mõtteid sellele hommikusele arutlusele ja püüda, kui võimalik, leida sellest mõne eksijärelduse või mõelda välja mingid uued vahendid enese kimbatusest vabastamiseks.

Hylas: Nõus.

TEINE DIALOOG

Hylas: Palun vabandust, Philonous, et ma sind varem üles ei otsinud. Terve tänase hommiku olid mu mõtted nii hõivatud meie hilisest vestlusest, et mul polnud aega mõelda päevaajast ega üldse millestki muust.

Philonous: Mind rõõmustab, et olid nõnda süvenenud sellesse, ning loodan, et kui sinu järeleandmistes oli mingeid vigu või oli eksimusi minu arutlustes nende üle, siis teed need nüüd mulle teatavaks.

Hylas: Kinnitan sulle, et seitsaati, kui sind nägin, pole ma teinud midagi muud kui otsinud vigu ja eksimusi ning selle pilguga eilset arutelu üksikasjalikult järele katsunud; aga kõik asjata, sest arusaamad, millesse see [arutelu] mind viis, näisid üle vaadates mulle veel selgemad ja silmanähtavamad; ja mida enam ma nende üle järele mõtlen, seda vastupandamatumalt sunnivad nad mind endiga nõustuma.

Philonous: Ja kas sa ei arva, et see on märk sellest, et nad on ehtsad, et nad tulenevad loomusest ja on kooskõlas õige aruga? Tõde ja ilu on sarnased selle poolest, et rangeim vaatlus tuleb neile mõlemale kasuks, sellal kui eksimuse ja näivuse vale sära ei talu mingit ülevaatamist ega liig lähedalt kontrollimist.

Hylas: Mõõnan, et selles, mis ütled, on paljugi tõtt. Ega saa keegi olla täielikumalt veendunud nende veidrate järelduste tõesuses, niikaua kui pean silmas arutluskäike, mis nendeni viisid. Ent kui nood on ära mu mõtteist, paistab teisalt midagi nii veenvat, nii loomulikku ja mõistetavat moodsas asjade seletamise viisis, et ma tunnistan, et ei tea, kuidas seda kõrvale heita.

Philonous: Ma ei tea, mis viisi sa mõtled.

Hylas: Ma mõtlen meie aistingute või ideede seletamise viisi.

Philonous: Milline see on?

Hylas: Oletatakse, et hing elutseb mingis aju osas, millest algavad närvid, mis ulatuvad sealt keha kõigisse osadesse; ning et välised objektid annavad erinevate muljete läbi, mis nad avaldavad aistiorganeile, edasi kindlaid vibreerivaid

liikumisi närvidele ja need, olles täidetud eluvaimudega [*spirits*], annavad nad edasi ajule või hinge asukohale, mida vastavalt mitmesugustele muljetele või jälgedele, mis sellega ajusse jäetakse, mõjustatakse mitmesuguseil viisel ideedega.

Philonous: Kas seda sa nimetadki selle viisi seletuseks, kuidas meid mõjustatakse ideedega?

Hylas: Miks mitte, *Philonous*; on sul midagi selle vastu väita?

Philonous: Ma tahaksin kõigepealt teada, kas ma mõistan su hüpoteesi õigesti. Sa ütled, et kindlad jäljed ajus on on meie ideede põhjuseks või ajendiks. Palun ütle mulle, kas "aju" all mõtled sa mingit aistilist asja?

Hylas: Mida muud ma siis sinu arvates võiksin mõelda?

Philonous: Aistilised asjad on kõik vahetult tajutavad; ja need asjad, mis on vahetult tajutavad, on ideed, ning need eksisteerivad üksnes meeles. Niipaljuga jäid sa, kui ma ei eksi, ammuugi nõusse.

Hylas: Ma ei eita seda.

Philonous: Seega aju, millest sa kõneled, olles aistiline asi, eksisteerib üksnes meeles. Nüüd tahaksin ma teada, kas sa pead arukaks oletada, et üks idee või asi, mis eksisteerib meeles, ajendab kõiki teisi ideid. Ja kui sa nõnda arvad, siis kuidas seletad sa tolle primaarse idee või aju enda päritolu [*origin*]?

Hylas: Ma ei seleta meie ideede päritolu selle ajuga, mis on aistile tajutav, kuna see on ise vaid aistiliste ideede kombinatsioon, vaid ühe teisega, mida ma kujutlen.

Philonous: Ent kas pole kujutletud asjad sama tõeliselt meeles kui tajutud asjad?

Hylas: Pean tunnistama, et on.

Philonous: Niisiis jõuame samasse välja; ja sa oled kogu see aeg seletanud ideid kindlate liikumiste või muljetega ajus, s.t mingite muudatustega idees, olgu ta aistiline või kujutletav, see ei loe.

Hylas: Ma hakkan oma hüpoteesis kahtlema.

Philonous: Peale vaimude on kõik, mida me teame või ette kujutame, meie oma ideed. Kui sa niisiis ütled, et kõik ideed on ajendatud muljetest ajus, kas sa siis kujutad seda aju ette või ei? Kui, siis kõneled sa ideesse vermitud [*imprinted*] ideedest,

mis põhjustavad sellesama idee ja see on absurdne. Aga kui sa ei kujuta teda ette, siis kõneled sa mõistetamatult, selle asemel et teha arukas hüpotees.

Hylas: Näen nüüd selgelt, et see [hüpotees] oli pelk uni. Temas pole midagi.

Philonous: Sa ei pea selle pärast muretsema, sest lõppude lõpuks poleks see asjade seletamise viis, nagu sa teda nime-tasid, eales võinud veenda ühtki arukat inimest. Mis seos on närvides oleva liikumise ja heli- või värviaistingute vahel, mis on meeles? Või kuidas on võimalik, et viimased oleksid esimese tulemus?

Hylas: Kuid ma poleks eales võinud arvata, et selles [asjade seletamise viisis] nõnda vähe on, nagu nüüd paistab olevat.

Philonous: Hästi, oled sa siis lõpuks veendunud, et mitte mingitel aistilistel asjadel pole reaalselt eksistentsi; ja et sa oled tõepoolest päris *skeptik*?

Hylas: See on liig selge, et seda eitada.

Philonous: Vaata! Kas pole põllud kaetud veetleva roheli-sega? Kas pole metsades ja hiites, jõgedes ja selgeis allikais midagi, mis rahustab, mis veetleb, mis hurmab hinge? Kas pole laia ja sügava ookeani või mõne tohutu mäe juures, mille tipp kaob pilvisse, või vana tumeda metsa ääres meeled [*minds*] täidetud meeldiva jubedusega? Kas pole just mägedes ja kõrbetes meeldivat metsikust? Kui aval mõnu on silmata maa looduslikke kaunidusi! Kas pole öö loor vahelduvalt tõmmatud üle ta näo ja kas ei muuda ta oma rõivastust aastaagadega, et hoida ja uuendada meie naudingut? Kui sobivalt on elemendid seatud! Milline mitmekesisus ja eesmärgipärasus looduse väikseimates teostes! Missugune õrnus, milline ilu, milline plaanipärasus loomseis ja taimseis kehades! Kui peenelt on kõik asjad sobitatud nii oma eri eesmärgel kui moodustamaks sobivaid osi tervikus! Ja kas ei too nad üksteist vastastikku aidates ja toetades esile ega illustreeri üksteist? Tõsta nüüd oma mõtted sellelt maamunalt kõigi nende hiilgavate taevakehade poole, mis ehivad kõrget taevavõlvi. Planeetide liikumine ja asukoht — kas pole need imetlusväärset eesmärgipärasust ja korra poolest? Kas on neid (vääramata "eksleivaiks" kutsutud) taevakerasid eales teatud eksivat oma korduvalt retkedel läbi teerajata tühjuse? Kas ei mõõda nad päikese ümber välja alasid, mis on alati vastavuses kulgemisaegadega? Nii kindlad, nii muutumatud

on seadused, millega nähtamatu Looduse Autor paneb liikuma universumi. Kui elav ja kiirgav on kinnistähedte sära! Kui suurejooneline ja rikas see hooletu üliküllus, millega nad näivad olevat laiali puistatud üle kogu taevasinise võlvi! Ometi kui sa võtad teleskoobi, toob see su vaatesse hulga tähti, mis on varjul palja silma eest. Siin paistavad nad üksteisega külgevate ja pisitillukestena, aga lähemale vaatele tohutute eri kaugustel valgussõõridena, mis on vajunud kaugele kosmose-sügavikku. Nüüd pead sa kujutlusvõime appi võtma. Nõrk piiratud aist ei suuda silmata arvutuid maailmu, mis pöörlevad kesktulede ümber, ja neis maailmades on lõputuis vormes laiali jaotunud kõik-täiusliku Meele energia. Ent ei aist ega kujutlusvõime ole küllalt suured hoomamaks piiratud ulatust kogu tema sädeleva furnituuriga. Kui pingutav meel tarvitaks ja sunniks iga väge tema äärmisima ulatuseni, jääks ikkagi haaramata ülemäära mõõdetamatu. Ometi on kõik tohutud kehad, mis moodustavad selle võimsa ehitise, kui tahes kauged ja eemalolevad, mingi salajase mehhanismi poolt, mingi jumaliku kunsti ja jõuga ühendatud vastastikusse sõltuvusse ja vahekorda üksteisega, isegi selle maaga, mis oli peaaegu lipsanud mu mõttest ja maailmade hulgas kaduma läinud. Kas pole kogu see süsteem mõõtmatu, imekaunis ja hiilgav üle väljendatavuse ja mõtte piiride? Mis kohtlemist küll ära teenivad need filosoofid, kes jätaksid kõik need suursugused ja veetlevad vaatepildid ilma kogu reaalsusest? Kuidas peaks vastu võetama neid printsiipe, mis panevad meid mõtlema, et loodu kogu nähtav ilu on ebatõeline pimestav helk? Et selgelt kõnelda: võid sa loota, et seda sinu skeptitsismi ei hakata kõigi mõistusega inimeste poolt ülemäära absurdseks pidama?

Hylas: Teised inimesed võivad mõelda, nagu heaks arvavad: aga sinul pole omalt poolt mulle midagi ette heita. Minu lohutuseks on see, et sa oled samavõrd skeptik kui mina olen.

Philonous: Siin, Hylas, kui lubad, olen ma sust erineval arvamusel.

Hylas: Mis! Oled sa kogu aeg nõustunud eeldustega ja nüüd eitad järeldust ning lased mul möönda neid paradokse mu enda poolt, millesse sa mind viisid? See pole kindlasti aus.

Philonous: Ma eitan, et nõustusin sinuga neis arusaamades, mis viisid skeptitsismini. Sa ütlesid tõesti, et aistiliste asjade *reaalsus* seisneb *absoluutses eksistentsis*, mis on väljaspool vaimude meelist või nende tajutud olemisest eristuv. Ja

vastavalt sellele reaalsuse mõistele oled sa kohustatud eitama aistilistel asjadel igasugust reaalsset eksistentsi: see tähendab, et vastavalt omaenda definitsioonile tunnistad sa end skeptikuks. Aga mina pole öelnud ega mõelnud, et aistiliste asjade reaalsust tuleks defineerida sel moel. Põhjusil, mida sa tunnistad, on mulle silmanähtav, et aistilised asjad ei saa eksisteerida teisiti kui meeles või vaimus. Millest ma ei järelda, et neil pole reaalsset eksistentsi, vaid et nähes, et nad ei sõltu minu mõttest ja et neil on minu poolt tajutud olemisest eristuv eksistents, *peab leiduma mingi teine meel, milles nad eksisteerivad*. Seega nii kindlasti, kui aistiline maailm reaalselt eksisteerib, nii kindlasti on olemas piiritu kõikjal kohalolev Vaim, kes kätkeb ja toetab seda.

Hylas: Mis! See pole enamast sellest, mida mina ja kõik kristlased arvavad; jah, ja kõik teised ka, kes usuvad, et on olemas Jumal ning et Ta teab ja mõistab [*comprehend*] kõiki asju.

Philonous: Jah, kuid siin on erinevus. Inimesed usuvad tavaliselt, et kõiki asju teatakse või tajutakse Jumala poolt, sest nad usuvad Jumala olemist; sellal kui mina hoopis järeldan vahetult ja paratamatult Jumala olemise, kuna kõik aistilised asjad peavad olema tema poolt tajutud.

Hylas: Aga kuni me kõik usume sama asja, mis tähtsust on sel, kuidas me selle uskumuseni jõuame?

Philonous: Kuid me ei ole ühel meelel ka samas arvamuses. Sest kuigi filosoofid tunnistavad, et kõiki kehalisi olevusi tajutakse Jumala poolt, omistavad nad neile ometi absoluutse nende mis tahes meele poolt tajutud olemisest eristuva subsistentsi, mida mina ei tee. Pealegi, kas pole vahet ütlemisel *on olemas Jumal*, seega *Ta tajub kõiki asju* ja ütlemisel *aistilised asjad eksisteerivad reaalselt*; ja *kui nad reaalselt eksisteerivad*, siis *paratamatult tajutakse neid piiritu meele poolt*: seega *on olemas piiritu meel või Jumal*? See annab sulle kõige silmanähtavamast printsiibist otsese ja vahetu tõestuse Jumala olemisele. Teoloogid ja filosoofid on vaieldamatult tõendanud loodu eri osade ilu ja eesmärgipärasuse põhjal, et see on Jumala kätetöö. Et aga — jättes kõrvale kogu astronoomia ja loodusfilosoofia, kogu asjade plaanipärasuse, korra ja korraldamise üle mõtisklemise — pelgast aistilise maailma *eksistentsist* tuleb paratamatult järeldada piiritu meel, on eriomane eelis vaid neile, kes on teostanud selle lihtsa järelemõtlu, et aistiline

maailm on see, mida me tajume oma eri aistidega, ja et aistidega ei tajuta midagi peale ideede ja et ükski idee või idee arhetüüp ei saa eksisteerida teisiti kui meeles. Sa võid nüüd ilma igasuguse vaevarikka otsinguta teadustes, ilma aru igasuguse peenutsuseta või tüütult pika arutluseta kõige ägedamale ateismi kaitsjale vastu seista ja ta nurjata; need armetud pelgupaigad, kas igaveses mittemõtlevate põhjuste ja tagajärgede järgnevuses või aatomite juhuslikus kogunemises; need Vanini, Hobbesi ja Spinoza metsikud kujutlused: ühesõnaga kogu ateismi süsteem — kas pole see täielikult kummutatud selle ainsa järelemõtluks vastuolu üle, mis sisaldub oletuses, et kogu nähtav maailm või mingi osa sellest, isegi kõige algelisem ja kujutum, eksisteerib ilma meeleta? Las igaüks neist jumalakartmatuse õhutajaist vaatab omaenda mõtteisse ja püüab säääl, kui saab, ette kujutada, kuidas sellised asjad nagu kivi, kõrb, kaos või aatomite segadus, kuidas üldse miski, aistiline või kujutletav, saab eksisteerida meelest sõltumatult, ja ta ei pea edasi minema, veendumaks oma rumaluses. Kas saab miski olla õiglasem, kui teha vaidluse objektiks see küsimus ja jätta see inimesele endale vaadata, kas ta saab ette kujutada, isegi mõttes, seda, mida peab tõseks tegelikult, ja arusaamalise [notional] eksistentsi põhjal lubada sellele reaalsel eksistentsi?

Hylas: Ei saa eitada, et selles, mida sa esitad, on midagi ülimalt kasulikku religioonile. Aga kas sa ei arva, et see paistab sarnane mõnede silmapaistvate kaasaegsete* arusaamaga kõigi asjade Jumalas nägemisest?

Philonous: Ma tahaks hää meelega teada seda arusaama; palun, seleta seda mulle.

Hylas: Nad kujutavad ette, et hing, olles immateriaalne, on võimetu olema ühendatud materiaalsete asjadega, nõnda et tajuda neid iseenestest, vaid et ta tajub neid oma ühenduse läbi Jumala substantsiga, mis, olles vaimne, on seega puhtalt intelligiibel või suuteline olema vaimu mõtte vahetuks objektiks. Peale selle, jumalik olemus [essence] kätkeb endas täiuslikkusi, mis vastavad igale loodud olevusele, ja on sel põhjusel sobivad näitama [exhibit] või representeerima neid meelele.

Philonous: Ma ei mõista, kuidas saavad meie ideed, mis on täiesti tegevuseta ja inertsed asjad, olla Jumala olemuseks

*Silmas peetakse Nicolas Malebranche'i. *Tlk.*

või mingiks osaks (või ka mis tahes osa sarnaseks) Jumala olemusest või substantsist, kes on liigutamatu [*impassive*], jagamatu, puhtalt tegev olevus. Selle hüpoteesiga seostub märksa rohkem raskusi ja vastuväiteid, kui esmapilgul paistab; ent ma lisan vaid, et ta kaldub üldise hüpoteesi kõigisse absurdsustesse, pannes loodud maailma eksisteerima teisiti kui mingi Vaimu meeles. Peale kõige selle on talle veel see eriomane, et tema järgi ei teeni materiaalne maailm mitte mingit eesmärki. Ja kui teiste hüpoteeside vastu teadustes kõlbab hääks argumendiks see, et nad oletavad Loodust või Jumalikku Tarkust tegevast midagi asjatult, või siis teevad seda tüütute kaudsete meetoditega, mida oleks saanud esitada palju kergemal ja lühemal viisil — mida arvame me siis sellest hüpoteesist, mille järgi kogu maailm on tehtud asjatult?

Hylas: Aga mida ütled sina: kas pole sa samuti arvamusel, et me näeme kõiki asju Jumalas? Kui ma ei eksi, on sinu esiletoodu sellele lähedal.

Philonous: [Vähesed inimesed mõtlevad, ometi on kõigil arvamused. Järelikult on inimeste arvamused pinnapealsed ja segased. Pole sugugi imelik, et õpetusi, mis iseendast on ikka nii erinevad, võidakse sellele vaatamata üksteisega segamini ajada nende poolt, kes ei vaatle neid tähelepanelikult. Seega ei üllata mind, kui mõned inimesed kujutlevad, et ma satun Malebranche'i entusiasmi, kuigi tegelikult olen ma sellest väga kaugel. Ta toetub kõige abstraktsematele üldistele ideedele, millest mina täiesti lahti ütlen. Ta nendib absoluutset välist maailma, mida mina eitan. Ta mõõnab, et meid petetakse meie aistide poolt ja et ta ei tea ulatuvate olevuste reaalselt loomust ega tõelist vormi ja kuju; milles kõiges olen mina otse vastupidisel arvamusel. Nii et, kokkuvõttes pole fundamentaalsemalt vastupidiseid printsiipe kui tema ja minu omad. Tuleb tunnistada, et] ma nõustun täiesti sellega, mida ütleb Pühakiri: “et Jumalas me elame ja liigume ja temas on meil meie olemine”. Aga et me näeme asju Tema olemuses ülaltoodud moel, selle uskumisest olen ma kaugel. Annan siin sulle lühidalt oma mõtte edasi. On silmanähtav, et asjad, mida tajun, on minu enda ideed ja et ükski idee ei saa eksisteerida muidu kui meeles. Ega ole vähem selge, et need

*Nurksulgudesse jääv osa puudus teose kahest esimesest väljaandest. *Toim.*

minu poolt tajutud ideed või asjad, kas siis nad ise või nende arhetüübid, eksisteerivad sõltumatult minu meelest, kuna ma tean, et mina ise pole nende autor, sest minu võimuses ei ole oma lõbuks määrata, milliste kindlate ideedega saan ma oma silmi või kõrvu avades olema mõjustatud. Nad peavad niisiis eksisteerima mingis teises meeles, kelle tahe see on, et neid mulle näidataks. Vahetult tajutud asjad, ütlen ma, on ideed või aistingud, kutsu neid milleks tahad. Ent kuidas saab mingi idee või aisting eksisteerida milleski muus või olla millegi muu kui meele või vaimu poolt tekitatud? See on tõesti arusaamatu [*inconceivable*]; ja väita midagi, mis on arusaamatu, tähendab kõnelda mõttetust: kas pole nii?

Hylas: Kahtlemata.

Philonous: Aga teisalt on täiesti arusaadav, et nad eksisteerivad mingis vaimus ja on selle poolt tekitatud, kuna see pole midagi enam kui see, mida ma iga päev iseendas kogen, niivõrd kui ma tajun arvutuid ideid; ja oma tahte teoga saan moodustada suurt hulka neist ja kutsuda nad oma kujutluses esile: kuigi tuleb tunnistada, et need fantaasia kreatuurid ei ole sootuks nii selgepiirilised, nii tugevad, elavad ja püsivad kui nood minu aistidega tajutud, mida kutsutakse "reaalseteks asjadeks". Sellest kõigest ma järeldan, et *on olemas Meel, mis mõjustab mind igal hetkel kõigi aistiliste muljetega, mida ma tajun*. Ning nende mitmekesisusest, korrast ja moest järeldan ma, et nende Autor on *üle mõistetavuse tark, vägev ja hea*. Pane hästi tähele: ma ei ütle, et ma näen asju, tajudes seda, mis representeerib neid Jumala intelligiiblis Substantis. Sellest ma ei saa aru; vaid ütlen, et minu poolt tajutud asju teatakse piiritu Vaimu mõistuse poolt ja tekitatakse tema tahte poolt. Ja kas pole see kõik selgeim ja silmanähtavaim? Kas on siin enamat sellest, millest meie endi meelte ja neis toimuva vähenegi vaatlus mitte ainult et ei võimalda meil aru saada, vaid ka kohustab meid tunnistama?

Hylas: Ma arvan, et mõistan sind väga selgesti; ja mõõnan, et tõestus, mille sa andsid Jumalusest, paistab niisama silmanähtav, kui ta on üllatav. Kuid mõõndes, et Jumal on kõigi asjade ülim ja universaalne põhjus, kas ei või ometi olemas olla ka kolmandat loomust peale vaimude ja ideede? Kas ei või me mõnda meie ideede subordineeritud ja piiratud põhjust? Ühesõnaga, kas kõigele sellele vaatamata ei saa olla *mateeriat*?

Philonous: Kui tihti pean ma sama asja meelde tuletama? Sa nõustud, et vahetult aistiga tajutud asjad ei saa mitte kusa-
gil eksisteerida ilma meeleta; kuid aistiga ei tajuta midagi, mida ei tajutaks vahetult: seega pole midagi aistilist, mis ek-
sisteerib ilma meeleta. Niisiis mateeria, millele sa ikka veel
rõhud, on midagi intelligiiblit, miski, ma oletan, mida saab
avastada aruga ja mitte aistiga.

Hylas: Sul on õigus.

Philonous: Palun anna mulle teada, millisel arutluskäigul
sinu mateeriauskumus põhineb ja mis see mateeria on sinu
praeguses mõttes temast.

Hylas: Ma leian end olevat mõjustatud mitmesugustest
ideedest, mille kohta ma tean, et ma pole nende põhjus ega ole
ka nemad endi või üksteise põhjuseks või võimelised subsistee-
rima iseenestes, olles täiesti mittetegevad [*inactive*], voolavad,
sõltuvad olevused. Neil on niisiis mingi minust ja neist eristuv
põhjus, millest ma ei pretendeeri teadma enam, kui et see
on *minu ideede põhjus*. Ja seda asja, olgu see siis mis tahes,
kutsungi ma "mateeriaks".

Philonous: Ütle mulle, Hylas, kas igaühel on vabadus muu-
ta käibivat kohast tähendust, mis mingis keeles on antud üldi-
sele nimele [*common name*]? Oleta näiteks, et üks reisija üt-
leks sulle, et ühel kindlal maal saavad inimesed minna vigas-
tamatult läbi tule, ja kui ta seda seletab, leiad, et ta mõtles
sõnaga "tuli" seda, mida teised kutsuvad "veeks"; või kui ta
väidaks, et on olemas puud, mis kõnnivad kahel jalal, mõeldes
terminiga "puud" inimesi. Peaksid sa seda arukaks?

Hylas: Ei, ma arvaksin, et see on väga absurdne. Tava-
line komme on sobivuse standardiks keeles. Ja igaühe jaoks
tähendab kõnelemise kohatu mõjustamine kõne tarvituse rik-
kumist ja ei saa eales teenida paremat eesmärki kui pikendada
ja rohkendada vaidlusi, milles pole arvamuste erinevust.

Philonous: Ja kas "mateeria" selle sõna käibelolevas tä-
henduses ei tähista ulatuvat, tahket, liikuvat, mittemõtlevat,
mittetegevat substantsi?

Hylas: Tähistab.

Philonous: Ja kas ei saanud selgeks tehtud, et on võimatu,
et säärane substants eksisteeriks? Ja kui teda ka peaks luba-
tama eksisteerida, siis kuidas saab see, mis on *mittetegev*, olla
põhjuseks; või see, mis on *mittemõtlev*, olla *mõtte põhjuseks*?

Sa võid tõesti, kui sa tahad, omistada sõnale "matereria" vastupidise tähenduse kui see, mida rahvalikult tunnustatakse, ja öelda mulle, et sa mõistad selle all mitteulatuvat, mõtlevat, tegevat olevust, mis on meie ideede põhjus. Kuid mida enamat see on, kui mängida sõnadega ja sattuda sellesama eksiarvamuse kүүsi, mille sa just äsja nii kaalukal alusel hukka mõistsid? Ma ei pea su arutluses sugugi seda veaks, et sa järeldad põhjuse fenomenidest; kuid ma eitan, et aruga tuletatavat põhjust saaks õigusega nimetada "matereriaks".

Hylas: Selles on tõesti midagi, mis sa ütled. Kuid ma kardan, et sa ei hooa mu mõtet läbinisti. Ma ei taha mitte mingil juhul, et arvataks mind uskuvat, nagu poleks Jumal või piiritu Vaim kõigi asjade Ülim Põhjus. Kõik, mida ma väidan, on, et leidub Ülimale Toimijale [*Supreme Agent*] subordineeritud piiratud ja alama loomusega põhjus, mis aitab kaasa meie ideede tekitamisele, aga mitte ühegi tahteteo või vaimse väega, vaid seda liiki tegevusega, mis on omane materiale, nimelt liikumisega.

Philonous: Ma leian, et sa langed igal võimalusel oma vanaesse purustatud käsitusse liikuvast ja järelikult ulatuvast substantsist, mis eksisteerib ilma meeleta. Mis! Oled sa juba unustanud, et sind veendi, või tahad sa, et ma kordaksin, mida selle kohta sai öeldud? Tegelikult ei ole sinust ilus endiselt oletada selle eksisteerimist, mille kohta sa oled nii tihti tunnistanud, et seda pole olemas. Aga et mitte enam sellele rõhuda, mida on nii pikalt vaadeldud, küsin ma, kas mitte kõik su ideed ei ole täiesti tegevusetu ja inertsed, kätkemata endas mingit tegevust?

Hylas: On.

Philonous: Ja kas on aistilised kvaliteedid midagi muud kui ideed?

Hylas: Kui tihti olen ma tunnistanud, et ei ole.

Philonous: Ent kas pole liikumine aistiline kvaliteet?

Hylas: On.

Philonous: Järelikult pole ta tegevus?

Hylas: Nõustun sinuga. Ja tõesti on vägagi selge, et kui ma liigutan oma sõrme, jääb see tegevusetuks, aga minu tahe, mis tekitas liikumise, on tegev.

(*Järgneb*)

Terveisiä Oulusta



Pohjoissuomalainen sanomalehti Kaleva on uskollinen Viron ja virolaisten ystävä.

Kalevalla on oma nimikkorahasto Viron Kansallisen Kulttuurin Säätiössä.

Sanomalehti

KALEVA

Pohjois-Suomen suurin ja Suomen neljänneksi suurin 7-päiväinen sanomalehti.

KALEVA

Perustaja
Juho Raappana
vuonna 1899.

Levikki 84.337.
Levikkialueena koko
Pohjois-Suomi.

Oulun toimituksen lisäksi
Kalevalla on aluetoimitukset
eripuolilla Pohjois-Suomea
ja Helsingissä.

AKADEEMIA

Akadeemia on kultuuriajakiri, mis taotleb vahendada eri teadusharude tänapäevast taset ja arengut.

Akadeemia ilmub 12 korda aastas, kokku u 2700 lk.

Tellimisindeks 78 163.

Varasemad numbrid (1991 — 3–6, 8–12; 1992 — 1–12; 1993 — 1–4, 6–12; 1994 — 2–12 ja 1995 — 1,2,4–12, 1996 — 1–12) on müügil parimates raamatukauplustes, *Akadeemia* toimetuses ning neid saate tellida ka postiga, kui saadate ERA-Panka Tartus rahakaardiga *Akadeemia* arvele (nr 150123017972, kood 741) iga numbri eest 17 krooni ja *märgite lõigendile soovitud numbrid*.

Aadress: *Akadeemia*, Ülikooli 21, Tartu.

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

Tel.: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; faks +(372-7)43 13 73.

AKADEEMIA

An Interdisciplinary Journal for the Humanities and Sciences

Editor-in-chief: Ain Kaalep

Editors: Jaan Kangilaski, Inta Soms, Mart Orav, Jaan Isotamm, Toomas Kihu

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 1997:

USD 46, DEM 69, FIM 208, CAD 63, FRF 234, SEK 307, GBP 29, AUD 58.

Back issues for 1991 — 3-12; 1992 — 1-5, 7-12; 1993 — 1-4, 6-12; 1994 — 2-12; 1995 — 1,2,4-12; 1996 — 1-12 and single issues for 1997:

USD 4, DEM 6, FIM 17, CAD 5, FRF 20, SEK 27, GBP 3, AUD 5.

Please transfer the proceeds (for CAD: Royal Bank of Canada, Toronto, (SWIFT code) ROYCCAT2; for FIM: Merita Bank — UBF, Helsinki, UNITFIHH; for FRF: Banque Nationale De Paris SA, Paris, BNPAFRPP; for DEM: Stadtsparkasse München, München, SSKMDEMM; for GBP: Midland Bank, London, MIDLGB22; for SEK: Skandinaviska Enskilda Banken, Stockholm, ESSESESS; for USD: Republic National Bank of New York, New York, BLICUS33) to ERA-Bank account (SWIFT code ERAPEE2X) for crediting the account no 150123017972 of Ajakiri Akadeemia, and mail the check and following notice to *Akadeemia*.

Please enter my AKADEEMIA subscription for 1997

Single issues for 1996

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Single issues for 1995

1	2		4	5	6	7	8	9	10	11	12
---	---	--	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Single issues for 1994

	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
--	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----

Single issues for 1993

1	2	3	4		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

		3	4	5	6		8	9	10	11	12
--	--	---	---	---	---	--	---	---	----	----	----

Name or institution

Address

Country

Enclosed is the check totaling

Please mail to: *Akadeemia*, Postkast 80, Postimaja, Tartu, EE-2400, Eesti/Estland/Estonia

Phone: +(372-7)43 13 73, +(372-7)43 11 17; fax +(372-7)43 13 73.

CONTENTS

From Soviet to post-Soviet: Changes in the Estonian press, 1987–1996.....	<i>Maarja Päril-Lõhmus</i>	1795
Politeia: Book VII, 514a–521b	<i>Plato</i>	1819
Plato's image of the cave	<i>Jan Szaif</i>	1829
Political Platonism and the theory of natural right		1843
.....	<i>Ada Neschke-Hentschke</i>	
Atharvaveda: A selection of spells		1866
Literary history yesterday and today	<i>Liisa Saariluoma</i>	1885
Changes in the notion of disease and in the social attitudes to it: From leprosy to AIDS	<i>María de la Luz Sevilla González</i>	1916
The Eastern Karelian uprising in 1921–1922 and Estonia		1930
.....	<i>Vahur Made</i>	
Of those whom fate brought to Finland. II . . .	<i>Heikki Roiko-Jokela</i>	1943
Review: Personified history. Eero Medijainen. <i>Saadiku saatus. Välisministeeriumi ja saatkonnad 1918–1940</i> . Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 1997.	<i>Ago Pajur</i>	1961
Review: On the usefulness of bones. Alfred Adam. <i>Dogmade-lugu</i> . Koostanud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1995. Horst Georg Pöhlmann. <i>Dogmaatika põhijooned</i> . Tõlkinud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1994. Karl Barth'i "Kiriklik dogmaatika". Koostanud ja täiendanud E. Salumaa. Tartu: Tartu Ülikooli Usuteaduskond, 1993.		1966
.....	<i>Toomas Paul</i>	
Discussion: Arvo Mägi — memoir writer and chronicler. Arvo Mägi. "Mis meelde on jäänud." — <i>Akadeemia</i> , 1996, nr 9–12, 1997, nr 1–6.		1973
.....	<i>Ain Kaalep</i>	
Discussion: Wilhelm Anderson vs Albert Einstein. Piret Kuusk, Indrek Martinson. "Tartu astrofüüsik Wilhelm Anderson." — <i>Akadeemia</i> , 1997, nr 2, lk 358–375.		1975
.....	<i>Heino Eelsalu</i>	
Editorial note		1978
Three dialogues between Hylas and Philonous. II	<i>George Berkeley</i>	1983

AKADEEMIA

Tellimise indeks 78163